МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

КРАЛЮК П. М.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ

ПІДРУЧНИК

Київ
• КНТ •
2015

УДК 1(091)(477)
ББК 87
К78

*Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
як підручник для студентів вищих навчальних закладів*

*Рекомендовано до друку ухвалою вченої ради
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 9 від 25 квітня 2013 року)*

Рецензенти:

В. О. Балух, доктор історичних наук, декан філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича;

М. О. Зайцев, доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та культурології Національного університету «Острозька академія»;

О. Н. Саган, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сковороди.

К78 **Кралюк П. М.**
Історія філософії України : підручник. – К. : КНТ, 2015. – 652 с.

ISBN 978-966-373-777-5

У підручнику дається комплексний аналіз усіх етапів формування історії філософії України, починаючи з античних часів і завершуючи кінцем XX ст. Системно досліджено розвиток української та іноетнічних традицій філософствування на українських землях. При цьому було залучено широкий спектр знань як з філософії, так і етики, естетики, богослов'я, літератури, етнології та інших дисциплін.

Розрахована на викладачів, студентів, усіх, хто цікавиться культурою України.

УДК 1(091)(477)
ББК 87

ISBN 978-966-373-777-5

ЧИ БУЛА ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ? (ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ)

Початки вивчення проблем історії філософії України

Питання про існування на українських землях своєї специфічної філософської думки виникло ще наприкінці XIX ст. Вперше поставив його Клим Ганкевич (1842-1924). Він освіту здобув у Відні, де в 1868 р. склав докторат. Уже тоді в нього з'явився інтерес до української філософії. У 1869 р. Ганкевич опублікував у Кракові, а в 1873 р. перевидав у Ряшеві (зараз це м. Жешув на території Польщі) книгу німецькою мовою «Основні риси слов'янської філософії». У той час і Краків, і Ряшів входили до складу Австро-Угорської імперії. Автор, виходячи із гегельянських уявлень, дотримувався думки, що нації – це «інструменти духу». Народи лише виражають у відповідних формах абсолютну ідею, творячи свій універсум. Таке творення й осмислення власного стану є філософією. У цьому сенсі можна вести мову і про філософію слов'янську.

Окремий розділ у роботі Ганкевич присвятив філософії українській, уперше поставивши питання про українську філософію та її історію. До цієї проблеми він звертався й пізніше. 1881 р. у Німеччині, а саме в Лейпцигу (Липську), він опублікував роботу «Народна філософія малоросів».

Постановка питання про існування української філософії в той час була сміливим кроком. Адже в Австро-Угорській імперії домінувала німецька культурна традиція, представники якої вважали, що слов'янські народи не є філософськими. Тим більше це стосувалося українців, які не мали своєї держави, а їхні землі поділили дві імперії – Російська та Австро-Угорська. Дехто тоді взагалі піддавав сумніву думку про існування українців як окремого етносу зі своєю особливою культурою. Тим більш сміливим здавалося видання книги про народну філософію українців у самій Німеччині, інтелігенція якої вірила у «філософську виключність» власного народу, а імена німецьких філософів-класиків XVIII-XIX ст. були на устах багатьох освічених людей.

Наступним кроком у дослідженні історії української філософії стали праці Василя Щурата (1871-1948). Шкода, але про цього культурного діяча й педагога в нас знають мало. Вчився він у Львівському та Віденському університетах, де студіював слов'янську філологію. У 1903-1904 рр. навчався в Страсбурзі, вивчаючи питання схоластики епохи Рене Декарта. Звідси його подальший інтерес до схоластичної філософії.

Щурат викладав у державних гімназіях Перемишля, Бродів, Львова. У 1921 р. відмовився присягати на вірність Польській державі. У міжвоєнний період працював директором приватної гімназії сестер-василіан у Львові, яка стала потужним осередком українства. З її стін вийшло чимало діяльних людей, що присвятили себе українській справі. З 1915 до 1923 р. Щурат був головою Наукового Товариства імені Шевченка – цієї, фактично, першої української академії наук. У 1921 р. став ректором Українського таємного університету у Львові – інституції, яка мала відверто український національний характер. За наукові заслуги Щурата обрали в радянській Україні дійсним членом Всеукраїнської академії наук, але в 1930 р. у зв'язку з процесом над членами Спілки Визволення України, коли засудили видатних представників української інтелігенції, він на знак протесту зрікся цього членства. В останні роки життя, уже за часів радянської влади, працював дирек-

тором Львівської бібліотеки Академії наук УРСР, а також викладав у Львівському університеті.

Витрачаючи багато часу на педагогічну й організаційну діяльність, Щурат також кваліфіковано займався науковими студіями. Зосереджуючись переважно на питаннях філологічних, звертався і до проблем філософських. Про це засвідчила його перша наукова праця «Слово Данила Заточника» (1896), присвячена оригінальній пам'ятці давньоруської писемності, яка мала філософський характер.

У 1908 р. у Львові побачила світ розвідка Щурата «Українські джерела до історії філософії», де автор намагався показати, що візантійський християнський неоплатонізм мав вирішальний вплив як на західноєвропейську, так і українську філософську думку в епоху Середньовіччя та подальші часи. На думку вченого, східні отці церкви, які були неоплатоніками, Іоанн Златоуст, Василь Великий, Григорій Нисський, Григорій Назіанзін, належали «від найдавніших часів до найпопулярніших письменників на Україні». З їхніх творів Україна вчилася «мислити по-філософськи». І ми не повинні «соромитися своїх давніх вчителів», оскільки їхні твори були й джерелом мудрості Заходу. Щурат навіть написав розвідку про поширення творів Іоанна Златоуста на Русі.

Дослідник спробував показати неоплатонівські впливи в деяких оригінальних творах давньоруського періоду і зробив це на прикладі «Послання» київського митрополита Никифора до князя Володимира Мономаха, а також «Слова о полку Ігоревім». Якщо неоплатонівський характер «Послання» Никифора не викликає сумнівів, то до «Слова о полку Ігоревім» були питання. Щурат вважав, ніби автор «Слова...» «знався на філософії», а прочитання твору варто здійснювати, використовуючи неоплатонівські ідеї й символіку. Такі погляди вченого переважно сприймалися скептично.

Дослідник вважав, що в XIV ст. відбувається культурна переорієнтація України зі Сходу на Захід, у т.ч. й у плані філософських запозичень. Але це не було зверненням до чогось принципово нового. І на християнському Сході, і на Заході філософська мудрість мала одну й ту саму основу. Тому «зворот на Захід» був нічим іншим, як континуацією філософських студій.

Щурат писав, що в українських православних школах, які постали наприкінці XVI-XVII ст. (у Львові, Острозі, Києві та інших містах), викладалася схоластична філософія, подібна до неосхоластики в єзуїтських колегіях. На його думку, помітного впливу схоластики зазнав Петро Могила, який, можливо, навчався у Франції, в єзуїтській колегії Ле Флеш, а його наставниками могли бути вчителі відомого філософа Рене Декарта. Щурат закликав вивчати рукописи українських схоластиків, передусім професорів Києво-Могилянської академії, а також анонімних авторів, які можуть виявитися цікавими для істориків філософії.

Проте українські дослідники проігнорували цей заклик і зосередили увагу на інших моментах. Лише в 60-80 рр. XX ст. настав період студіювання схоластичних лекцій професорів Києво-Могилянської академії. І хоча схоластика києво-могилянців тепер вже стала частиною «загальноприйнятої» історії української філософії, не можна сказати, що її вивчення, як і загалом вивчення схоластичної філософії на наших теренах, є одним із пріоритетів дослідників. Ця філософія продовжує сприйматись як щось «чуже», таке, що не випливає з суті українського філософствування. Особливо ця «чужість» простежується на фоні культу Григорія Сковороди, філософія якого загалом мала антисхоластичний характер.

Окрім названих праць, у Щурата були інші роботи, які стосувалися української філософської думки. У 1922 р. він опублікував брошуру «Філософська основа творчості П. Куліша», де, аналізуючи різні твори письменника, його москвофільську, полонофільську і навіть туркофільську орієнтації, автор намагався показати, що Пантелеймон Куліш завжди залишався самим собою, патріотом України, а в основі його підходів лежала етика Бенедикта Спінози.

Безсумнівно, Щурат був глибоким (і головне – оригінальним) дослідником, а його студії, незважаючи на контроверсійність, не втратили значення до дня сьогоднішнього. У них вимальовувалася своя оригінальна схема розвитку філософської думки на українських землях, де ця думка розглядалася в річищі європейської культурно-філософської традиції.

Щурат не створив синтетичної праці з історії української філософії. Що стало на заваді цьому, можна лише гадати – чи його зайнятість педагогічними справами, чи якісь інші причини. Але створення подібної праці було на часі. Таку синтетичну працю запропонував молодший сучасник Щурата, Дмитро Чижевський.

Звісно, історія не визнає умовного способу. Але якби Щурат створив синтетичну працю з історії філософської думки в Україні, розвиток історико-філософських студій у нас міг піти дещо іншим шляхом. Адже підходи Щурата принципово відрізнялися від підходів Чижевського.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. окремі аспекти розвитку української філософської думки розглядалися у творах літературознавчого характеру. Це бачимо в синтезах історії української літератури Михайла Грушевського та Михайла Возняка. Цим питанням увагу приділяв Іван Франко. Чимало його студій, у т.ч. докторські дисертації, були присвячені релігійно-філософським творам, які поширювалися в Україні в епоху Середньовіччя. Це – апокрифічна література, пам'ятки полемічного письменства, перекладні твори тощо. Варто відзначити й такого літературознавця, як Микола Сумцов. Працюючи над історією української літератури XVII ст., він написав монографічні дослідження про українських релігійних письменників Іоникія Галятовського, Інокентія Гізеля, Івана Вишенського, Лазаря Барановича. На основі цих матеріалів уже за радянських часів була опублікована його «Історія української філософської думки». З'явилося кілька розвідок, присвячених Сковороді та його поглядам, зокрема монографія Дмитра Багалія.

Отже, на початку XX ст. був зібраний відповідний історико-філософський матеріал, відбулося його часткове осмислення. Це заклало основу для створення синтетичної праці з історії філософії в Україні.

Схема історії філософської думки на українських землях Дмитра Чижевського

Першу синтетичну працю з історії філософії на українських землях запропонував Дмитро Чижевський (1894-1977). Саме вона протягом тривалого часу визначала і продовжує визначати основні підходи до вивчення проблем розвитку української філософії. Щоб зрозуміти цю працю, її особливості, варто звернутися до характеристики її автора.

Чижевський належить до видатних славістів XX ст., твори якого публікувалися як слов'янськими, так і німецькою, англійською та французькою мовами. Учений поєднував славістичні студії зі студіями філософськими. Частина робіт Чижевського присвячена історії філософської думки слов'янських народів. Вчений навіть хотів створити синтетичну працю про історію слов'янської філософії. Проте не реалізував цей задум. Він ніби знаходився на перетині трьох культур – української, російської та німецької. Виявляв інтерес до культур чеської та словацької. Такі його інтереси переважно обумовлювалися обставинами життя вченого, яке мало стосунок до України, Росії, Німеччини й Чехії.

Майбутній вчений та філософ народився в місті Олександрія Херсонської губернії (зараз Кіровоградська область України) у дворянській родині. Чижевські спілкувалися російською мовою, хоча з повагою ставилися до української культури. У їхній домашній бібліотеці знаходилися українські книжки, зокрема нецензуроване видання «Кобзаря». Звісно, тодішня школа прилучала молодого Чижевського до

культури російської. З автентичною українською культурою йому вдалося познайомитися в сільській місцевості. Щороку Чижевські проводили літні місяці у своєму невеликому маєтку в селі Секретарівка біля Олександрії, де хлопець спілкувався з селянами та їхніми дітьми. Там він із захопленням слухав народні оповіді про нечисту силу. Звідси його посилений інтерес до містики. У зрілому віці Чижевський чимало уваги приділяв творчості Сковороди, вбачаючи в ній чимало містичних моментів. Також у полі його зору була творчість Гоголя та німецьких містиків, передусім Якова Беме.

У 1911-1913 рр. Чижевський навчався в Петербурзькому університеті на фізико-математичному факультеті. Саме в цей час він «став українцем», демонстративно перейшовши в листуванні й особистому спілкуванні на українську мову. Щоправда, це був, радше, крок політичний, яким майбутній філософ виразив протест проти рішення Державної думи щодо заборони викладання в народних школах українською мовою.

Клімат Петербурга виявився несприятливим для Чижевського. Це стало однією з причин того, що в 1913 р. він перевівся до Київського університету (офіційна назва – Імператорський університет Святого Володимира). Хоча цей університет знаходився на українських теренах, він із самого початку створювався як оплот російськості. Таким і залишався до кінця існування імперії Романових.

Переведення до Київського університету збіглося в Чижевського зі зміною наукових інтересів: замість природничих наук він починає студіювати науки гуманітарні, виявляє інтерес до філософії. У Київському університеті відвідує філософський семінар Василя Зеньківського. Останній звернув увагу Чижевського на творчість Сковороди, Юркевича, Гоголя та Достоєвського. Надалі ці філософи й письменники опиняються в центрі зацікавлень вченого. Також Чижевський слухав курс філософії Олексія Гілярова – одного з найвизначніших російських філософів того часу, який намагався примирити «істини розуму» з «істинами серця». У майбутньому Чижевський теж цікавитиметься такою проблематикою, вестиме мову про «філософію серця» як засадничий момент української філософської думки.

Говорячи про вплив Зеньківського та Гілярова на Чижевського, варто мати на увазі, що ці мислителі представляли російську філософську традицію. Щодо Чижевського, то в плані філософському він залишався русофілом. І це русофільство далося взнаки у його дослідженнях з історії української філософії.

Русофільські симпатії знайшли вияв і в його політичній діяльності. У 1913 р. Чижевський вступив у Російську соціал-демократичну робітничу партію (меншовиків). Був нею делегований до Центральної Ради – вищого представницького органу Української Народної Республіки. У 1918 р. як її член (серед небагатьох!) голосував проти проголошення незалежності України. Через цей факт деякі українські діячі сприймали Чижевського з осторогою. А він, навіть перебуваючи на еміграції в Чехії серед національно орієнтованих українців, так і не став учасником українського національного руху, воліючи залишатися нейтральним науковцем. Хоча, звісно, цей нейтралітет був відносним.

У 1921 р. Чижевський, вважаючи, що більшовицька диктатура в майбутньому буде посилюватися, разом зі своєю дружиною Лідією Маршак, яка походила з єврейської купецької родини і була його товаришем по партії, емігрував до Німеччини. Німеччина стала для Чижевського «другою батьківщиною». Тут він здобув ґрунтовну філософську освіту. Спочатку в Гейдельберзі слухав лекції німецького філософа-екзистенціаліста Карла Ясперса. У 1922 р. переїхав у Фрайбург і почав студіювати в Едмунда Гуссерля. Останній звернув увагу на Чижевського й виділяв серед своїх учнів, характеризуючи його як «непересічну особистість». Окрім того, Чижевський слухав лекції інших відомих німецьких філософів, зокрема Мартіна Гайдеґґера.

Важливим етапом у житті Чижевського став празький період (1924-1932 рр.). У Празі він працював в Українському вільному педагогічному інституті ім. М. Дра-

гоманова, читаючи там філософські дисципліни. Водночас викладав філософію в Українському вільному університеті, де в 1929 р. захистив дисертацію «Гегель і французька революція». Спілкуючись з українськими культурними й громадськими діячами, що перебували на еміграції, а також українськими студентами, Чижевський зацікавився українською проблематикою. 1926 р. видав у Празі роботу «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання», за яку вчена рада Українського вільного педагогічного інституту надала йому звання професора. Наступного, 1927 р., написав «Нариси з історії філософії на Україні». Проте цей рукопис загинув. Лише в 1929-1930 рр. Чижевський відновив «Нариси…», а в 1931 р. їх опублікував.

Він не вважав зазначену роботу вагомим науковим дослідженням. Ця праця, писав вчений, «постала як плід часів мого дозвілля…, історія філософії на Україні не є головною темою моїх студій…, тому той матеріал, який я подаю, не може вважатися завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки – скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалась україністикою. Лише згадка про Сковороду є резюме значно більшої спеціальної моєї праці». Також, відзначав автор, деяким особам (Феофану Прокоповичу, Данилу Велланському, Сильвестру Гогоцькому) він не приділив належної уваги.

Але саме ця «незавершена» робота Чижевського викликала найбільший інтерес. Вона неодноразово перевидавалася. До неї зверталися й звертаються дослідники української філософії. Навіть у радянській Україні, де Чижевський був під забороною як «український буржуазний націоналіст», про цю роботу знали і вона інспірувала історико-філософські дослідження.

У празький період Чижевський виявляє посилений інтерес до творчості Сковороди. Результатом цих зацікавлень стала його монографія «Філософія Г. Сковороди», видана в 1934 р. у Варшаві. У ній він звернув увагу на паралелі між Сковородою та німецькими містиками. У низці своїх робіт вчений вказував на вплив Ангеліуса Сілезіуса та Валентина Вайгеля, які належали до представників німецького містицизму, на українського мислителя.

На II українському науковому з’їзді, що відбувся в Празі в 1932 р., вчений виступив із шістьма доповідями, чотири з яких стосувалися історії української філософії – «Праця українців у галузі філософії», «Завдання історії української філософії», «До етики Сковороди», «До джерел української філософії XVII-XVIII ст.»

Із 1932 р. вчений працював в університеті міста Галле. Тут захистив докторську дисертацію «Гегель у Росії» й видав відповідну монографію, написав низку праць, присвячених окремим постатям чеської та словацької філософії. В архівах Галле Чижевський знайшов латиномовні твори українських авторів, зокрема латинські поезії Прокоповича. Правда, опрацювання й осмислення цих творів не стало для нього пріоритетною ділянкою в дослідницькій роботі. Працюючи в університеті Галле, Чижевський визначив для себе напрямок досліджень, який назвав «германославістика». Предметом його студій став вплив німецької культури (передусім філософії) на культури слов’янські. Проте з початком Другої світової війни вчений свідомо перестає публікувати роботи з «германославістики», оскільки це могло трактуватися як намагання обґрунтувати претензії гітлерівської Німеччини на слов’янські землі.

У післявоєнний період Чижевський жив і працював деякий час у Західній Німеччині в Марбурзі (1945-1949). Це були складні для нього часи. Та він не покидав наукової праці. Написав низку робіт зі славістики, передусім русистики, продовжив студії над історією російської філософської думки. Так, його цікавили філософські погляди Достоєвського та Чаадаєва.

Наступний період у житті Чижевського – це час, коли він жив у Сполучених Штатах Америки і працював на кафедрі славістики в Гарвардському університеті (1949-1956). Значна частина його праць цього періоду стосувалася русистики. Вчений написав низку робіт про Гоголя, серед них були й такі, у яких розглядалися суспільно-філософські погляди письменника.

У Сполучених Штатах, незважаючи на високий рівень життя, Чижевський відчував себе не дуже комфортно. Його тягнуло в Німеччину, інтелектуальна атмосфера якої йому більше подобалася. У 1956 р. повертається в Західну Німеччину до Гейдельберґа. Завдяки допомозі свого приятеля, декана філософського факультету місцевого університету Ганса-Ґеорга Гадаммера, отримав запрошення на щойно засновану кафедру славістики. До самої смерті Чижевський працював у Гейдельберзькому університеті. Здійснюючи дослідження переважно у сфері літературознавства, приділяв увагу й питанням історії філософії. У гейдельберзький період ним були написані роботи «Свята Русь. Історія російської думки 10-17 ст.», «Росія між Сходом і Заходом. Історія російської думки 18-20 століть», «Сковорода. Поет. Містик. Мислитель» тощо.

Як бачимо, Чижевський дистанціювався від «української справи». У цьому він помітно відрізнявся від Щурата. З одного боку, це ніби було добре. Дослідник міг уникнути непотрібної національної заангажованості, більш об'єктивно глянути на філософські процеси в Україні. Але, з іншого, таке дистанціювання, підсилене проросійськими та пронімецькими симпатіями, вело до недооцінки деяких явищ української культури, а то й до тенденційного їх осмислення.

Учений трактував історію слов'янської філософської думки, в т.ч. української, у дусі німецької класичної філософії. Це простежується у вступі до його «Нарисів…». Коли писалася робота, Чижевський ще виношував план створити загальний огляд історії слов'янської філософії. Тому вступ мав більш загальний характер і стосувався не лише української філософії, а й філософської думки слов'янських народів загалом.

Чижевський вважав, ніби існує «генеральна» лінія філософського розвитку, котру трактував як «процес збільшення кількости вірних тверджень та спростування і відкидання невірних». Ця лінія в різні епохи «проходить через ріжні країни, через ріжні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз». У цих міркуваннях не складно помітити прогресивістський погляд на історію культури, представлений, зокрема, Георгом Вільгельмом Фрідріхом Гегелем. Згідно з цим поглядом, існує єдине людство, яке розвивається в одному напрямку. Правда, воно складається з окремих націй. На якомусь етапі одна нація може виступати в ролі лідера, в інший час – інша. Це стосується й філософії. При цьому саме в філософії відкриваються «глибини національного духу».

Вчений невисоко оцінює філософський спадок слов`янських народів. «Коли ми говоримо, – пише він, – що лінія філософічного розвитку переходить із країни до країни, то це твердження не торкалося ані України, ані інших слав'янських народів, бо ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ» – чи то українець, чи то представник якоїсь іншої слав'янської нації – утворив синтезу світового значіння. «Світового значіння», себто яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку в світовому масштабі». Чижевський вважав, що слов`янська філософська думка знаходиться на початковому етапі: «…в межах національних у слав'ян і досі поруч з чистими теоретиками можуть бути поставлені мисленники, які тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософічної обробки. Так починався розвиток у більшості народів старого і нового часу».

Чижевський дотримувався думки, що національне обличчя філософії того чи іншого народу повною мірою виявляється лише у філософських системах великих мислителів. Слов'янські ж нації в плані філософському ще не розкрилися. «…ми знаходимось, – писав він, – в досить скрутному становищі, коли захочемо схарактеризувати українську філософічну думку, бо ми можемо з певністю сказати, що маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософічній творчості українських мисленників майбутнього. Власне, так само стоїть справа і в інших слав'ян. Ані релігійна філософія у росіян, ані «месіа-

нізм» у поляків теж не досягли такого рівня, щоб можна було говорити про світове їх значіння». Зрештою, робив висновок учений, «слав'янській… філософії треба ще чекати на свого «великого філософа». Тоді те оригінальне, що, може, є в зародку в творах дотеперішніх слав'янських мисленників, виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духа, не лише перед усім світом, а й перед народом самим».

Отже, незважаючи на загалом негативну оцінку філософської думки слов`янських народів, Чижевський вважав, що вона має майбутнє і настане час, коли в слов'ян з'являться свої «великі філософи», а лінія філософського розвитку буде проходити через ці народи.

Щодо схеми розвитку української філософії Чижевського, то вона, якщо відкинути деякі нюанси, зводиться до такого. Початком філософствування в Україні вчений вважає часи Київської Русі, коли було прийнято християнство. Тепер ця думка стала майже «аксіомою» і практично не піддається сумніву. Після прийняття християнства русичі мали змогу ознайомитися з філософськими творами, котрі переважно приходили з Візантії й були неоплатонівськими за своїм характером. Чижевський навіть присвятив окремі студії цьому питанню.

Є в нього й студії, присвячені поширенню західноєвропейської філософії на українських землях у XV-XVIII ст., поглядам Івана Вишенського, процесам, що відбувалися в українській культурі XVII ст. Однак, вважав учений, ні в часи Київській Русі, ні в пізніші періоди говорити про оригінальну філософію на українських землях не варто. Аж до XVIII ст. в Україні маємо не філософію, а «навчання філософії». Першим українським «повноцінним» і оригінальним філософом був Сковорода. Вивченню його творчості Чижевський приділив багато уваги, вважаючи Сковороду найбільшою і найхарактернішою постаттю української духовної історії. Цьому філософу Чижевський приділив найбільше уваги в «Нарисах…», а також, як зазначалося, написав спеціальну монографію про нього.

Сковорода, на думку вченого, перший і один з найвизначніших представників «філософії серця», яка є ніби «центральною» в українській філософській думці. Чільними її представниками Чижевський також вважав Миколу Гоголя та Памфіла Юркевича. Цим мислителям у «Нарисах…» присвячено окремі розділи, які майже співмірні розділу про Сковороду. Також до числа представників «філософії серця» Чижевський зараховував Тараса Шевченка й Пантелеймона Куліша. Був схильний представляти їх (особливо Куліша) як мислителів і написав кілька статей, де аналізував їхні погляди.

Разом з тим Чижевський приділяв велику увагу адептам німецької класичної філософії, які або діяли в Україні, або походили звідси. Цьому питанню в «Нарисах…» відводився окремий розділ, про це йшлося і в деяких статтях вченого. Розглядаючи впливи німецької класичної філософії в Україні, Чижевський переважно акцентував увагу на тих професійних філософах, які працювали у вищих навчальних закладах Російської імперії. І водночас ігнорував філософську думку в Львівському й Чернівецькому університетах. Винятком був хіба що Петро Лодій, та й то, певно, через те, що в другій половині свого життя цей філософ опинився в Росії і видав тут деякі твори філософського характеру. Таке ігнорування Чижевським філософії в західноукраїнських університетах видається дивним і нелогічним. Адже ця філософія дуже добре вписувалася в контекст «германославістичних» студій вченого. Очевидно, в цьому ігноруванні спрацювали великоросійські імперські стереотипи, згідно з якими Галичина, Буковина й Закарпаття трактувалися як «чужі».

Схема історії філософії на українських землях, запропонована Чижевським, мала низку «білих плям». Поза полем його зору опинилася філософська думка в Києво-Могилянській академії. Правда, у той час, коли Чижевський писав свої «Нариси…», вона була маловідомою, а джерела, які давали змогу її вивчати, переважно знаходилися в архівах і практично не використовувалися науковцями. Також у

той час зберігався стереотип, відповідно до якого філософія києво-могилянців є схоластичною, «мертвою» і не заслуговує на увагу. Правда, тут варто мати на увазі й те, що симпатії вченого були не на боці релігійного «раціоналізму», а містики. Та треба віддати належне Чижевському: він виявляв інтерес до філософії києво-могилянців. Його цікавили філософські погляди Прокоповича. Можливо, якби вчений продовжив свої дослідження в галузі історії української філософії, то йому б вдалося «закрити» цю прогалину.

Дещо дискусійними видаються міркування Чижевського щодо «філософії серця», котру він представляє як «сутнісний» і «головний» напрямок української філософії. Усе, що виходило за межі цієї філософії, його мало цікавило. Дискусійним видається й намагання представити Гоголя як одного з репрезентантів «філософії серця» на рівні з професійними філософами.

Ще одним «вузьким місцем» схеми Чижевського було те, що він вів мову переважно про процеси, що відбувалися на землях «російської» України. Галичина, Буковина, Закарпаття, як зазначалося, випали з його поля зору. Читаючи «Нариси…», переконуємося, що філософської думки на цих землях майже не було.

Наприклад, вчений чимало приділив уваги постаті німецького філософа Йогана Баптиста Шада, який кілька років викладав філософію в новозаснованому Харківському університеті. Навіть зараз у підручниках з історії української філософії Шад фігурує як один з її представників. Хоча за походженням він був німцем, представляв німецьку філософську традицію, для філософствування використовував латинську й німецьку мови. Водночас ні в «Нарисах…» Чижевського, ні в сучасних підручниках історії української філософії нічого не говориться про видатного філософа-просвітника, сучасника Шада, Гуго Коллонтая, який народився в Україні, певний час жив тут, був одним з організаторів Кременецького ліцею – предтечі Київського університету.

Чижевський, як говорилося, не вважав «Нариси…» фундаментальною роботою. На його думку, це лише початок, який повинен мати продовження. Проте дослідники історії української філософії, використовуючи «Нариси…» й, відповідно, схему Чижевського, не завжди це враховували.

«Нариси…» були доведені до кінця XIX ст. Двадцяте століття Чижевський не зачепив. Правда, учений цікавився процесами, що відбувалися в суспільно-філософській думці України XX ст., а також окремими постатями. Серед них на одне з перших місць ставив В'ячеслава Липинського, зазначаючи, що цей мислитель «дає систему філософічно угрунтованої політики» і для нього «політика є виявом вічних, глибоких тенденцій та законів історичного процесу взагалі». Погляди Липинського, вважав Чижевський, заслуговують на окреме монографічне дослідження.

Цікавився він і поглядами Володимира Вернадського. Хоча останнього вважають представником російської науки, за походженням він був українцем, зробив чимало для розбудови українських наукових інституцій, зрештою, в його поглядах зустрічаємо вияв українського світосприйняття. Цьому вченому Чижевський присвятив окрему статтю.

Незважаючи на велике значення праць Чижевського для розвитку історії філософії України як наукової дисципліни, запропонована ним схема та концептуальні підходи були далеко не бездоганні. По-перше, Чижевський утвердив думку про меншовартість української філософії. Він вважав, що українські землі не дали великого філософа і що через ці землі ніколи не проходила основна лінія філософського розвитку. По-друге, історію філософської думки в Україні, зокрема у своїх «Нарисах…», Чижевський подав у препарованому вигляді. Ним була проігнорована філософія на українських землях у часи античності, не особливо зверталася увага на період культурного піднесення наприкінці XVI – першій половині XVII ст., а також, як зазначалося, з його поля зору випали діяльність Києво-Могилянської академії і ті мислителі XIX ст., які жили й працювали на західноукраїнських землях.

Історико-філософські дослідження в другій половині XX ст.: дискусія-діалог вчених української діаспори та радянської України

Період після Другої світової війни позначився новими тенденціями в розвитку української суспільної та філософської думки, що було пов'язано, зокрема, з політичними змінами. Це стосувалося й досліджень у сфері історії філософії України. У цей час майже всі українські землі опинилися в складі Радянського Союзу. Друга світова війна призвела до нової хвилі української еміграції в країни Заходу. Переважно це були політичні емігранти, які пройшли горнило складної боротьби.

В українських емігрантських колах, у межах створюваних ними інституцій, здійснювалися певні філософські дослідження на професійному рівні. Філософськими питаннями займалися Олександр Кульчицький, Іван Мірчук, Тарас Закидальський, Володимир Янів, Степан Ярмусь, інші дослідники. Деякими з них були написані статті про українську філософію до «Енциклопедії українознавства».

Схема її розвитку, представлена у статтях цього видання, мало чим відрізнялася від схеми Чижевського. Були перевидані в 1983 р. Українським вільним університетом у Мюнхені його «Нариси з історії філософії на Україні», які стали настільною книгою для дослідників української філософії в діаспорі.

У статті «Філософія» в «Енциклопедії українознавства» «рисами української збірної ментальности, що знайшли свій вираз у філософських дослідах і шуканнях», називалися «переважання емоційних елементів над раціональними»; «прагнення до синтезу та гармонії..., у висліді чого майже не заступлені серед українців крайні і чіткі філософські системи»; тяжіння до «синкретичної думки і пізнання». Для «українського способу думання» характерною оголошувалася «релігійна настанова», «шукання Бога», «вартостей віри як такої». Стверджувалася думка, що «філософське мислення і шукання відповідей на основні життєві питання були притаманні українському народові здавна... Серед українців на загал знаходимо мало «чистих» філософів, зате філософське мислення прикметне для багатьох письменників, митців, істориків, суспільних теоретиків».

Не складно в наведених міркуваннях помітити основні тези Чижевського. Правда, останній акцентував увагу на «чистих» філософах. Автори ж цієї статті дають зрозуміти, що «філософське мислення» українців варто шукати також у творах людей, які не належали до професійних філософів, проте заявили про себе на полі культурному. Такий підхід заслуговував на увагу. Інша річ, наскільки і як він був реалізований.

Автори статті «Філософія» не звертали, як і Чижевський, увагу на філософську думку Київської Русі, констатуючи лише той факт, що вона знаходилася під впливом християнського неоплатонізму, представленому в творах східних отців церкви. Філософія як галузь знань, на їхню думку, з'являється «щойно з розвитком інституційної вищої освіти в 16-17 ст. і то під впливом західних філософських ідей». Велика увага приділялася особі Сковороди, котрий вважався одним із найвидатніших українських мислителів.

Діаспорні вчені, як, зрештою, і Чижевський, у дослідженнях української філософії були зорієнтовані на Захід, прагнули довести, що українська культура й філософія тісно пов'язані з культурою Західної Європи. У згаданій статті «Філософія» філософська думка України до кінця XV ст. розглядається як запозичення з творів отців церкви, як «мислення, далеке від сучасної йому в Західній Європі спекулятивної схоластики». Правда, філософія в братських школах та Києво-Могилянській академії характеризуються уже як переспів курсів, читаних у єзуїтських колегіях. Погляди Сковороди розглядаються як продукт впливу «німецьких університетських міст», а розвиток філософської думки України XIX ст., з погляду авторів статті, відбувався

під впливом німецької класичної філософії. Самостійним філософом України XIX ст. вважався лише Юркевич.

Дослідники української філософії в діаспорі, прийнявши концепцію «філософії серця» Чижевського, зосереджували увагу на дослідженні спадку представників цієї філософії, передусім Сковороди та Юркевича. Так, спеціальні праці, присвячені Сковороді, були в Мірчука, Закидальського та інших. У них робився акцент на містичних та релігійних моментах у творчості філософа, зверталася увага на західні впливи. До творчості Юркевича звертався Ярмусь, який переклав і видав твори філософа українською мовою.

Були спроби проінтерпретувати у філософському плані творчий спадок видатних українських письменників, передусім Шевченка. Загалом тут не було нічого нового. Цим раніше займалися Чижевський, Степан Балей та інші. В українській діаспорі післявоєнного періоду в осмисленні творчості Шевченка був зроблений акцент на його релігійності.

Характеризуючи дослідження історії філософської думки в українській діаспорі, можемо констатувати, що в післявоєнний період тут не було запропоновано чогось принципово нового порівняно з напрацюваннями Чижевського. Здійснювані студії можна розглядати як продовження тих тез, думок, які свого часу ним були представлені в «Нарисах з історії філософії на Україні».

Для діаспорних студій притаманна була й певна ідеологічна (антирадянська й антикомуністична) тенденційність, що в контексті наявних тоді політичних реалій видавалося цілком зрозумілим. Вказана тенденційність виявлялася в намаганні представити українську філософську думку як ідеалістичну та релігійну, а також як таку, що знаходилася під впливом Заходу.

Незважаючи на скромні здобутки української діаспори в дослідженні історії української філософії в післявоєнний період, ці студії, з одного боку, продовжили традиції досліджень, що були започатковані в 20-30-х рр. XX ст.; з іншого, стали серйозним стимулом для студій над українською філософією в радянській Україні.

Ситуація з цими студіями була непростою. У 20-х рр., у період «українізації», були зроблені спроби розпочати широкомасштабні дослідження з історії української філософії. Це якраз робилося тоді, коли цими питаннями в Празі зайнявся Чижевський. Не без того, що паралельне зацікавлення дослідженням української філософської думки в радянській Україні стало «відповіддю» на дослідження Чижевського. Адже радянські служби уважно стежили за тим, що відбувалося за кордоном в емігрантських середовищах, і намагалися оперативно реагувати.

У 1926-1927 рр. в Харкові вийшла «Історія української філософської думки» Сумцова. Там само, в Інституті марксизму, були визначені такі теми для досліджень з історії філософії в Україні – передбачалося створити її концепцію історії, вивчити джерела, а також розглянути проблему національної філософії взагалі та української зокрема. Для написання цієї історії були визначені періоди – «Філософія середньовіччя на Україні», «Філософія в Києво-Могилянській академії», «Філософські погляди декабристів на Україні», «Філософські погляди мефодіївців», «Філософські погляди Шевченка, Франка, Костомарова», «Філософський матеріалізм на Україні до Жовтня», «Філософсько-марксистська діяльність на Україні за роки після Жовтня». Проте ця амбітна програма так і не була реалізована.

Геноцид українського народу в 1932-1933 рр., погром української культури та українських культурних, у т.ч. й філософських інституцій, а пізніше лихоліття Другої світової війни практично зробили неможливим існування, принаймні на професійному рівні, української філософської думки й досліджень у галузі історії української філософії.

Ситуація починає дещо змінюватися в післявоєнний період, коли Радянський Союз пішов на певне зближення із Заходом. У такій ситуації в радянських ідеологів виникла потреба «дати відсіч» напрацюванням вчених української діаспори.

З'являється не лише низка робіт, де критикувалися «буржуазно-націоналістичні фальсифікатори», а й пропонувалася продукція, що мала стати альтернативою для культурної продукції діаспори. Так, у 1959-1964 рр. вийшло перше, а в 1977-1985 рр. друге видання «Української радянської енциклопедії». У певному сенсі це була відповідь на видання діаспорної «Енциклопедії українознавства», яка побачила світ у 1955-1984 рр. Подібних прикладів можна навести чимало. Стосувалися вони й студій у сфері історії української філософії.

У 1987 р., на початковій стадії так званої «перебудови», в київському видавництві «Наукова думка» побачила світ колективна робота «Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки». Ця праця готувалася раніше, ще в період «застою», як ідеологічне замовлення, і показувала, за якими напрямками радянські науковці здійснювали критику дослідників української діаспори. Там читаємо: «Вже в «Нарисі філософії на Україні» (Київ, 1966) на величезному історичному матеріалі було досліджено генезис матеріалістичного напрямку в філософській думці українського народу, показано, що її розвиток протягом віків відбувався через боротьбу матеріалізму й ідеалізму, і тим самим спростовано спроби буржуазно-націоналістичних авторів звести все багатство розвитку філософської думки українського народу до ідеалізму. В названій праці, де вперше висвітлювався на основі марксистської методології розвиток філософії на Україні від найдавніших часів до сьогодення, були зведені в одне ціле, осмислені й підсумовані всі попередні розрізнені дослідження в цій галузі. Внаслідок цього філософська думка на Україні репрезентована як цілісна система наукового знання, в якій стали особливо помітні і менш досліджені проблеми і періоди. Це дало змогу зосередити переважно увагу на їх вивченні. За роки, що минули після видання «Нарису», зроблено чимало для вивчення тих періодів, що раніше не дістали широкого висвітлення в марксистській літературі, зокрема філософської спадщини Києво-Могилянської академії, братських шкіл, Острозького культурного центру, філософської думки доби Київської Русі. Значна увага була приділена вивченню ідей Реформації, гуманізму, бароко в духовній культурі України».

Згадані «Нариси філософії на Україні» справді подали схему розвитку філософської думки на українських землях, яка базувалася на інших методологічних засадах, ніж схема Чижевського. Показово: навіть назва згадуваної роботи майже збігласл з назвою «Нарисів з історії філософії на Україні». Це, а також інші дослідження, робилися як свідоме протиставлення напрацюванням Чижевського. Протиборство з Чижевським послужило «ідеологічною індульгенцією» для радянських дослідників. Їхню діяльність можна було трактувати як таку, що мала на меті «дати відсіч» поглядам цього автора та інших «буржуазно-націоналістичних фальсифікаторів». Акцент робився на тому, щоб відшукати матеріалістичні тенденції в розвитку філософської думки України, розглянути й належним чином представити філософію Київської Русі, Ренесансу, Реформації на українських землях, братств, Острозького культурного центру й Києво-Могилянської академії. Як відомо, ці сюжети ігнорувалися Чижевським.

У середині 60-х рр. XX ст. в Інституті філософії АН УРСР вдалося створити дослідницький осередок, який зайнявся перекладом з латинської мови лекцій професорів Києво-Могилянської академії. Наслідком цієї праці стала публікація творів Феофана Прокоповича, Георгія Кониського, Стефана Яворського, Стефана Калиновського, Сильвестра Кулябки, Мануйла Козачинського, Інокентія Гізеля, Йосипа Кононовича-Горбацького. Були видані деякі праці українських мислителів кінця XVI – початку XVII ст. Результати цих досліджень постійно оприлюднювалися на сторінках журналу «Філософська думка», який навіть мав спеціальний розділ «Філософія в Києво-Могилянській академії».

Ця робота переважно здійснювалася Валерією Нічик та її учнями (Марією Кашубою, Володимиром Литвиновим, Ігорем Захарою, Ярославою Стратій, Іваном

Паславським та ін.). Окрім публікацій першоджерел, ними була підготовлена й видана низка монографічних досліджень, у яких висвітлювалися питання розвитку філософської думки в Україні в XVI-XVIII ст.

Говорячи про цю велику дослідницьку працю, варто мати на увазі низку аспектів. Нічик та її учні мусили долати негативні стереотипи щодо Києво-Могилянської академії, які встановилися в українській суспільній думці наприкінці XIX – на початку XX ст. Цей навчальний заклад, здебільшого, трактували як осередок «непотрібної вчености». Негативне ставлення до академії передалося й радянським вченим. До того ж філософія професорів цього навчального закладу була ідеалістичною й мала релігійний характер. Тому її вивчення в системі координат радянської ідеології не виглядало як потрібне й актуальне. Зрозуміло, Нічик та її учні мусили йти на компроміси. Однак те, що вони зробили в непростих умовах епохи «застою», коли здійснювався тиск на українську інтелігенцію, видається науковим подвигом.

Поряд із дослідженням української філософії XVI-XVIII ст., вчені радянської України починають звертати увагу на філософську культуру Давньої Русі. Дослідження в цьому напрямку активізувалися в 80-их рр. XX ст. З одного боку, це ніби була «відповідь» Чижевському та його послідовникам. Проте були й інші «ідеологічні причини». У 1988 р. виповнювалося 1000 років з часу хрещення Київської Русі. Радянське керівництво вважало, що необхідно здійснити низку заходів, котрі б знизили ефект від святкування релігійного ювілею. Як альтернативу йому був запропонований вигаданий ювілей 1500-ліття з часу заснування Києва. Під цей ювілей була підготовлена й випущена книга «Філософська думка в Києві», де, зокрема, приділялася увага й давньоруському періоду.

У той час у Радянському Союзі дослідження історії, культури Давньої Русі було переважно прерогативою російських вчених. Тепер це дозволялося робити в більш широких масштабах вченим України. Результатом їхніх досліджень давньоруської філософії стали монографії Вілена Горського, Станіслава Бондаря, наукові публікації в спеціальних збірниках.

Серед персоналій «давнього періоду» дослідники з радянської України переважно звертали увагу на дві особи – Вишенського та Сковороду. Звісно, ні перший, ні другий не були матеріалістами, щобільше – твори цих письменників свідчили про їхню релігійність та схильність до містицизму. Але в радянського керівництва були причини для того, щоб сприяти дослідженню творчості цих авторів (щоправда, у певному напрямку).

Вишенський виступав проти Берестейської унії і вже через те розглядався як «прогресивний мислитель». Тим більше, що діаспорні дослідники ставилися до нього негативно. В «Енциклопедії українознавства» він трактувався як «антинауковий полеміст». У радянській Україні з'явилося кілька перевидань творів Вишенського, були опубліковані статті і навіть монографічні дослідження, в яких з літературознавчих позицій давалася характеристика творчості письменника. Були спроби подати його як мислителя чи навіть як філософа. При цьому постать Вишенського прив'язувалася до постаті Сковороди. З'явилося монографічне дослідження (автор Андрій Пашук), де була здійснена спроба проінтерпретувати твори Вишенського у філософському плані.

Щодо Сковороди, то про нього було написано й видано набагато більше робіт. Справа не лише в тому, що для української культури Сковорода став «канонічним філософом», навіть символом філософії. Сковороді присвятили багато уваги Чижевський та деякі діаспорні дослідники. Вони запропонували свій образ мислителя, який не задовольняв радянських ідеологів. Йшлося про те, щоб створити образ «радянського» Сковороди, такого собі «селянського філософа» й антиклерикала. Показовою стала радянська іконографія мислителя. На картинах він зображувався в селянській свитці, іноді в оточенні селян, на фоні сільських пейзажів. На «селянські» й «антиклерикальні» моменти зверталася увага в публікаціях про філософа.

Якщо в радянській Україні спробували репрезентувати «свого» філософа Сковороду, то інших представників «філософії серця», про які вів мову Чижевський, переважно проігнорували. Гоголя розглядали як «прогресивного російського письменника», і вже через те недоцільно було трактувати його як «українського філософа». Окрім того, гоголівські тексти, котрі можна розглядати як філософські (передусім «Вибрані місця з переписки з друзями»), вважалися «реакційними». Не надавався до представлення як «прогресивний філософ» Юркевич, котрий був вихованцем Київської духовної академії й репрезентував ідеалістичну лінію в філософії. Тим паче, що за життя він зазнав критики з боку «прогресивної російської громадськості», вважався представником попівщини та реакціонером. До реакціонерів зараховувався й Куліш, якого часто в радянській літературі свідомо протиставляли «прогресивному» Шевченку.

Розвиток філософської думки на українських землях у XIX ст., на думку радянських авторів, характеризувався «зміцненням матеріалістичних традицій, посиленням боротьби проти ідеалізму і релігії, зародженням і розвитком революційно-демократичної ідеології, початком поширення марксистських ідей». Увага зосереджувалася на постатях, котрі характеризувалися як «революційні демократи». Це – Шевченко, Франко, Леся Українка. Хоча велася мова й про інших «прогресивних» авторів – Драгоманова, Мирного, Павлика, Максимовича. У 50-60-х рр. XX ст. вийшла низка монографій, присвячених цим діячам. Правда, в період «застою» студії в цьому напрямку були згорнуті. Цікаво, що монографічні дослідження про філософські та суспільно-політичні погляди Шевченка, написані М. Новиковим та І. Назаренком, вийшли російською мовою в Москві й були удостоєні найвищої в Радянському Союзі Ленінської премії. Таким чином «філософія» Шевченка репрезентувалася на всесоюзному рівні. У роботах про «прогресивних діячів» XIX ст., котрі трактувалися як мислителі й філософи, акцент робився на їхній «революційності», а також «атеїзмі» й «матеріалізмі».

З'явилися також колективні дослідження, що мали на меті представити розвиток філософської думки в радянській Україні. Вони мали апологетичний характер. У них переважно йшлося про утвердження ідей марксизму-ленінізму в Україні, про «творчий розвиток» цього вчення і т. ін. При цьому автори намагалися обійти «слизькі теми», котрі стосувалися репресій проти філософів у радянській Україні в 30-х рр. XX ст. У цих роботах маємо нагромадження цитат із творів класиків марксизму-ленінізму і «важливих» партійних документів, перелік імен радянських філософів та їхніх здобутків. Про якийсь серйозний аналіз тут не йшлося.

Не оминали радянські автори й українську філософську та суспільно-політичну думку в діаспорі. Вона піддавалася критиці й характеризувалася не інакше, як «буржуазно-націоналістична». Серед найбільш критикованих авторів були Грушевський, Донцов, Чижевський, Лисяк-Рудницький.

Підсумком історико-філософських студій в радянській Україні, що здійснювалися в 60-80-х рр., став вихід у 1987 р. «Історії філософії на Україні». Паралельно з нею з'явилася згадувана монографія «Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки», яка стала ідеологічним виправданням і доповненням цього видання. «Історію...» планували видати в трьох томах. Однак вийшли лише два, які охоплювали дорадянський період. Підготовка третього тому затягнулася. Працівники Інституту філософії не поспішали писати про радянський період, виправдовуючи це тим, що його складно осмислювати. Чимось це нагадувало прихований саботаж. Стрімкий розвиток «перебудови» наприкінці 80-х рр. XX ст. зробив неактуальним матеріал третього тому. Він так і не вийшов. За спогадами Василя Лісового, Валерія Нічик, яка належала до провідних дослідників історії української філософії в радянській Україні, була рада, що цей том не побачив світу.

Хоча автори радянських видань з історії української філософії позиціонували себе як методологічних противників Чижевського, насправді їхня схема історії укра-

їнської філософії принципово не відрізнялася від схеми цього науковця. Тут можна погодитися з міркуваннями Горського: «Обидві вони, – писав він, маючи на увазі дослідницькі програми з історії української філософії в радянській Україні та діаспорі, – зрештою, є породженням світогляду епохи просвітництва, що, сформувавшись в Європі у XVIII ст., набув домінуючого значення за доби індустріального суспільства XIX ст. Згідно з усталеним для цієї епохи поглядом, історія людства розвивається як однолінійний процес, що відбувається в єдиному соціальному просторі і спрямовується з глибини віків до сучасності як вищої точки, що замикає вертикаль історичного прогресу. Найближчим генетичним джерелом як для однієї, так і для другої програми була гегелівська історіософія та історико-філософська концепція. Подальша конкретизація її здійснювалася на шляху пошуку тих людських спільностей, що реально визначають спрямованість прогресу. Такими спільностями, з погляду Д. Чижевського і тенденції, яку він репрезентує, є *нації*, на думку прихильників другої, марксистсько-ленінської програми – *класи*». Варто ще додати, що і для Чижевського, й для творців радянської схеми історії української філософії була притаманна певна русофільська тенденційність, що теж сприяло зближенню цих схем.

Заочна дискусія радянських дослідників з Чижевським (як, зрештою, й будь-яка дискусія у філософії) мала свої позитиви. Радянські вчені звернули увагу на деякі «прогалини» в схемі Чижевського й зайнялися дослідження філософських курсів професорів Києво-Могилянській академії. У колі їхнього зору також опинилася ренесансна й реформаційна думка на українських землях, ідейно-філософський спадок Київської Русі, погляди українських діячів XIX ст., марксистська філософська думка в Україні.

Зараз можна багато говорити про «методологічну неправильність» досліджень історії української філософії радянськими науковцями 60-80-х рр. XX ст., звертати увагу на ідеологічну заангажованість їхніх праць. Хоча їхні ідейні противники з діаспори були не менш заангажованими. Якщо для перших ідеологічним концептом був комунізм, то для других – націоналізм. У такій ситуації наука ставала «служницею ідеології».

Шлях до себе: спроби осмислення історії української філософії в часи незалежності

Час перших років існування України як незалежної держави, на відміну від «пізньорадянського» періоду, важко назвати плідним у плані досліджень джерел філософської думки України. На це були причини як загального, так і часткового, внутрішньогалузевого характеру. Економічні труднощі, руйнування старої, ще сформованої за радянських часів системи академічної науки, не сприяли подібним дослідженням, котрі вимагають систематичності й відповідних затрат. Можна також говорити й про нерозуміння новою українською владою потрібності філософських студій.

Незважаючи на ці проблеми, продовжувала свої дослідження Нічик, яка опублікувала роботи про Петра Могилу й міжкультурні зв'язки викладачів Києво-Могилянської академії. Її учні і далі досліджували філософську думку XVI-XVIII ст. Тут варто відзначити Литвинова, який переклав і опублікував низку текстів українських ренесансних авторів, а також дослідження, де інтерпретувалися ці тексти. Монографічні дослідження, присвячені філософській думці Київської Русі, видав Вілен Горський. Марат Вєрніков, який ще в радянські часи займався дослідженням Львівсько-Варшавської філософської школи, перевидав твори одного з її представників, українця Степана Балея й надрукував розвідки про нього. Продовжувалися дослідження філософського спадку Сковороди. З'явилися деякі роботи, іноді кон'юнктурного характеру, про «філософію української ідеї» та спроби проінтерпретувати погляди видатних українських діячів у контексті цієї «філософії».

Почалися дослідження тем, які не мали перспектив у радянські часи. Це вивчення спадку викладачів Київської духовної академії та Київського Імператорського університету Святого Володимира, що належали до ідеалістичного табору, поглядів Липинського, Донцова, Лисяка-Рудницького, Річинського, релігійного філософа Костельника, репресованих у 30-х рр. XX ст. українських мислителів.

Актуальним у той час стало руйнування марксистських методологічних підходів та пошук відповідних замінників. У таких умовах популярність набули погляди Чижевського, його схема. У перший же рік незалежності в Україні були перевидані «Нариси з історії філософії на Україні» Чижевського (1992), а на сторінках журналу «Філософська і соціологічна думка» та інших журналів публікувалися його роботи й матеріали про нього. У 2005 р. в Києві вийшов чотиритомник його філософських праць. Доступними стали діаспорні видання з історії української філософії, культури; деякі з них були перевидані. Набула популярності концепція «філософії серця» Чижевського. Про зорієнтованість на діаспорних вчених свідчить видання часописом «Хроніка-2000» двотомника «Україна: філософський спадок століть» (2000).

Історія української філософії почала відносно широко викладатися у вищих навчальних закладах. Закономірно, виникла потреба мати підручники, хрестоматії, іншу навчальну літературу з цього предмета. Одним із перших таких ґрунтовних підручників стала «Історія філософії України», створена під керівництвом М. Тарасенка та М. Русина (1994 р.). До її написання були залучені кращі науковці, що спеціалізувалися в цій галузі. У 2008 р. цей підручник був перевиданий з певними змінами під назвою «Історія української філософії».

Автори намагалися створити новий канон історії філософської думки України, який би поєднав напрацювання Чижевського, діаспорних та радянських дослідників. У першому розділі, написаного Василем Лісовим, пропонувалося здійснювати осмислення української філософії в контексті її національної культури. «…предметом дослідження в історії української філософії, – зазначалося там, – мають бути такі філософські ідеї, які за тими чи іншими ознаками можуть розглядатися як явище українського культурно-національного життя. Ці ознаки дуже різні: належність автора ідеї до даної нації-етносу, його національна свідомість, мова написання твору, зв’язок з національними культурними традиціями, значення твору в контексті українського національного культурного життя, праця в українських національно-культурних установах і т.д.»

Була запропонована така схема викладу історії філософії України. «Передднем» філософської думки чи предфілософією вважалася давньослов’янська міфологія. Цій темі навіть присвячувався окремий розділ. Далі йшов розділ про філософську думку Київської Русі (X-XII ст.), окремо говорилося про її розвиток у XIII-XV ст. У спеціальному розділі розглядався гуманізм епохи Відродження в Україні. У наступному після нього йшлося про Острозький культурно-освітній центр та братські школи, діяльність яких трактувалася в контексті поширення реформаційних та ренесансних ідей. Окремі розділи присвячувалися філософії в Києво-Могилянській академії та Сковороді. Щодо XIX ст., то тут увага була звернута на такі проблеми (відповідно, їм були присвячені розділи книги): це – український романтизм; українська академічна філософія (переважно на українських землях Російської імперії); філософські погляди Юркевича; філософська думка другої половини XIX – початку XX ст. (В. Лесевич, О. Козлов, О. Гіляров, Г. Челпанов, М. Грот, В. Зеньковський, П. Ліницький); філософія українських революціонерів-демократів, до числа яких, окрім «традиційних» ще за радянських часів Лесі Українки та Франка, потрапив і Драгоманов. Своєрідно, на нашу думку, була викладена історія філософії України XX ст. Автори до числа провідних філософів зарахували політологів та істориків, присвячуючи їм окремі розділи. Якщо появу розділів про філософію Чижевського або навіть Липинського можна зрозуміти, то проблематично виглядає розділ про «філософію національного радикалізму», де йдеться переважно про погляди Донцова, а тим

більше розділ про Лисяка-Рудницького, який є автором політологічних та історичних праць (до того ж цей автор переважно писав статті, які балансували між науковістю і публіцистичністю). Завершувався підручник розділом, де мова йшла про «світоглядно-філософську ситуацію» в радянській Україні в 20-90-х рр. XX ст., де розглядалися також питання філософських студій у незалежній Україні.

Схема викладу в цьому виданні потім була використана І. Огородником та М. Русином при укладенні ними довідника «Українська філософія в іменах» (1997), І. та В. Огородниками в підручнику «Історія філософської думки в Україні» (1999); авторами біобібліографічного словника «Філософська думка України» (2002).

Ще одним «канонічним підручником» стала книга Вілена Горського «Історія української філософії», яка витримала кілька перевидань. Концепція та схема її викладу принципово не відрізнялася від того, що було в підручнику «Історія філософії України». Горський виступав за утвердження культурологічного підходу до історії філософії. Саму ж філософію трактував як складову частину національної культури. «…єдиним реальним критерієм при визначенні обсягу філософських вчень, що є об'єктом дослідження історії української філософії, – писав він, – має бути *національний культурний контекст*, у межах якого здійснюється генезис та функціонування філософської системи, теорії чи ідеї. До сфери історії української філософії, тим самим, входять ті вчення, що визрівали на терені культури України, незалежно від того, у якому краї через обставини життя довелося формулювати ці ідеї їхньому авторові. Зрештою, історія української філософії вивчає й ті ідеї, що були створені представниками інших національних культур, але реально функціонували у складі української культури, були сприйняті нею і справили певний вплив на її розвиток».

У цьому підручнику знаходимо розлогу інформацію про філософську думку Київської Русі, гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні, про філософію в Києво-Могилянській академії. Окремі розділи присвячувалися Сковороді й Юркевичу. Тим самим автор виділяв цих мислителів на фоні інших філософів. При викладенні філософської думки XIX ст. увага зверталася на просвітництво, романтизм, діяльність кирило-мефодіївців, громадівців, покоління «Молодої України», академічну філософію. Українська філософська думка XX ст. розглядалася в трьох окремих розділах, де, відповідно, йшла мова про філософські ідеї у творчості діячів української культури початку XX ст., про філософську думку в радянській Україні та окремо в діаспорі.

З'явилися й інші підручники з історії української філософії. Проте вони мало чим відрізнялися від згаданих – та сама національно-культурна методологія, схема викладу й сюжети.

Неважко помітити, що методологічні підходи в названих підручниках засадничо не відрізнявся від підходу Чижевського, котрий якраз і розглядав функціонування філософії, в т.ч. й української, в національному культурному контексті. Також сюжети історії української філософії, до яких зверталися Чижевський, багато в чому збігалися з сюжетами цих підручників. Правда, на відміну від «Нарисів…» Чижевського, тут були матеріали про філософську думку Київської Русі, ренесансні й гуманістичні ідеї, філософію Києво-Могилянської академії, а також матеріали, які стосувалися XX ст. Але вказані матеріали не завжди вдало поєднувалися зі схемою Чижевського, яка є цілісною та органічною. Можемо констатувати, що поширені зараз в Україні підручники з історії української філософії – це поєднання (більш чи менш вдале) цієї схеми з тими конструктивними напрацюваннями, що були зроблені в радянській Україні у 60-80-ті рр. XX ст.

Згадані підручники відіграли свою позитивну роль у поширенні знань з історії української філософії, утвердженні її як повноцінної наукової дисципліни. Проте консервація підходів, запропонованих у цих виданнях (а така тенденція спостерігається), може мати негативні наслідки.

Осмислення історії філософії в національному чи національно-культурному контексті породжує низку проблем. Такий підхід цілком виправданий, якщо йдеться про період модерний, коли сформувалися новочасні нації й відповідні національні культури. Однак він «дає збій», коли мова заходить про Середньовіччя чи Античність. У ті часи з'являються різні типи етнічних спільнот та їх об'єднань на державно-політичній та конфесійній основі. Для людей того часу важливими були не тільки етнічна, а й родова, станова, релігійна ідентифікації. Важливим чинником формування культур була релігія. Особливо це стосувалося елітарного рівня, до якого належала філософія. Наприклад, про який національний культурний контекст можемо говорити, коли ведемо мову про елліністичну філософію; середньовічну схоластику; філософську думку православних країн, де в богослужбових цілях використовувалася старослов'янська мова; філософію мусульманського Сходу тощо.

Навіть коли йдеться про модерні часи, варто мати на увазі, що українські землі донедавна були колоніями імперських держав. Тому тут була представлена не лише автохтонна культура, а й культури імперські. За таких умов українцям важко було розвивати елітарну культуру, зокрема філософську. Щодо імперських культур, то тут, навпаки, культивувалася елітарність й, відповідно, філософія. Через це виникають проблеми щодо «національної ідентифікації» філософських вчень, поширених на українських землях у ранньомодерні й модерні часи. Чи можемо ми однозначно зарахувати до української національної культури філософію Києво-Могилянської академії, Київської духовної академії, академічну чи університетську філософію XIX ст.? Чи маємо право вважати українською філософію марксизму, що спеціально насаджувалася в наукових та навчальних закладах радянської України?

Звідси випливає певна термінологічна невизначеність. Одні автори, Чижевський зокрема, вели мову про «філософію на Україні» чи «філософію України». Зараз в підручниках використовується поняття «українська філософія». На нашу думку, ці терміни мають право на існування, але їх треба чітко розмежовувати. «Філософія України» – це сукупність усіх «філософій», що існували на наших землях, а «українська філософія» – вузьке поняття, під яким розуміємо національну філософію українців.

Автор, ніскільки не применшуючи значення Чижевського, інших дослідників, що зробили внесок у вивчення історії української філософії, спробував відійти від їхніх схем і запропонувати свою. При цьому ключовим концептом цієї схеми є поняття філософська традиція. Сама ж історія філософії на наших землях розглядається як сукупність філософських традицій, котрі взаємодіяли і конкурували між собою. Такий підхід, на нашу думку, дає можливість більш об'ємно та адекватно висвітлити складний процес розвитку філософської думки в Україні.

Рекомендована література:

1. Валявко І. Інтелектуальна біографія Дмитра Чижевського: спроба наукової ретроперспективи // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – К., 2005. – Т.1.

2. Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2001.

3. Історія української філософії. – К., 2008.

4. Історія філософії України. – К., 1994.

5. Кралюк П.М. Білі плями в історії української філософії. – Луцьк, 2007.

6. Кралюк П. Роль діаспори в розвитку української філософської традиції в XX ст. // Наукові записки / Історичні науки. – Вип. 9: Матеріали другої міжнародної наукової конференції «Українська діаспора: проблеми дослідження». – Острог, 2007. – С.79-88.

7. Мірчук І., Маркусь В., Лащик Є. Філософія // Енциклопедія українознавства. – Париж-Нью-Йорк, 1980. – Т.9. – С.3509-3515.

8. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. – К., 1999.

9. Українська філософія в іменах. – К., 1997.

10. Філософська думка України – К., 2002.
11. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т.1. – К., 2005.
12. Щурат В. Українські джерела до історії філософії // Хроніка-2000. – В.37-38. – К., 2000.
13. Bojko-Blochyn J. Dmytro Ivanovyc Cyzevskyj. – Hejdelberg, 1988.
14. Hankiewicz Cl. Grundzüge der slawischen Philosophie. – Rzeszow, 1873.

Питання для самоконтролю:

1. Хто з дослідників першим порушив питання про існування специфічної української філософії?
2. Із яких концептуальних засад виходив Щурат, розглядаючи історію філософської думки в Україні?
3. Із якого часу, на думку Чижевського, варто вести відлік існування філософії на українських землях?
4. У чому суть схеми історії філософської думки в Україні Чижевського?
5. Як трактувалася історія української філософії вченими діаспори?
6. Які дослідження з історії української філософії проводилися в радянській Україні?
7. Які особливості досліджень історії української філософської думки в часи незалежності України?

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ СЕРЕД ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ

Філософія та філософські традиції

Термін «філософія» з'явився у Стародавній Греції. Уперше слово філософствувати зустрічаємо в Геродота. Проте, згідно з легендарною традицією, вважається, що першим його почав уживати Піфагор. Правда, дехто цю першість віддає Гераклiту. Та як би не було, це поняття почало вживатися у V-IV ст. до н.е.

Це слово (якщо давати йому буквальний переклад із давньогрецької мови) означає любов до мудрості, любомудріє. Воно набуло поширення не лише в європейських культурах, а й культурах тих народів, які мають причетність до античного спадку. Наприклад, вказаний термін функціонує в арабській культурі.

Початковий смисл цього терміна був такий. Мовляв, існує незалежна від людини всеохоплююча, «вища» мудрість (софія). Це – першопринципи, які лежать в основі всього сущого, вічні та незмінні. Повністю пізнати цю мудрість неможливо. Але можна прагнути наблизитися до неї, любити її. Це й роблять філософи, що відчувають потяг до мудрості. Платон, який чи не першим почав широко вживати термін «філософія», розумів під нею набуття мудрості. А платонізм був одним із магістральних напрямків європейської філософії. Звідси спрямованість європейської культури на «нескінчений процес пізнання».

У європейській філософській традиції вища мудрість трактувалася як в «ідеалістичному», так і «матеріалістичному» планах. «Ідеалісти», зокрема релігійно налаштовані мислителі, вважали, що вона знаходиться поза видимим (феноменальним) світом явищ, які ми сприймаємо своїми відчуттями. Це світ ідей Платона, Єдине неоплатоніків чи то Бог християн. «Матеріалісти» ж, навпаки, схильні вважати, що мудрість дається шляхом пізнання видимого світу, його законів.

Проте як би не різнилися між собою філософи в плані пізнання вищої мудрості, характерним для них є те, що вони прагнуть раціонального (тобто базованого на людському розумі) пізнання. Цим філософія відрізняється від деяких інших форм людської рефлексії – міфології, релігії, мистецтва, котрі, як і вона, теж намагаються дати цілісне осмислення світу, але далеко не завжди «користуються розумом», вдаючись до інтуїції, того, що «підказує серце».

У європейській культурі поняття філософія в різні часи отримувало різне трактування. Платон визначав філософію як пізнання сущого, яке можемо осягнути лише з допомогою розуму. Аристотель – як дослідження причин і сутності речей. У період Античності під філософією переважно розуміли сукупність раціонально здобутої інформації, корисної для людини. Таке розуміння зустрічаємо в елліністичного історика античної філософії Діогена Лаертського. Тобто філософія ототожнювалася з наукою.

Інше розуміння філософії маємо в ранньохристиянській літературі, а також у деяких писемних пам'ятках Середньовіччя. Під нею розумілася «язичницька мудрість», ворожа християнству. У цьому сенсі філософія сприймалася як єресь, заблудження. Таке розуміння демонстрував ранньохристиянський апологет Тертуллiан. «Філософи і єретики, – писав він, – розмірковують про одні і ті самі предмети, плутаючи себе одними й тими ж питаннями. Звідки зло і для чого воно? Звідки взялась людина і як вона виникла?» Проте ці розмірковування не є істинними. Істина

поза філософією. «Але що є спільного між Афінами і Єрусалимом, між Академією і Церквою, між єретиками і християнами?» – запитував Тертулліан.

Однак з часом у християнстві відбулася реабілітація філософської мудрості. На Заході Європи помітну роль у цій реабілітації відіграв трактат Северина Боеція «Розрада від філософії», який став поширеною книгою у монастирських бібліотеках. На Сході, у Візантійській імперії, християнські теоретики (отці церкви) зверталися до античної філософської лектури й з часом почали визначати філософію як богопізнання, богоуподібнення та любов до Бога. У такому дусі трактував філософію Іоанн Дамаскін: «Філософія є пізнання сущого як сущого, тобто пізнання природи сущого. А ще: філософія є пізнання божого і людського, тобто видимого й невидимого. Далі, філософія є турбота про смерть – як довільну, так і природну. Оскільки… смерть подвійна: по-перше, природна, тобто відокремлення душі від тіла, по-друге, довільна, коли ми зневажаємо дійсне життя і прагнемо до майбутнього. Далі, філософія є уподібнення Богу. Уподібнюємося ми ж Богу через мудрість, тобто істинне пізнання блага, і через справедливість, яка є воздаянням кожному потрібного, і через смирення, яке є вище справедливості, коли ми робимо добро тим, хто ображає нас. Філософія є також мистецтво мистецтв і наука наук, тому що філософія є початок будь-якого мистецтва, і через нею бувають винайдені будь-які мистецтва і будь-які науки. Далі, філософія є любов до мудрості; але справжня Премудрість – це Бог, і тому любов до Бога – істинна філософія».

У середньовічній мусульманській (арабо-перській) культурі, яка прийняла та адаптувала елементи культури античності, під філософією переважно розуміли давньогрецьку філософську традицію, передусім аристотелізм. Останній, не без впливу арабів-мусульман, утвердився в латинській Західній Європі і став основою для схоластичної філософії. При цьому велика увага приділялася аристотелівській логіці та вченню про суще (метафізиці). Така філософія, на думку одного з найбільших авторитетів схоластики Томи Аквінського, мала би стати «службовою дисципліною теології». Її завдання – наблизити істини одкровення до розуміння людини, показати їх несуперечність розумові, відводити сумніви щодо них. Тому в західноєвропейських університетах та інших навчальних закладах вищого типу в епоху Середньовіччя й ранньомодерні часи філософія викладалася як «вступ» до теології.

Схоластика, хоча й зазнавала певних модифікацій, залишалася домінуючою на Заході філософією, починаючи від XIII століття й закінчуючи XVIII. Правда, як альтернатива їй, у XV-XVI ст. з’являється ренесансна філософія, що апелювала до традицій Античності й претендувала на представлення «всезагального знання», незалежного від теології. Зрештою в європейській культурі в ранньомодерні часи відбулося поступове відокремлення філософії від богослів’я. Європа ніби повернулася до античних часів і почала розуміти під філософією науку взагалі. Наприклад, відомий англійський природодослідник Ісак Ньютон свою основну працю назвав «Математичні принципи натуральної філософії» (1687). У західних університетах утвердилася традиція присвоювати звання «доктора філософії» спеціалістам з будь-якої галузі знання.Однак з часом розуміння поняття філософії звужується. У XIX ст. вона існувала на рівні університетському як самостійна й самодостатня дисципліна. Домінуючою в той час у Європі стає німецька класична філософія, передусім гегельянство. Її представники, якщо відкинути нюанси, вбачали в філософії своєрідну «наднауку», котра має на меті розглядати універсальні закономірності. У такому ж дусі трактував філософію марксизм, який став одним із відгалужень-продовжень німецької філософської класики.

Наприкінці XIX і особливо у XX ст. в Європі та Північній Америці настав час філософського плюралізму. З’явилися різні «філософії», котрі, як правило, зосереджуючись на розгляді специфічних проблем – методології та специфіки наукових досліджень (позитивізм), проблемах віри в контексті реалій модерної епохи (неотомізм, російська релігійна філософія), питаннях мови (неопозитивізм), проблемах

вияву людського Я (ніцшеанство, екзистенціалізм, психоаналіз) тощо. Відбулася також галузева диференціація філософії. Філософи почали з'ясовувати найзагальніші засади певних наук. З'явилися філософії фізики, біології, історії, економіки і т.д. і т.ін. Логічним виявом цього плюралізму є постмодернізм, представники якого вважають, що будь-яке знання є ціннісно наповненим, а всі системи цінностей повинні розглядатися як рівноправні. У такій ситуації немає підстав вести мову про якусь домінуючу лінію та єдине розуміння філософії.

Той факт, що філософія в різні часи і в різних культурах трактувалася по-різному, необхідно враховувати при вивченні історії філософії. Якщо при її дослідженні братимемо якийсь «еталон» і крізь його призму розглядатимемо процеси, то ризикуємо отримати спотворену картину. Дослідник, розглядаючи той чи інший етап філософського розвитку, мусить виходити з того, як тоді сприймалася й трактувалася філософія. Наприклад, автор не бачить сенсу заперечувати існування філософської думки в Київській Русі, як це робить Чижевський, на тій підставі, що вона не відповідала західноєвропейським стандартам. Важливо, що в культурі Київської Русі функціонувало поняття філософія, а в тогочасних писемних пам'ятках окремі діячі репрезентувалися як філософи – церковний діяч Климент Смолятич, волинський князь Володимир Василькович.

При розгляді філософських процесів варто мати на увазі і те, що коли точні й навіть гуманітарні науки прагнуть до акумулювання об'єктивної інформації, на основі якої формулюються «об'єктивні» закони, надаються практичні рекомендації, то філософія, здебільшого, зайнята більш «високими» проблемами.

Останні є не стільки «об'єктивними», скільки «суб'єктивними». Їхня постановка й вирішення залежать від часу, місця, середовища, в якому живе людина, і від того, як вона сприймає навколишню дійсність. Філософія, даючи відповідь на «вічні» питання (наприклад, що таке світ, як він виник, яке місце в ньому людини і т.ін.), не може дати «точну» відповідь. Тому Кант жартома називав історію філософії історією фальшивомонетників. Мовляв, з'являється якийсь філософ і пропонує свою «істинну монету»-філософію. Але через якийсь час приходить його наступник з іншою «істиною».

Оскільки «філософії» осмислюють смисложиттєві проблеми в певний історичний час, у конкретному місці й культурній ситуації, то це робить їх «виявом духу епохи», етносу, нації, «квінтесенцією культури» тощо. Тобто вони відображають культурне життя конкретної спільноти у відповідний час, даючи свою відповідь-«істину» на «вічні» питання. В інших спільнотах чи в інший час це вже не «істина», а «фальшива монета».

Завдяки своїй «універсальності» філософія здатна стати важливим ферментом творення символічного світу людини, визначати орієнтири її світогляду, ставати базовим елементом культури. Ми навіть на побутовому рівні вживаємо поняття (ідея, космос і т.ін.), які свого часу були запропоновані філософами і в яких було закладене відповідне сприйняття реалій світу.

З допомогою філософії людські спільноти (етноси) здатні не лише осмислювати своє буття, а й здійснювати культурну експансію, нав'язати власний символічний світ, своє світосприйняття іншим, менш розвинутим народам, тим самим здійснюючи їхнє мирне завоювання. Народи, що мають розвинуті філософські системи, це народи-лідери, а розвиненість філософії – показник розвитку народу.

Як уже зазначалося, термін «філософія» з'явився орієнтовно в V-IV ст. до н.е. Зрозуміло, поява терміна засвідчує, що це явище вже існувало і навіть набуло певного розвитку. Хоча ми маємо обмежене коло достовірних джерел про той час, усе ж можемо твердити, що в середині I тис. зароджується філософія як принципово новий тоді спосіб осмислення світу. Зазначений період німецький філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс назвав «осьовим часом». Це поняття увійшло як в історію, так і культурологію й зараз часто використовується в європейській гуманітаристиці.

Ясперс вважав, що в середині I тис. до н.е. стався великий духовний переворот. «У той час, – писав він, – відбувається багато незвичайного. У Китаї жили тоді Конфуцій та Лао-цзи, виникли всі напрямки китайської філософії, мислили Мо-цзи, Чжуан-цзи, Ле-цзи й велика кількість інших. У Індії виникли Упанішади, жив Будда, у філософії – в Індії, як і в Китаї, – були розглянуті всі можливості філософського осягнення дійсності, аж до скептицизму, матеріалізму, софістики й нігілізму; в Ірані Заратустра вчив про світ, де йде боротьба добра зі злом, у Палестині виступали пророки – Ілія, Ісайя, Єремія та Другоісайя; у Греції – це часи Гомера, філософів Парменіда, Геракліта, Платона, трагіків, Фукідіда та Архімеда. Усе, що було пов'язане з цими іменами, виникло майже одночасно протягом кількох століть у Китаї, Індії та Заході незалежно одне від одного».

Незважаючи на певні історичні «натяжки» та спрощення окремих явищ, з Ясперсом можна погодитися. Справді, починаючи з середини I тис. до н.е. в житті цивілізованих народів відбуваються великі культурні зміни. Тоді зароджуються й починають розвиватися три великі філософські традиції – європейська, індійська та китайська. У найбільш розвинутих народів-лідерів на зміну міфології, яка визначала світогляд людей і «просто» та «зрозуміло» пояснювала світ, приходила філософія, що намагалася більш адекватно й раціонально осмислювати навколишню дійсність.

«Все це, – далі писав Ясперс, – відбувалося шляхом рефлексії. Свідомість усвідомлювала свідомість, мислення робило своїм суб'єктом мислення… В цю епоху були розроблені основні категорії, якими ми мислимо й сьогодні…».

Ясперс не намагався пояснити той «містичний» факт, чому великий духовний переворот у житті цивілізованих народів та, відповідно, виникнення основних філософських традицій відбулося майже одночасно. Хоча враховуючи специфіку та обмеженість історичних джерел, ця одночасність видається відносною.

Так, деякі автори, пояснюючи причини виникнення філософії, звертали увагу на те, що близько середини I тис. до н.е. відбулися значні зміни у сфері виробничих й суспільних відносин. Однак це небагато пояснює. У попередні віки відбувалися зміни не менш кардинальні, наприклад, «неолітична революція», початок виготовлення металевих знарядь праці й зброї, формування класових відносин. Але ці зміни не призвели до руйнування міфології та виникнення філософії. Очевидно, не варто безпосередньо узалежнювати складні духовні явища від чинників економіко-соціального характеру.

Привертає увагу те, що філософія виникає в народів, які мали відносно розвинуту писемність й «авторитетні» тексти. Наприклад, у греків це були поеми Гомера, в індійців – Веди, Брахмани, Араньяки, Упанішади, епічна поема «Махабхарата», у китайців – П'ятикнижжя. Філософи в культурах зазначених народів часто зверталися до цих текстів, які ставали для них джерелом філософствування.

Очевидно, є підстави твердити, що поява філософії пов'язана з т.зв. другою комунікативною революцією, коли поряд з усним спілкуванням почало використовуватися спілкування писемне. У цьому випадку автор солідарний із представниками Торонтської школи, зокрема Гарольдом Іннісом та Маршалом Маклюгеном, у тому, що особливості цивілізацій визначаються особливостями комунікації. Наприклад, Інніс вважав, що в Стародавній Греції традиції широкого словесного спілкування, а також легке в засвоєнні алфавітне письмо призвели до втрати духовенством монополії на освіту й навчання, відповідно, місце священнослужителів зайняли філософи. А Маклюген дотримувався думки, що читання текстів (передусім великих за обсягом) налаштовує людину на раціоналізацію та цілісне осмислення світу.

Справді, нова (писемна) техніка внесла зміни в людське мислення. Тепер воно живилося не лише міфологічними образами, які найбільш адекватно передавалися через усне спілкування, а й думками-гадками, котрі були продуктом розуму. Ці думки, з якими не обов'язково погоджувалася більшість (на відміну від думок тра-

диційних, освячених міфологією), тепер можна було зафіксувати й зберегти. В іншуий час чи в іншому місці вони могли бути відновлені і набути популярності. Лише в писемній культурі почали з'являтися «ідеї, що випереджають час».

Завдяки писемності людські думки стали предметом постійного обговорення й інтерпретації. Правда, інтерпретувати варто було не будь-яку, а лише мудру думку. Таку, власне, й намагалися дати філософи.

Філософію слід розглядати як комунікативне явище, розвиток і специфіка якого значною мірою залежить від того, які використовуються засоби спілкування. Наприклад, помітні відмінності між європейською та китайською філософіями обумовлені тим, що тут існують відмінності між писемними системами китайців та європейців. Так, європейцям з допомогою алфавітної писемності було відносно легко вибудовувати ланцюги логічних доказів. Тому важливим елементом європейської філософії (і загалом європейської науки) стала логіка. У китайській філософії цього немає. І не останньою причиною є те, що специфіка китайської мови, а особливо ієрогліфічна писемність, не налаштовані на розвиток логічної аргументації. Зате з допомогою цієї мови та писемності дуже добре виражати комплексні ідеї та їхні взаємозв'язки. При читанні китайських філософських текстів іноді складається враження, що маємо справу із зібранням мудрих думок, які раціонально не обґрунтовуються.

Розвиток писемної комунікації, різноманітних комунікативних практик певним чином і визначав розвиток філософії. Так, європейська філософія виникла й довгий час розвивалася в середовищі греків, які здійснили прорив у галузі писемного спілкування. Вони почали широко використовувати ефективне алфавітне письмо, яке запозичили у фінікійців. Тому не дивно, що деякі давньогорецькі філософи були фінікійського походження.

У період Середньовіччя філософія почала розвиватися в Західній Європі. Це було пов'язано з розвитком міст та появою такого цікавого елемента міської культури, як університет. Саме міське університетське середовище забезпечувало порівняно інтенсивну інтелектуальну комунікацію, яка переважно базувалася на писемній культурі.

Розвиток західноєвропейських культур і філософської думки в період пізнього Середньовіччя й Нового часу (XV-XVIII ст.) обумовлювалися третьою комунікативною революцією, коли з'явилося книгодрукування – перший засіб масової комунікації. Книгодрукування створило портативну книгу, яку люди могли читати наодинці ізольовано від інших. Стала можливою особиста точка зору.

Завдяки друкованій книзі філософські ідеї могли широко презентуватися, обговорюватися. Почала цінуватися оригінальність. Усе це разом узяте призвело до «прориву» у філософствуванні. Стала можливою філософія, яка не залежала від теологів й існувала поза межами університету. Тому чимало видатних новочасних мислителів (Френсіс Бекон, Бенедикт Спіноза, Рене Декарт та ін.) не належали до університетських викладачів, а були «вільними» філософами. Зрештою, книгодрукування вело до секуляризації філософії.

Запізніле прилучення Індії та Китаю до нових комунікативних практик стало однією з причин сповільненого розвитку індійської та китайської філософських традицій. Вони ніби законсервувалися й залишались на рівні епохи Середньовіччя.

Важливим чинником для розвитку філософії були не лише соціально-економічні, політичні, зрештою комунікативні особливості. Філософія може існувати й розвиватися лише в середовищі, де існує можливість відносно вільної інтелектуальної дискусії, боротьби-змагання. Це є важливим стимулом філософського пошуку.

В античній Греції таким середовищем були міста-держави з демократичним устроєм. Політичні дискусії, що велися в них, у кінцевому рахунку призвели до появи філософських шкіл, однією з функції яких і була підготовка умілих політичних ораторів. У Візантії періоду перших семи вселенських соборів християн релігійно-

філософські дискусії відбувалися серед богословів, іноді виходячи на широкий загал і породжуючи конфлікти суспільно-політичного характеру. У середньовічній Західній Європі філософія переважно розвивалася в університетському середовищі, де спеціально культивувалися дискусії. Університет й донині в Європі та Америці залишається важливим місцем філософствування.

Щодо Русі (України), то тут філософія культивувалася при резиденціях освічених князів-меценатів. Такими були двори волинських можновладців Ізяслава Мстиславовича, Володимира Васильковича та Василя-Костянтина Острозького. Проте такі середовища не давали широких можливостей для розвитку філософії, а їхня діяльність часто залежала від конкретного мецената, його доброї волі.

Як уже зазначалося, існують три великі філософські традиції (європейська, індійська та китайська), котрі різняться між собою. Саме слово традиція в перекладі з латинської мови означає передача (досвіду, ідей, звичаїв, норм). Філософська традиція – це передача комплексу базових філософських ідей як у часовому, так і етнічно-територіальних вимірах.

Образно філософську традицію можна уявити у формі дерева, хоча цей образ дещо примітивізує реальну ситуацію.

Філософська традиція має «розгалужений корінь». Як правило, на початковому етапі свого становлення вона концентрує і синтезує різні ідейні течії. Так, європейська традиція, що зародилася й розвинулася в греків, ввібрала в себе не лише їхню предфілософію (систематизовані й раціоналізовані давньогрецькі міфи), але також деякі культурні надбання єгиптян, народів Мессопотамії, фракійців тощо.

Друга частина філософської традиції – «стовбур». Це – синтез надбань, що йдуть від «розгалуженого кореня». На етапі цього синтезу здійснюється формування базових філософських ідей, до яких постійно звертаються представники цієї традиції. Наприклад, у європейській традиції бачимо звернення до творів Платона й Аристотеля, використання термінології, запропонованої цими філософами. У китайській традиції – звернення до текстів, авторство яких приписується Кун Фу-цзи та Лаоцзи. В індійській – до канонічних текстів ведійських і неведійських шкіл.

Розвиток великих філософських традицій можна представити як змагання конкуруючих ліній: у європейській – платонізму й аристотелізму; у китайській – конфуціанства й даосизму; в індійській – ведійських та неведійських учень.

Нарешті, третя частина – «крона». На певному етапі відбувається «розгалуження» філософської традиції, виділяються «гілки» (тобто окремі філософські традиції в межах великої), які починають самостійно розвиватися. Потім на цих «гілках» з'являються свої «відгалуження». Між «гілками» існують складні взаємозв'язки – частково їх можна трактувати як співробітництво, частково – як конкуренцію. Одні «гілки», з огляду на різні обставини, розвиваються краще, навіть можуть «пригнічувати» інших. А інші «всихають», перестають розвиватися.

Так, розпад відносно єдиної грецької філософської традиції почався ще в елліністичний період. У часи Середньовіччя відбулося «розгалуження» європейської філософської традиції на візантійську, арабо-перську, православно-слов'янську, вірменську, грузинську, західноєвропейську («латинську»), а також на єврейську. Щоправда, коли ведемо мову про ці традиції, треба мати на увазі умовність таких назв і термінологічну невизначеність. Наприклад, щодо філософської думки, котра функціонувала на землях Арабського халіфату в період Середньовіччя, то для її означення використовуються різні поняття – арабська, мусульманська, арабо-перська філософія, філософія мусульманського Сходу тощо. Термін православно-слов'янська ввів сам автор для означення філософської думки, що існувала в європейських народів, котрі прийняли православ'я й використовували старослов'янську мову як мову міжкультурної, у т.ч. філософської, комунікації. До складу цих народів входили не лише народи слов'янські, а й деякі романські етноси (румуни, молда-

вани). Єврейська ж філософія довгий час функціонувала як автономна складова філософії Арабського халіфату.

У період Нового часу, коли відбувалося становлення й розвиток модерних націй, починають формуватися національні філософії. І зараз філософію, її історію ми переважно сприймаємо через національні виміри.

Хоча у зв'язку з глобалізаційними процесами, розвитком принципово нових комунікативних технологій, які змінюють уявлення про час і простір, фрагментизують і деформують текст, цілком імовірним стає виникнення нових форм філософствування. Очевидно, вираженням цих тенденцій став постмодернізм, для якого притаманні культ незрозумілостей, помилок, прогалин; фрагментарність, принцип монтажу, «деканонізація» тощо. «Наш час, – вважає Маклюген, – це час подолання бар'єрів, відмови від старих категорій, час постійних пошуків». Схоже, у майбутньому філософія набуде незвичних, з точки зору дня сьогоднішнього, форм.

Загалом картина філософського розвитку є складною. Ми можемо простежити певні закономірності в історії як великих, так і «малих» філософських традицій. Але варто мати на увазі, що розвиток кожної з них має особливості, на нього впливають як зовнішні, так і внутрішні чинники. Кожна філософська традиція виробляє «своє обличчя», і прямолінійно порівнювати її з іншими традиціями не варто.

До речі, сам термін «філософія» функціонує лише в європейській та арабській культурах. Етимологічно подібного терміна немає ні в Індії, ні в Китаї. Та це не означає, що там немає філософії, як це твердять деякі європейські автори. В індійській та китайській культурах справді відсутня філософія, якщо виходити з класичного європейського розуміння. Проте в них є сфери знань, котрі подібні до європейської філософії. Правда, вони іменуються інакше, тим самим відображаючи інакшість цих філософських традицій.

В Індії використовувався термін «даршана», що дослівно означає бачення. При цьому мається на увазі бачення внутрішнє. Таке розуміння філософії орієнтувало на самозаглиблення. Ця філософія – не динамічне прагнення до мудрості, в якому на першому місці знаходиться розум, а осягнення її в результаті споглядання, де головну роль відіграє чуття, інтуїція. Людина може внутрішнім зором «побачити» мудрість. Шлях до цього – глибоке самозосередження, медитація.

Показовою є легенда про Сіддхартху Гаутаму – засновника буддизму. Він став носієм істини для інших людей у результаті просвітлення в Банареському саду, де йому відкрилися чотири благородні істини. Правда, до цього просвітлення він пройшов великий шлях духовних шукань.

У Китаї для означення філософії немає чітко визначеного поняття. Тут використовувався терміни «цзи», іноді «сює». Під останнім словом, котре перекладається як вчення, розумілися не лише доктрини філософського характеру, туди належали й вчення релігійного типу. В Індії, як і в Китаї, релігія й філософія не розмежовуються, як це бачимо в традиції європейській. Хоча коли ми звернемося до античної філософії, там теж такого розмежування не було. Філософські школи того часу переважно функціонували як релігійно-філософські союзи.

Щодо ієрогліфа «цзи», то його знаходимо в іменах видатних китайських мислителів – Лао-цзи, Кун Фу-цзи і т.д. Сам термін має подвійне значення. З одного боку, цзи – мудрець, з іншого, – дитина. Тут відразу пригадується прислів'я: мовляв, вустами дитини глаголить істина. У певному сенсі, це справді так. Сучасні дослідження показали, що в дітей (орієнтовно до 8 років) добре розвинутим є передчуття. У більшості дорослих воно зникає. Завдяки цьому діти іноді видаються дорослим у своїх діях та словах «геніальними». Китайська ж філософія зорієнтована на «чуттєве» осягнення дійсності. Це і знайшло відображення в терміні «цзи».

З точки зору китайців, мудрість дана окремим людям, які володіють вродженими знаннями. Інші повинні засвоювати ці знання шляхом навчання. Звідси така велика повага до освіти в китайській культурі. У цьому контексті варто осмислювати

використання такого терміна, як «сюе». Під ним переважно розуміли тлумачення та коментарі до класичних філософських праць. Дехто з дослідників схильний перекладати термін «сюе» як філософія. Але це не шукання мудрості, а лише канонізована (визнана, узаконена) мудрість, яку треба вивчати. Поняття «сюе» радше відповідає європейському терміну «схоластика».

Загалом характеризуючи основні філософські традиції, можна виділити такі положення, притаманні їм:

1. Поширення на великих територіях, де між етносами існують культурні взаємозв'язки й формується (хай навіть дуже аморфна) культурна єдність.

2. Специфічне розуміння мудрості (філософія, даршана, цзи), яке визначає підхід до основних філософських проблем.

3. Існування авторитетних текстів (для європейської традиції – твори Платона, Аристотеля, частково Біблія й Коран; для індійської – Веди, Брахмани, Араньяки, Упанішади, Махабхарата, Тіпітака, інші важливі буддійські тексти; для китайської т.зв. П'ятикнижжя, «Лунь-юй», «Дао де цзин»). Ці тексти визначають специфіку підходів, інтерпретацій, а також філософської мови (термінології).

4. Особлива термінологія, яка стає важливим комунікаційним засобом для мислителів, котрі діють у межах філософської традиції. Завдяки цій термінології вони можуть досягати порозуміння. Для європейської традиції важливими філософськими термінами є ідея (ідеальне), матерія (матеріальне), Бог (абсолют), першооснова (архе, атом), буття, форма, рух, простір, час тощо. Центральними термінами індійської традиції можна вважати такі поняття, як брахман, атман, ахімса, дхарма, карма, мокша, сансара. Важливими поняттями китайської філософської традиції є дао, де, тянь, і, лі, ці, інь-ян і т.ін.

5. Акцентація уваги на певних філософських проблемах, яким віддається перевага. Так, у європейській філософській традиції на перші місця виходять проблеми пізнання й питання можливості перетворення світу на основі «достовірних знань». Звідси т.зв. «основне питання філософії», яке має гносеологічний характер. Сумнівно, що це «основне питання» може мати якесь особливе значення в межах чи то індійської, чи китайської традиції. Індійська філософська традиція зорієнтована на питання внутрішнього самозаглиблення людини, досягнення нею «спокою», гармонії зі «всім світом». Китайська традиція теж акцентує увагу на проблемах гармонії людини та навколишньої дійсності, приділяючи велику увагу соціальній проблематиці. Китайські мислителі передусім переймалися проблемою досягнення оптимальних взаємовідносин між особою і суспільством (конфуціанство, моїзм, школа фа-цзя) або питаннями гармонії між особою та навколишнім середовищем, переважно природою (даосизм, школа інь-ян).

У межах філософських традицій виникають напрямки (школи), які мають відносну самостійність. Послуговуючись загальноприйнятою філософською термінологією та звертаючись до актуальних проблем, притаманних традиції, вони здійснюють їхню селекцію та дають специфічну інтерпретацію. Деякі школи набувають міжчасового й інтернаціонального характеру. Показовим є буддизм. Виникнувши в межах індійської традиції, він став не лише однією із неведичних шкіл Індії, але також посприяв поширенню цієї традиції в східноазійському регіоні. Більше того, зазнавши трансформації, буддизм перетворився у потужну течію в межах китайської традиції. Якщо звернутися до традиції європейської, то тут інтернаціональний та міжчасовий характер отримали платонізм, аристотелізм, епікурейство тощо.

Філософські традиції на українських землях

Українська земля займає унікальне місце в розвитку філософських традицій. Однак ця унікальність навіть не стала предметом осмислення. Причиною такої «неприсутності» є те, що новочасна українська культура сформувалася в колоніальних умовах. Такою вона залишається до сьогодні. Комплекси національної меншовартості в нас лишаються сильними. Тому ми ігноруємо те, що могло б стати предметом національної гордості. Водночас акцентуємо увагу на речах ущербних. Від діячів такої закомплексованої культури важко чекати осмислення унікальності України в розвитку філософських традицій.

У чому ж ця унікальність?

По-перше, Україна мала безпосередній стосунок до становлення європейської філософської традиції. Тут були поширенні такі ранньофілософські школи, як орфізм і піфагорійство. Звідси походив один із «семи мудреців» древньої Еллади Анахарсіс. Дали українські землі стародавній Греції також деяких мислителів елліністичного періоду. При чому ідеї, запропоновані цими філософами, виявилися співзвучними поглядам пізніших українських мислителів.

По-друге, Україна мала певну причетність до індійської філософської традиції. Не будемо чіпати дещо дискусійного питання про походження індійських аріїв з українських земель. Але те, що існують паралелі між індійськими Ведами й давньоукраїнським фольклором, наприклад, колядками, можна не сумніватися. Незважаючи на загалом європейське оформлення української філософської думки, в поглядах її представників несвідомо «проривалися» моменти, які більше засвідчують їхню прив'язаність до індійської традиції, ніж до європейської. Такою, наприклад, можна вважати «філософію серця», зорієнтовану на внутрішнє самозаглиблення, а не на «зовнішнє» раціональне пізнання, «втечу від світу» Сковороди, близьку до цієї втечі «хутірну філософію» Куліша, ідеї метемпсихозу, що несвідомо виявляються в Тараса Шевченка, Лесі Українки, Уласа Самчука.

Українська філософська думка є ніби роздвоєною, «межовою». За формою вона європейська, але за своїм змістом близька до індійської. Тому мислителі, які походили з України, виявляли опозиційність до класичної європейської філософії. Це стосується античних любомудрів Анахарсіса й Біона Борисфеніта, новочасних філософів Сковороди, Юркевича. Неприйняття чужої, переважно європейської «мудрості» було притаманне Шевченку, який справив величезний вплив на розвиток символічного світу українців у період Нового часу.

По-третє, Україна стала територією, де існували й співіснували різні «малі» філософські традиції. Тут була представлена досократична філософія (орфізм, піфагорійство, «нонконформістське» вчення Анахарсіса), класична давньогрецька філософська думка у формі платонізму, елліністична філософія (Біон Борисфеніт, Сфер Боспорський), православно-слов'янська філософська традиція (релігійно-філософська думка Давньої Русі й українського Середньовіччя), ренесансна філософія (Григорій Саноцький, Станіслав Оріховський, соцініанство та ін.), західноєвропейська неосхоластика (філософія в єзуїтських колегіумах та Києво-Могилянській академії).

Були представлені в Україні також національні філософії – німецька класична (Йоганн Баптист Шад, адепти кантіанства, шелінгіанства, гегельянства, ніцшеанства, які працювали у вищих навчальних закладах України), російська (релігійна філософія кінця XIX – початку XX ст., русифікований марксизм), польська (Гуго Коллонтай, різноманітні польські суспільно-філософські течії XIX – початку XX ст., Львівсько-Варшавська філософська школа). Мала тут поширення єврейська філософська думки.

Зрештою, на території Криму та на півдні сучасної України була представлена філософська думка мусульманського Сходу, яка витворила свою оригінальну традицію. У Кримському ханстві в XIV-XVIII ст. мав поширення суфізм – містичний

напрямок ісламської філософії. Тут здійснювався постійний культурний обмін з іншими частинами мусульманського світу, мали розвиток традиції коранічної екзегези, ісламського богослов'я (каляму) та права. Деякі відголоски мусульманських релігійно-філософських традицій мали місце на теренах Західної України, Білорусі, Литви та Польщі, де з XVI ст. проживали кримські татари. Збереглися навіть великі фрагменти рукописної літератури – переклади Корану слов'янськими мовами, доктринальні і молитовні тексти.

Таке різноманіття філософських традицій в Україні певним чином обумовлювалося її географією, відкритістю різним культурним світам. Із півночі, з Прибалтики через Білорусь, а особливо на Заході через Польщу й Угорщину Україна виявилася відкритою західноєвропейській культурній експансії. Південь у різний час служив місцем різноманітних трансляцій: спочатку – античної культури, пізніше – православно-слов'янської і навіть мусульманської. Схід (передусім Північний Схід), з одного боку, став місцем українського культурного проникнення в Росію (X-XVIII ст.), але в XIX-XX ст. звідти вже йшла російська культурна експансія, яка в деяких моментах ставала й транслятором західноєвропейських культурних надбань.

Вищевказані чужі національні філософські традиції відіграли в культурі України подвійну роль. З одного боку, вони знайомили українців з новими філософськими ідеями, сприяли філософській комунікації. У поглядах представників чужих філософських традицій іноді знаходили відображення особливості українського світосприйняття. Тому частково їхню філософію можна розглядати в українському культурному контексті.

Але, з іншого боку, ці традиції виконували не лише конструктивну, а й деструктивну роль – нав'язували українцям чужі їм символи, ідеї, руйнуючи тим самим їхній символічний світ. Звідси їхнє несприйняття, «відторгнення», маргіналізація.

Щодо української філософії, то її становлення й розвиток відбувався в несприятливих умовах колоніальної залежності, коли українці не мали змоги творити інституції, у середовищі яких культивувалася б філософія.

Українська філософія почала формуватися наприкінці XVI ст., з появою на наших землях книгодрукування, яке започаткувало третю комунікативну революцію. Тоді відбувалося руйнування православно-слов'янської традиції, а на її базі формувалася нова, власне українська філософія. І здійснювалося це під сильними окцидентальними (західноєвропейськими) впливами.

Проте новонароджена українська філософія, з огляду на свою несформованість і відсутність необхідних для її розвитку середовищ, не могла ефективно конкурувати із західними філософськими традиціями. Популярною в Україні в XVII ст. стає неосхоластика, яка культивувалася в єзуїтських колегіях та Києво-Могилянській академії. Вона «приглушила» розвиток української філософської традиції.

Києво-Могилянська академія відіграла непросту роль у розвитку філософської думки в Україні. Це був православний навчальний заклад, яким опікувалося вище духовенство, а також деякі представники української політичної еліти (наприклад, гетьман Іван Мазепа). Отже, академію можемо розглядати як українську інституцію. Тут чи не вперше в нас (якщо не враховувати єзуїтських колегіумів) утвердилося професійне філософствування й порівняно висока філософська культура. Але цю професійну філософію варто розглядати не в руслі українських, а західноєвропейських традицій. Викладання філософії в академії здійснювалося латинською мовою й зводилося переважно до вивчення поглядів Аристотеля, поданих у неосхоластичному дусі.

Українська філософія реально існувала поза межами академії. Однак її часто представляли люди, котрі тут вчилися або викладали (Гізель, Галятовський, Баранович, Прокопович та інші). Деякі професори академії, полишивши викладацьку роботу й зайнявши високі церковні становища, написали низку творів, у яких розглядалися проблеми українського буття.

Показовим у цьому плані є приклад Сковороди. Хоча він навчався в Києво-Могилянській академії і отримав тут відповідну філософську підготовку, діяльність мислителя відбувалася за її межами, а його філософські праці відрізнялися від тієї філософської продукції, яка творилася в стінах академії.

Ситуація з філософією в Україні XVII-XVIII ст. не була чимось особливим, винятковим. Подібні процеси спостерігалися в країнах «латинської» Європи, де в університетах, колегіях культивувалася латиномовна неосхоластика, а паралельно в позауніверситетському середовищі формувалися національні філософські традиції. Хоча, як звичайно, останні творилися людьми, котрі мали схоластичну освіту.

Перебуваючи в інкубаційному стані у XVII-XVIII ст., українська філософська традиція не змогла вийти на професійний рівень. Українці не створили осередків свого професійного філософствування. У перспективі таким осередком могла стати Києво-Могилянська академія, якби належним чином була реформована. Але цього не сталося. Не останньою причиною цього було те, що саме тоді Україна втратила залишки своєї автономії й повністю була інкорпорована Росією. Невдало закінчилась така спроба в Львівському університеті, де існував Руський інститут, у якому викладалася філософія й теологія руською (книжною українською) мовою. Не стали такими осередками інші вищі навчальні заклади, що виникли в XIX ст. на українських землях.

Причиною того був не лише колоніальний статус України. Українська еліта, у т.ч. й культурна, слабо розуміла потребу творення подібних інституцій. Навіть маючи немалі матеріальні статки, козацька старшина та українські церковні ієрархи дуже мало зробили в цьому плані.

Українська філософська традиція функціонувала на рівні індивідуальному. Чи не найкращим прикладом тут є Сковорода. Частково таке функціонування відповідало ментальності українців, для яких характерний специфічний індивідуалізм. Проте такий індивідуалізм міг ефективно спрацювати на початковому етапі розвитку філософської традиції. Наступним етапом мало стати творення шкіл, відповідних інституцій. Цього якраз і бракувало українській філософії наприкінці XVIII ст. Загалом вона виявилася не готовою до викликів XIX ст.

XIX ст. стало часом інтенсивного формування новочасних націй. Творення ж власних філософських традицій відіграло в цьому не останню роль. Прикладом є німецька класична філософія, яка для німців стала не лише важливим чинником розвитку національної свідомості, а й предметом національної гордості та ефективним елементом німецької культурної експансії.

Українська філософія, не маючи помітних позицій у сфері професійній, була звідти витіснена. В університетах, інших навчальних закладах підвищеного типу, які в той час існували в Україні, для неї не виявилося місця.

Розвиток української філософської традиції в зазначений період демонструє те, що професійна філософія – це розкіш. Її можуть дозволити собі самодостатні в політичному й культурному плані етноси та держави. Народи ж пригноблені, як правило, змушені задовольнятися фрагментарними філософськими ідеями переважно в творах художньо-літературного, публіцистичного й політологічного характеру.

Тому сферою, де українська філософська традиція в XIX ст. отримала продовження, була сфера непрофесійна – художня література й публіцистика. Тут варто зупинитися на питанні співвідношення філософії й художньої літератури.

Це питання виникло ще в античні часи. Чимало тодішніх філософів використовували поетичну форму для викладення своїх ідей. Правда, Платон в діалозі «Держава» вів мову про «стару незгоду між філософією та поезією». Поезія, на його думку, витворює «наслідування наслідування», тоді як філософ здійснює сходження від чуттєвого світу до істинного «світу ідей».

По-іншому інтерпретував це питання Аристотель, зокрема в своїй праці «Поетика». Поезію він пов’язував із пізнанням сутності речей, оскільки вона розповідає

«не про те, що було, а про те, що могло бути як можливе чи необхідне» й говорить про загальне, а не про одиничне.

Для українських мислителів XVII-XVIII ст., які орієнтувалися на аристотелізм, була притаманна, як справедливо відзначає Леонід Ушкалов, «тожсамість поетичного, риторичного і філософського слова як репрезентації певної когнітивної моделі». Вона уможливила існування «феномену Сковороди, для якого література і філософія «зняті» в екзистенціальній синтезі».

Цікаві міркування про взаємодію літератури й філософії висловлював Олексій Гіляров, який тривалий час викладав у Київському університеті і якого можна вважати одним із найцікавіших представників філософської думки в Україні. Він вважав, що філософія, яка становить живу душу культури і концентрує в думці найважливіші реалії епохи, тісно взаємодіє з іншими сферами духовного. І в цьому сенсі література має надзвичайну пізнавальну вартість для філософії. «За здатністю проникати у приховані для звичайного погляду глибини життя, вміння схоплювати головне, суттєве, знаменне, за яскравістю моральної точки зору, – вважав цей мислитель, – поети часто випереджають філософів, а за вмінням втілювати свої думки в чудові незабутні образи, полонити ними і спопеляти серця звичайно переважають філософів». Література, твердив Гіляров, дає найбільш повне уявлення про проблеми та умонастрої епохи, дозволяє «пережити» і глибше проникнути в її культуру. Вона, будучи тісно пов'язана із «живим життям», є не лише носієм філософської ідеї, а й здійснює значний вплив на духовні процеси в суспільстві.

На нашу думку, художня література, як і філософія, є породженням другої комунікативної революції. Якщо поезію ми можемо ще сприймати на слух, то прозу варто читати. Художня література, подібно до філософії, намагається дати цілісне, «органічне» осмислення дійсності. Правда, вона, на відміну від філософії, оперує не стільки абстракціями, скільки «живими» картинами. «Мислення в образах» зорієнтоване не на раціональну, а на емоційну рефлексію, воно не потребує спеціальної підготовки й уже через те є доступним широкому колу читачів. «Образна філософія» була притаманна народам, які в період націотворення опинилися під владою імперських держав. Навіть поляки, котрі після падіння Речі Посполитої мали кращі умови для розвитку своєї культури, ніж українці, змушені були вдаватися до такої «філософії». Учителями-«філософами» для них у XIX ст. стали поети Адам Міцкевич та Юліуш Словацький.

Культивування «образної філософії» здійснювалося навіть тими народами, що створили свої національні держави. Це бачимо у французів. Відомі їхні мислителі-просвітники використовували такий жанр, як «філософська повість» (Вольтер, Дідро та ін.). Це пояснюється тим, що представники французького просвітництва знаходилася в різкій опозиції до університетської несхоластичної філософії. Вони творили свою філософію, вдаючись до нетрадиційних для схоластики жанрів (художньої літератури, публіцистики). Тим більше, що ці жанри були більш адекватні новим комунікаційним реалям і мали поширення серед широкого кола читачів.

«Образна філософія», з огляду на вказані причини, стала поширеним в Україні явищем. До неї вдавалися деякі професори Києво-Могилянської академії, Сковорода, Шевченко у своїх поезіях і повістях (останні нагадують «філософські повісті» французьких просвітників), Куліш тощо. Ця традиція мала своє продовження в XX ст., особливо в радянській Україні, де філософствування допускалося в чітко визначених межах марксизму-ленінізму.

Окрім того, «образна філософія» більш емоційна. А переважання емоційного моменту над раціональним притаманне українцям – принаймні так вважають деякі дослідники. Це може бути ще однією причиною популярності такої «філософії» в Україні.

На нашу думку, в контексті культурної ситуації Нового часу можливі два варіанти співіснування художньої літератури та філософії.

Перший варіант – художньо-літературна форма використовується філософами, у т.ч. й професіоналами, для вираження філософських ідей. У цьому випадку приклад Сковороди є достатньо репрезентативним. Його перу належить низка художньо-літературних творів – віршів, байок, у яких викладалися філософські ідеї. Саме ці твори з писемної спадщини філософа були найбільш популярними.

Другий варіант – письменник у своїх художньо-літературних творах свідомо викладає філософські погляди. Наприклад, це бачимо в поезії Шевченка «І мертвим, і живим…», поемі Франка «Мойсей», драматичних творах Лесі Українки тощо.

Звісно, непрохідної межі між двома варіантами не існує. Іноді важко сказати, чи письменник, творячи художньо-літературний твір, користується вже раціонально осмисленими філософськими ідеями чи доходить до них, керуючись інтуїцією.

Українська філософська традиція в XIX, а потім у XX ст. переважно виражалася в непрофесійній сфері. Вартісні для українців філософські ідеї знаходили вияв у художньо-літературних й публіцистичних творах. Зрозуміло, така філософія є фрагментарною, несистематизованою. Для професіонала вона дилетантська. Але це жива філософія, що відображає реальне буття народу. Для українців вона мала більше значення, ніж філософія професіоналів, які представляли в Україні іноземні традиції.

Правда, навіть за таких несприятливих умов знаходилися філософи-професіонали, які намагались представляти традицію українську. В умовах незалежної України ситуація, здавалось, мала б змінитися. Та кардинальних змін не спостерігається. Причиною є не лише те, що українська влада не усвідомлює потреби розвитку філософських інституцій, а й те, що наша культура залишатися постколоніальною. Тому чимало тенденцій, характерних для попередніх часів, зберігається донині. У тому числі тенденція українського філософствування у сфері непрофесійній.

Специфіка української філософії

Коли ведемо мову про українську філософську традицію, виникає питання, в чому її специфіка, що відрізняє її від інших філософій?

Можна погодитися з думкою Чижевського, що «кожна конкретна філософічна система є одночасно обмежений та частковий вияв абсолютної правди і вияв певного часового, національного, мистецького, наукового, релігійного і т. ін. пункту погляду. Кожна конкретна «філософія», себто певна окрема філософічна система є певне усвідомлення абсолютно-цінних, непереходимих елементів певної національної культури, наукового світогляду, мистецького стилю, певної позитивної релігійности тощо, є піднесенням цих конкретних форм культури у сферу абсолютної правди».

«Переважно три моменти, – писав він, – характеризують особливості філософії даної національности – 1. форма вияву філософічних думок, 2. метода філософічного дослідження, 3. будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей».

Однак наведені міркування Чижевського більше стосуються сучасних філософських традицій, які є переважно національними. У давні часи, коли ще не сформувалися новочасні нації й відповідні національні філософії, ситуація була дещо іншою. Та все ж не можна заперечувати, що особливості світосприйняття етносу, представники якого були творцями філософських систем, накладали відбиток на ці системи.

Ведучи мову про розвиток філософської думки на наших землях, варто звернути увагу на ментальні особливості українського народу, на те, як ці особливості знаходили вияв на рівні філософському. Певним чином вони визначалися природним середовищем, у якому жив етнос.

На значення територіального чинника в формуванні етносу звертали увагу Шарль Монтеск'є в роботі «Про дух законів» (1748 р.), німецький етнограф Франц Ратцель, російський історик Володимир Ключевський та ін. Про вплив території на етнос вів мову український історик Микола Костомаров у праці «Дві руські народності» (1861 р.). Особливо на цьому акцентував увагу В'ячеслав Липинський. «Як би не була розвинута техніка, – писав Лев Гумільов, – все необхідне для підтримки життя люди отримують з природи. Отже, вони входять у трофічний ланцюг як горішня, завершена ланка біоценозу заселеного ними регіону. А якщо так, то вони є елементами структурно-системних цілісностей, що включають в себе, поряд з людьми, доместикідів (домашніх тварин і культурні рослини), ландшафти, як перетворені людиною, так і не зачеплені, багатство надр, взаємовідносини з сусідами – або дружні, або ворожі, ту чи іншу динаміку соціального розвитку, а також те або інше поєднання мов (від однієї до кількох) і елементи матеріальної й духовної культури».

Отож, етнос мусив пристосовуватися до свого середовища, знаходити найбільш відповідні механізми взаємодії з ним. Ці механізми відіграють важливу роль у природному відборі. Виживають і продовжують себе в нащадках найкраще пристосовані до середовища особи, які є носіями певних ознак, у т.ч. й ментальних. Пристосування до середовища визначає специфіку соціальної взаємодії між представниками етносу, а також їхнє ставлення до інших народів. Усе це разом узяте формує в них особливості сприйняття навколишньої дійсності.

Протягом останніх трьох тисячоліть, історія яких зафіксована в писемній формі, на українських землях проживали представники різних народів. Ті, які зуміли укорінитися, з часом виробляли певні особливості світосприйняття, адекватні місцевим умовам. Це пояснює світоглядні паралелі, що простежуються між поглядами різноетнічних мислителів, котрі мешкали на українських землях.

Чижевський спробував виділити основні характеристики українського національного типу й простежити, як вони відображені на рівні філософському. На його думку, український народний характер не був та й не міг бути чимось абсолютно стабільним. На нього впливали два чинники – природа України та її історія. Велику роль у формуванні психічних рис українців відіграв степ, що сполучає «широту і розмах краєвиду з буйним розквітом життя природи» і породжує почуття «безмежно-могутнього, або безмежно-великого». Правда, не треба забувати, що Чижевський походив зі степової зони і для нього степ був чимось «рідним» та «близьким».

На роль степу в формуванні українського світосприйняття вказували й інші дослідники. «Питоме для степу те, – писав Л. Миколаєнко, – що він через властивість нашої природи… уможливлює всьому життю пишно розвернутися». Завдяки цьому «життя розкривається в ладі і гармонії». Подібне замилування степом можна зустріти в багатьох інших українських авторів.

Однак не все так просто й однозначно. Варто прислухатися до міркувань Григорія Гусейнова, який, будучи «людиною степу», далекий від його ідеалізації. «На півночі, – вважає він, – скрізь більшою чи меншою мірою присутні ліси та гори. Навіть якщо це лісостеп і невисокі пагорби, вони все одно створюють більш-менш затишний рельєф, захищений. А на півдні, в степах, уже зовсім по-іншому: тут людина зазвичай сама-самісінька перебуває на величезному відкритому просторі й має зовсім інші відчуття, тут більше страху, недовіри, хоча й дихається вільніше. Це відчуття добре передав Винниченко, коли навіть власна тінь викликає підозри. Як наслідок – певна самоізоляція, хуторянство та замкнутість».

Незважаючи на велику роль степу в формуванні української ментальності, не варто перебільшувати його значення. Для предків новочасних українців, жителів півдня Давньоруської держави, степ, Дике Поле були чужою, ворожою територією, звідки чекала небезпека. Початково український етнос формувався в лісостеповій зоні, де знаходилися основні політичні й культурні осередки Русі-України – Київ,

Галич, Володимир (Волинський), Львів, Луцьк, Острог тощо. До речі, практично всі «успішні» європейські народи формувалися в лісостеповій або почасти в лісовій зоні. Лісостеп можна вважати найбільш оптимальною зоною для ефективного розвитку етносу. І саме через своє «лісостепове походження» ми є близькими до «розвинутих» європейців.

Інтенсивне освоєння українцями степу почалося в XVI-XVII ст. При цьому переселенці несли в степ сформовані звички осілого землеробського населення, своє світобачення. Тому не варто вважати український етнос і його культуру витвором тільки степу, як це роблять деякі автори.

Так, звісно, степ відіграв важливу роль у формуванні українського світосприйняття та світорозуміння. У цьому сенсі українці відрізняються від більшості європейців (подобається це комусь чи ні) й зближуються з кочовими, зокрема тюркськими, народами Азії.

Степ породив таке явище, як українське козацтво. Воно стало продуктом симбіозу протоукраїнської (руської) культури й елементів культури тюркської. Переважила перша, хоча чимало тюркських рис і далі «таємно» зберігається в нашій ментальності. Степ, підсилений впливами тюркських кочівників, творив не лише почуття життєвої повноти, «безмежно могутнього й великого», своєрідну життєрадісність, а й почуття тимчасовості, непевності. Адже життя в степу аж до XVIII ст. включно було небезпечним.

Основні риси «психічного укладу українця», на думку Чижевського, є емоціоналізм та сентементалізм, чутливість і ліризм, що найяскравіше виявляються в естетизмі. Деякі дослідники теж звертають увагу на сентименталізм, «сердечність» українців, а також на образність сприйняття ними дійсності». На друге місце Чижевський поставив індивідуалізм та прагнення до «свободи». На третє – неспокій та рухливість – більш психічні, ніж зовнішні. Всі ці риси, вважав Чижевський, найбільш адекватно в українській думці знайшли вияв у «філософії серця», яка виходить з того, що «в людські душевнім житті глибше, ніж свідомі психічні переживання, служить їх основа – «серце», найглибше в людині, «безодня», яка породжує з себе і зумовлює собою, так би мовити, «поверхню» нашої психіки».

З багатьма наведеними міркуваннями Чижевського варто погодитися. Хоча характеристика ним основних елементів української ментальности не є вичерпною. Також не слід перебільшувати в українському філософствуванні значення «філософії серця», незважаючи на те, що в українському світосприйнятті емоційність, інтуїція відіграють помітну роль.

Питанням української ментальности та її відображення на філософському рівні багато уваги присвятив Іван Мірчук, розглядаючи цю проблему в контексті «слов'янської духовності». Він вважав, що духовна енергія в слов'ян має не вертикальний, а горизонтальний напрямок. Вона зосереджується не в головах геніальних мислителів-спеціалістів (типу Канта чи Гегеля), а розливається широко філософічними зацікавленнями народних мас. Ще однією важливою рисою слов'янської філософії, на думку Мірчука, є її «тяга до здійснення думки», схильність до конкретизування, перетворення теорії в практику. Звідси ніби глибока погорда до абстрактних, розумових теорій та інтерес до емоційно-інтуїтивних підходів пізнання, звернення до релігійної рефлексії як більш практичної, життєвої. Все це, вважав Мірчук, притаманне й українській філософії.

Характеризуючи її у своїй лекції, прочитаній у Берлінському Українському Науковому Інституті в 1935 р., він звертає увагу на сильну перевагу в ній «моменту емоційного над раціональним». «Українські філософи, – твердив Мірчук, – ставляться дуже скептично до границь людського пізнання. Цим всім, очевидно, зовсім не твердиться, що українці недооцінюють вагу раціонального мислення. Слов'янське, а зокрема українське мислення є в багатьох пунктах протилежним до думання німецького… Безсистемність замість мертвої часами систематичности, але геніальна

інтуїція, що за допомогою чуття будує свої конструкції. Брак ґрунтовності вглиблювання в обмеженій вузькій сфері діяльности – натомість широка сфера духовних інтересів і зв'язана з цим поверховість; ніякого розуміння трактування проблєм в теорії й практиці, але чуттєве схоплення дійсности, безпосередність рішень під впливом афекту й нарешті перемішання моментів теоретичних і практичних. Через домінацію почуття також і воля, хотіння не виявляє особливої твердости, витривалости і пляновости, лише хитається між періодами повної пасивности і надлюдської дільности».

Попри те, що наведені міркування є цікавими й заслуговують на увагу, не варто так різко протиставляти німецьку й слов'янську, зокрема українську, філософську думку. У німецькій культурі було достатньо містицизму, а наприкінці XVIII – на початку XIX ст. Німеччина стала батьківщиною романтизму, що знайшло відображення в її класичній філософії. Німеччина дала «свавільну» філософію Фрідріха Ніцше. Та й загалом до середини XIX ст. німців сприймали як «мрійників». Таврування німецького «мрійництва» зустрічаємо в творах видатного поета Генріха Гейне.

Щодо раціоналістичної лінії в німецькій філософії, то вона обумовлювалася існуванням в Німеччині сильної схоластичної традиції на рівні вищої школи. Якби в Україні теж існувала така традиція, ми б могли мати українську раціоналістичну філософію. Принаймні функціонування Києво-Могилянської академії певним чином підтверджує цю думку. До речі, між цим вищим навчальним закладом та німецькими університетами існували широкі контакти.

Розглядаючи українську філософію, а також філософські традиції інших народів, які були представлені в Україні, можна твердити, що в них найбільший вияв знаходили такі ментальні риси.

Передусім це сильна пов'язаність із землею, природою, «злитість» з ними, намагання жити природними ритмами. Ця «злитість», прагнення до природного життя неодноразово виявлялася в творчості українських письменників, мислителів, філософів, що походили з наших земель. Схоже, ця риса мала давні архаїчні корені, а «селянськість» українського етносу, відсутність у нього розвинутої міської культури сприяли її збереженню.

На сильну пов'язаність із землею українців звертав увагу Мірчук, називаючи цю рису антеїзмом. Він розглядав її як головний компонент української духовності. Такої думки дотримувалися й інші дослідники української ментальності.

Пов'язаність із землею знаходила вияв на філософському рівні у протиставленні «здорового», «природного» життя життю цивілізованому. Таке протиставлення маємо в Анахарсіса, Сковороди, Шевченка, Куліша та інших. Водночас у творчості українських мислителів бачимо звеличення природи, навіть замилування нею.

Така природність мала й має свої позитиви. Вона дає можливість «тверезо» подивитися на життя, уникати «цивілізаційних оман». Але, з іншого боку, брак цивілізованості гальмує повноцінний розвиток, на що свого часу звертав увагу Володимир Антонович.

У цьому контексті варто осмислювати таку ментальну рису українців, як консерватизм, традиціоналізм. «Можна навести безліч прикладів, коли невміння йти в ногу з розвитком людства нічого, крім шкоди, українцям не принесло, – пише Олександр Стражний. – Але, з другого боку, саме завдяки консерватизму Україна вижила й залишилася сама собою – зберегла свою мову, свою культуру, свої обряди, свій власний погляд на буття». Не дивно, що консервативна лінія була однією з головних в українському філософствуванні. Консерватизм, поєднаний із несприйняттям досягнень прогресивної давньогрецької цивілізації, зустрічаємо в Анахарсіса. Один із найбільш знаних українських мислителів кінця XVI – початку XVII ст. Іван Вишенський – типовий консерватор. Також консерватизм був притаманний багатьом українським мислителям того періоду, котрих ми характеризуємо як письменників-полемістів. Яскраво виражені консервативні моменти (ідея «срод-

ної праці», втеча від світу, з «города багатого» і т. ін.) маємо в філософії Сковороди. Приблизно такий же консерватизм має місце в Шевченка та Куліша.

Звернення до природи, консерватизм визначили й такий елемент українського світогляду, котрий можна охарактеризувати як «концепт роду». Українці традиційно цінували й цінують родові, кланові зв'язки. Навіть зараз це чітко проявляється, в т.ч. і в сфері «великої політики». «Концепт роду», родова свідомість простежуються в творчості Герасима та Мелетія Смотрицьких, Даміана Наливайка; займають не останнє місце у творчості Шевченка.

Те, що українці, загалом жителі України, намагаються не відділятися від природи, не протиставляти себе їй, шанують традиції, родове начало, – все це в кінцевому рахунку зменшувало значення раціоналістичної рефлексії. Натомість українці надавали значення рефлексії емоційній, інтуїтивній. Тому суттєвою рисою нашої ментальності, яка знаходила вияв на рівні філософствування, є емоційність, чуттєвість. Представлена вона у «філософії серця», яку репрезентували Сковорода, Куліш, Юркевич.

«В нашому характері, – вважав І. Гончаренко, – центральне місце займає чуттєва сфера. Чуття, головним чином, визначають поступовання української людини. Не входимо в причини цього. Очевидно, багатство української природи, клімат й заняття сільським господарством є тому причиною. Обдаровані надміру чуттям, ми маємо недостатній контроль його з боку інших психічних складників – волі й розумових обдаровань. То не зле, що ми багаті на чуття. Якраз ця чуттєва сфера визначає нашу глибоку релігійність, наші моральні й естетичні вартості, які високо підносять українську людину. Але всякі чуття – і позитивні, і негативні – повинні бути під контролем розуму й керовані волею. Бо без цього будемо мати розщеплений характер, роздвоєну психіку, постійно будемо руйнувати те, що перед тим створили».

Вказана риса певним чином «виводить» українську філософію зі сфери європейської традиції, в якій акцент робиться переважно на раціональности та логічності. Суворі логічно-раціональні філософські течії погано приживалися в Україні. Прикладом може бути Києво-Могилянська академія. Хоча цей навчальний заклад проіснував майже двісті років, він так і не став за своєю суттю українським. В Україні навіть виробилося негативне ставлення до схоластичної «києво-могилянської вчености». Відображення цієї негативності, наприклад, бачимо в творчості Гоголя, Шевченка, у багатьох дослідників давньої української культури.

Правда, не варто абсолютизувати емоційність та «нераціональність» українського світосприйняття й української філософії. Коли звернемося до українського фольклору, то часто бачимо апеляцію до розумності, своєрідного «народного раціоналізму». З позиції розуму Анахарсіс критикував давньогрецьку цивілізацію. Приблизно з таких же критично-раціоналістичних позицій намагався осмислювати світ український автор кінця XVII – початку XVIII ст. Данило Братковський. Специфічна «українська розумність», котра виражається в критичному сприйнятті «нерозумностей» світу, проходить крізь творчість Сковороди, Шевченка, Куліша, інших видатних українських письменників XIX-XX ст. В Україні поширювалися раціоналістичні вчення, наприклад, соцініанство, котре можна розглядати як предтечу просвітницького раціоналізму. Один із представників цієї течії Андрій Вишоватий, що певний час проживав на українських землях і мав однодумців серед представників української магнатерії, висунув ідею «розумної релігії», яку потім намагалися втілити під час Великої французької революції. Також довготривале функціонування схоластичної Києво-Могилянської академії, яка мала певну підтримку з боку української еліти (Петра Могила, Івана Мазепи), теж дає підстави говорити про те, що раціоналізм в Україні не був «зовсім пропащим».

Та все ж варто говорити про переважання (принаймні поки що) в українців емоційності та інтуїтивізму над раціоналізмом. Саме емоційність та інтуїтивізм зближу-

ють українську філософію з індійською традицією, про що вже йшлося. Немало наших мислителів робили акцент на внутрішньому самозаглибленні й самопізнанні.

Замилування українцями природою, підсилене емоційністю, визначають таку ментальну рису, як естетизм. Звідси намагання українців естетизувати дійсність на рівні побуту, культури. Українцям краще вдається виявити себе в мистецькій сфері, ніж у сфері дискурсивній, де вимагається раціоналістичний підхід. Українці сильні в образотворчому мистецтві, театрі, кіно, поезії. Наприклад, Шевченко, заробляючи на хліб малюванням, прославився як поет, а всесвітньовідомий «батько поп-арту» Енді Воргол (Андрій Воргола), українець за походженням, виявив себе передусім як художник. Однак українцям «не таланить» у прозі, тим більше в творах дискурсивного характеру. Це ще одна причина того, чому українські мислителі, які намагаються представити філософські ідеї, часто роблять це в олітературеній формі (Братковський, Сковорода, Куліш, Леся Українка, Франко, Винниченко, Підмогильний, Самчук, Стус та інші).

«Злиття» з природою, бажання уникнути цивілізації було однією з причин того, що українець «втікав і втікає від світу», намагається облаштуватися на хуторі, створити свою «хату з краю». Іноді це виливалося в широкі суспільні рухи – створення Запорізької Січі, формування українського козацтва, махновщина й різного роду отаманщина під час «громадянської війни» 1918-1920 рр. Звідси специфічний український індивідуалізм. Його не варто ототожнювати з індивідуалізмом європейським, що сформувався в умовах міського життя.

Міста в середньовічній Західній Європі ставали своєрідними «осередками свободи», де «міське повітря робило людину вільною». Сюди часто втікали енергійні й активні особистості, які не хотіли коритися феодальному визиску. Міське життя давало кращі можливості для реалізації власного «я» і в кінцевому рахунку сприяло розвитку «вільного індивідуалізму». Проте життя в західноєвропейському місті вимагало дотримання відповідних правил, законів, що знайшло вияв у магдебурзькому праві. Без належного дотримання цих правил функціонування міст робилося проблематичним. Тому сформоване в Західній Європі уявлення про свободу, «вільний індивідуалізм» мислилося в межах закону: я можу робити все, що мені заманеться, але не порушуючи загальноприйнятих правил.

В Україні склалася інша ситуація. З огляду на різні історичні обставини, тут не настільки інтенсивно розвивалося міське життя. Зрештою, українські міста не стали «осередками свободи», як на Заході. Такими осередками в Україні були неосвоєні землі, Дике Поле, степ (така собі «первозданна природа»), куди втікали люди, шукаючи волі – і не лише від пана, землевласника, а й від держави, її законів. У степу козакували, окрім селян, міщан, потомків колишніх бояр, представники шляхетських родів і навіть «неспокійні» князі типу Дмитра Вишневецького (Байди). До того ж, як вважають деякі дослідники, степ породжував і породжує в людині почуття «безмежної» волі.

Очевидно, історичні чинники, поєднані з географічним фактором Степу, сформували в Україні своє розуміння волі та індивідуалізму. Українець не визнає закону, чітко усталених норм поведінки, накинутих ззовні. Для українців свобода – це воля, навіть сва-воля (без обмежень, наближена до анархії). Щодо індивідуалізму, то він мислиться як «втеча від світу».

Тому в українській історії філософії та українській культурі на перший план висувалися ті особистості, які були носіями саме такого індивідуалізму й такої сваволі-свободи. Наприклад, не дуже популярний за часів свого життя Іван Вишенський, твори якого майже не друкувалися і який поступався за рівнем своєї освіченості та ерудиції деяким письменникам-полемістам, з часом став першорядною фігурою української культури кінця XVI – початку XVII ст. Чому відбулася така «метаморфоза»? Очевидно, не останню роль зіграв «духовний анархізм» цього автора, його небажання приймати існуючі суспільні порядки і втеча від них (наразі, до чернечої

келії на Афоні). Або візьмемо безпрецедентне вивищення в історії нашої філософії постаті Сковороди. Не вдаючись зараз до аналізу поглядів цього мислителя, зазначимо, що для більшості українців вони не дуже відомі. Однак їм імпонує передусім біографія Сковороди, те, що він «утікав від світу» і що «світ його не спіймав».

Український індивідуалізм, поєднаний з розумінням свободи як сва-волі, маємо також у поглядах Шевченка, Куліша, Винниченка, деяких інших письменників та мислителів. Також ця ментальна особливість є й у поглядах мислителів, котрі не належали до української філософської традиції, але які народилися й зросли на нашій землі. Це простежується в поглядах Анахарсіса, Біона Борисфеніта, Миколи Берядяєва тощо.

Неприйняття (чи погане сприйняття) українцями цивілізації, втеча від неї часто набирає не стільки зовнішнього, скільки внутрішнього характеру і веде до формування специфічного українського гумору. Він, незважаючи на м'якість, орієнтує на іронічне сприйняття світу як чогось несправжнього, такої собі гри – «сансари», «суєти суєт». Мудрий чоловік не повинен сприймати його всерйоз. Через те гумор трактується як своєрідна мудрість. І він хай як би це звучало парадоксально) стає складником українського філософствування.

Гумор яскраво виражений у філософії Біона Борисфеніта, елліністичного мислителя, який походив із України; простежується в ставленні до реалій життя у Герасима Смотрицького, Іпатія Потія, Вишенського, Сковороди, Гоголя, Шевченка тощо.

Отже, українська філософія хоча й перебуває в руслі європейської філософської традиції, є далекою від її класичних зразків. Тому підходити до неї з критеріями, притаманними цій традиції, не дуже коректно. При такому євроцентричному підході (а саме він переважає при розгляді історії філософії в Україні) ризикуємо багато що втратити, випустити з поля зору. Слід усвідомити: ми маємо «свою мудрість», свою специфічну філософію. І не треба комплексувати з приводу того, що в нас не було «великого філософа», який би «утворив синтезу світового значіння» (як це робить Чижевський). Можливо, ідеї Анахарсіса чи Сковороди, Шевченка чи Лесі Українки для нас є не менш цінні, ніж ідеї великих філософів. Та й чи тільки для нас? Ми бачимо, що сучасна західноєвропейська філософія відходить від чисто раціоналістичного підходу, шукаючи для себе можливості інтуїтивної та емоційної рефлексії. А саме це й притаманне українській філософській традиції.

Рекомендована література:

1. Гіляров О.М. Значення філософії // Ткачук М. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К., 1997. – С.147-151.

2. Гончаренко І. Уваги до українського національного характеру // Хроніка-2000. – В.37-38. – К., 2000.

3. Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2001.

4. Григорій Гусейнов: Жодна влада не заборонить писати // День. – 2010, 15-16 жовтня.

5. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Ленинград, 1989.

6. Історія української філософії. – К., 2008.

7. Мак-Люен М. Галактика Гутенберґа. Становлення людини друкованої книги. – К., 2011.

8. Мірчук І., Маркусь В., Лащик Є. Філософія // Енциклопедія українознавства. – Париж-Нью-Йорк, 1980. – Т.9. – С.3509-3515.

9. Миколаєнко Л. Український степ як естетичний феномен // Хроніка-2000. – В.37-38. – К., 2000.

10. Стражний О. Український менталітет: Ілюзії. Міфи. Реальність. – К., 2008.

11. Томпсон М. Восточная философия. – М., 2001.

12. Ушкалов Л. Світ українського барокко. – Харків, 1994.

13. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т.1. – К., 2005.
14. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – К., 1991.
15. Innis H. Empire and Communication. – Oxford, 1950.

Питання для самоконтролю:

1. Дайте визначення поняття «філософська традиція».
2. Які Ви можете виділити великі філософські традиції?
3.У межах якої філософської традиції варто осмислювати українську філософію?
4. Які філософські традиції були представлені в Україні?
5. Як ви оцінюєте (позитивно чи негативно) існування великої кількості філософських традицій на українських землях?
6. Як ментальні особливості українців впливали на їхню філософську думку?
7.У чому специфіка української філософії?

АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Давньогрецька філософська культура та українські землі

Європейська філософська традиція зародилася в період «осьового часу» (VI-V ст. до н.е.) у Стародавній Греції. Перші філософські школи з'явилися в Іонії (західному узбережжі Малої Азії), а також у грецьких колоніях Південної Італії. При цьому «забувається», що був ще один осередок зародження філософії – грецькі колонії Північного Причорномор'я. Принаймні є чимало свідчень античних авторів на користь такого факту. Проте він постійно випадає з поля зору більшості дослідників. Назвати це простим непорозумінням не можна. Тут простежується чітка тенденція.

Свого часу на роль грецьких колоній Північного Причорномор'я, на зв'язок давньогрецької та архаїчної української культур звернув увагу Євген Маланюк. «Наша бо земля, – писав він, – протягом довгих століть належала до антично-грецького кругу, до кругу античної культури Еллади – родовища пізнішої культури і Риму, і Европейського Заходу. В цей факт варто вдумуватися частіше і глибше. Наша земля, отже, знаходиться в крузі великої, в своїм універсалізмі неперевершеної, властиво, єдиної культури, до якої належав старовинний світ і з якої частини, варіянту, витворилася геть пізніше західня культура, вся західня цивілізація сучасна і все те, що нині називаємо європейською культурою. До цього кругу не належали тоді ані Середня, ані Західня Європа, ані сусідні нам – від Заходу і, тим більш, від Півночі – народи. Ми були північною окраїною, північним сегментом цього культурного кругу… Факт приналежности землі нашої Батьківщини до цього кругу, факт довговікового перебування наших пращурів в нім (від VIII ст. до Хр.) дав, мусів дати величезні наслідки, які жили, живуть і житимуть в нас, в нашій підсвідомості, в нашім організмі, крові і жилах ...» Далі дослідник зауважує на існуванні численних грецьких містколоній у Північному Причорномор'ї, зазначаючи при цьому: «В період античної грецької колонізації наша земля грала ролю такого ж постачальника збіжжя для тодішнього світу Еллади, як в XIX ст. – для Західної Європи». На думку цього автора, «з колоніальних осередків при дельтах наших річок і на чорноморськім побережжі антична грецька цивілізація пішла водними шляхами на північ і, як по жилах, розходилась по цілій земля… Є у Геродота зворушливе оповідання про двох «гіпербореїських» дівчат, які, в супроводі охорони, несли вінки з пшениці аж на острів Дельос, де був славнозвісний храм Деметри (божества Матері-Землі). Слушно В. Щербаківський добачає в цім анальогію з пізнішими нашими святами обжинок або й Спаса, коли то святять плоди землі. Цей епізод (а він не міг бути вигаданий) свідчить про два важливі факти: 1) культура на нашій землі і у її мешканців – була хліборобська, осіла і традиційна, 2) зв'язок з античним світом Еллади був безсумнівний і тим більш глибоким, що йшов також по лінії релігійній, отже, найінтимніший і найістотніший, тим більш, що такі «прощі» до грецьких святинь (як свідчить Геродот) не були випадкові».

До цих міркувань варто додати, що Геродот, описуючи землі, які лежали за межами еллінського світу, звертав увагу лише на три регіони – Мессопотамію й сусідню з нею Персію, Єгипет і нинішню Україну. Така вибірковість багато про що говорить. Саме ці землі та їхня культура виявилися найближчими стародавнім грекам. До речі, Західна й Центральна Європа опинилися поза увагою «батька історії».

Наведені міркування Маланюка не позбавлені сенсу. До них слід дослухатися. Адже, по-перше, Маланюк спирався на реальні історичні факти та свідчення. А по-друге, не треба відкидати інтуїцію поета, яка іноді може підказати більше, ніж холодний розум науковця. Варто погодитися з твердженням цього автора, що над фактом приналежності наших земель до кола античної цивілізації слід частіше й глибше вдумуватися. З одного боку, ця цивілізація принесла на давні українські землі цінності, які більшою чи меншою мірою були прийняті автохтонними народами, в тому числі й нашими далекими пращурами. З іншого боку, давні греки, контактуючи з жителями Північного Причорномор'я, дещо запозичили у «варварів».

Сучасні археологічні дослідження показують, що між Грецією, Південною Італією, а також теперішніми українськими землями в прадавні часи існували постійні контакти. Україна була частиною території, де формувалася індоєвропейська спільнота і звідки індоєвропейці почали своє розселення. Археологічні, антропологічні, лінгвістичні й писемні дані свідчать про те, що як мінімум вісім міграційних потоків індоєвропейських народів прокотилося з Північного Причорномор'я та Нижнього Подунав'я Балканським півостровом і Анатолією в період енеоліту та в епоху бронзи (кінець V – II тис. до н.е.). Близько 3000 року до н.е. індоєвропейські племена перейшли Босфор і Дарданелли, заснувавши на малоазійському узбережжі Трою, яка контролювала міграційні й торгові шляхи між Балканами та Анатолією. Орієнтовно через сімсот років на території Греції з'явилася перша індоєвропейська догрецька людність – легендарні пелазги. Тоді тут відбувся різкий перелом у культурі – з'являється бронза, ліпна, чорна, лощена кераміка, яка дещо нагадує посуд нижніх шарів Трої. У 2000-1900 рр. в Анатолію прийшли індоєвропейські племена, які були носіями іонійського діалекту. А в середині II тис. до н.е. греки-ахейці завоювали розвинуте Мінойське царство на острові Крит, створене неіндоєвропейською людністю. Тоді ж досягнення Мінойської цивілізації поширилися на всю Грецію. Близько 1200 р. спостерігалася ще одна навала індоєвропейських племен, котрі в писемних джерелах фігурують як «народи моря». Прийшовши з Подунав'я й Північного Причорномор'я, вони проникли в Грецію, Малу Азію, Палестину, на острови Середземного моря – Корсику та Сицилію. Грецію захопили дорійці, витіснивши ахейців і зруйнувавши їхню Крито-Мікенську цивілізацію. Уникнути навали вдалося лише іонійським містам Малої Азії та Аттиці. У цих регіонах, де збереглися набутки крито-мікенської культури, найбільш інтенсивно й розвивалася філософська думка.

У пам'яті стародавніх греків зберігалися міфи, які пов'язувалися з теперішніми українськими землями. Частина їх має стосунок до бога Аполлона. До речі, цей бог вважався покровителем Трої. Також його культ мав велике поширення в Північному Причорномор'ї. Відповідно легендам, Аполлон кожних дев'ятнадцять років на колісниці, запряженій лебедями, відправляється в країну гіпербореїв, яка знаходиться десь на сучасних українських землях. Це ідеальна країна. Гіпербореї є народом, якого люблять боги і який є близьким до них. Як і Аполлон, гіпербореї художньо обдаровані. Блаженне життя в них супроводжується піснями, танцями, музикою і бенкетами. Вічні веселощі й благочестиві молитви характерні для них – цих слуг та жерців Аполлона. Навіть смерть приходить до гіпербореїв як порятунок від пересичення життя, і вони, випробувавши всі насолоди, кидаються в море. Низка легенд пов'язана з принесенням гіпербореями першого урожаю на священний острів Делос, де ніби народився Аполлон і де знаходилося його основне святилище. На ці легенди й звертав увагу Маланюк. Після того, як дівчата, послані з дарами, не повернулися з Делоса (оселилися там чи зазнали насильства), гіпербореї стали залишати дари на кордоні сусідньої країни, звідки їх поступово переносили інші народи аж до самого Делоса. У цих легендах (зрозуміло, в плані міфологічному) йдеться про зв'язки між греками і гіпербореями – жителями українських земель.

У деяких легендах гіпербореями називаються мудреці Абаріс та Арістей, які вважалися служителями Аполлона. Вони ніби володіли давніми символами цього

бога (стрілою, вороном і лавром з їхньою чудодійною силою), а також навчали людей музики, філософії, мистецтва створення поем тощо.

Трапляються розповіді, що Абаріс та Арістей навчалися в греків. Перший ніби був учнем Піфагора, який посвятив його в сакральні науки і пояснив свої твори, тобто долучив до учнів. Абарісу ніби належала поема про подорож Аполлона до гіпербореїв, а також інші поетичні твори. Про нього згадували такі античні автори, як Геродот, Піндар, Порфирій, Ямвліх.

Щодо Арістея, то його вважають поетом, який жив у VIII-VII ст. до н. е. Він спеціально присвятив свою «Арімаспейську поему» опису територій Північного Причорномор'я. На жаль, згаданий твір повністю не дійшов до нас. Збереглися лише фрагменти.

Ставлення до відомостей, які подавав Арістей, не було однозначним. Геродот використовував цей твір як інформативне джерело. У своїй «Історії» писав таке: «Арістей, син Каістробія, проконнесець, в своєму епічному творі розповідає, що він, натхненний Фебом, прибув до ісседонів, а за ісседонами живуть одноокі люди арімаспи, а ще далі за ними є грифи, які охороняють золото, а там далі біля моря живуть гіпербореї. Всі вони, крім гіпербореїв, починаючи від арімаспів, постійно нападають на своїх сусідів». Далі Геродот пише про Арістея, про чудеса, які розповідали про нього. Ці чудеса були пов'язані з переселенням душ, що, при бажанні, може трактуватися як відгомін піфагорійських поглядів. Також Геродот веде мову про поїздку Арістея до Південної Італії, де він виступав як адепт культу Аполлона, утверджуючи цей культ в південноіталійському місті Метапонті. У цьому місті справді поклонялися Аполлону. Це підтверджує нумізматичний матеріал – зображення бога з лавровим деревом або вінком на монетах цього міста.

Правда, Геродот не схильний так вже довіряти Арістею. Повідомляє, що цей поет «не ходив далі від ісседонів, але про те, що там далі, він розповідає з чуток, додаючи, що так кажуть ісседони». Деякі інші античні автори більш скептично ставилися до Арістея. Відомий географ античності Страбон називав його брехуном. Та все ж за розповідями про Арістея (наскільки б легендарними вони не були) стояли певні реалії. Принаймні вони засвідчили про існування контактів у трикутнику антична Греція – Північне Причорномор'я – Південна Італія. Ці контакти мали культурний характер, відбувався обмін релігійними й філософськими ідеями.

У контексті вищесказаного закономірним видається те, що греки на зорі свої цивілізації почали створювати в Північному Причорномор'ї міста-колонії. Це для них ніби було «повернення на батьківщину».

У заселенні грецькими колоністами цих земель простежуються три етапи.

Перший припадає приблизно на середину VII ст. до н. е. Тоді засновуються поселення Борисфен (на сучасному острові Березань поблизу Очакова Миколаївської області) та Істрія в Подунав'ї.

Другий етап – перша половина та середина VI ст. до н. е., коли Борисфен освоює територію по берегах Березанського та Бекшуйського лиманів. Тут виникають численні землеробські поселення. На березі Дніпро-Бузького лиману (поблизу сучасного селища Парутине Очаківського району Миколаївської області) борисфеніти заснували Ольвію. На Боспорі Кіммерійському (Керченський і Таманський півострови) засновуються Пантікапей (зараз м. Керч), Гермонаса (нині м. Тамань), Феодосія тощо.

Третій етап припадає на другу половину VI – початок V ст. до н. е. Тоді грецькими переселенцями в Північному Причорномор'ї були закладені колонії Ніконій (с. Роксолани Одеської області), можливо, Офіуса й Тіра (м. Білгород-Дністровський), поселення на узбережжі Дністровського та Бузького лиманів. В останній чверті VI ст. до н. е. на західному узбережжі Криму засновується Керкінітіда (м. Євпаторія) і, можливо, невелике поселення на місці майбутнього м. Херсонеса Таврійського (неподалік нинішнього м. Севастополя). На Боспорі Кіммерійському виникли міста

Фанагорія (станиця Сінна на Таманському півострові), неподалік від Пантікапея Тірітака, Німфей, Мірмекій, Пормфій та ін.

Переважно засновниками названих міст-колоній були вихідці з Іонії – регіону, де, як зазначалося, вперше у Греції зародилися філософські вчення. Неіонійським був лише Херсонес.

Упродовж майже тисячолітнього існування заснованих у Північному Причорномор'ї міст тут періодично відбувалася внутрішня колонізація, спрямована на розширення сільських околиць. І лише в деяких випадках засновувалися нові міста-держави.

Головними районами античної цивілізації в Північному Причорномор'ї стали Ольвія з навколишніми численними дрібними поселеннями, група міст на берегах Керченської протоки, які з часом об'єдналися у Боспорське царство, а також Херсонес із приналежними йому землями Південно-Західного та Західного Криму.

Давньогрецькі міста цього регіону підтримували жваві економічні, політичні й культурні зв'язки з материнською Грецією. Античні діячі культури виявляли чималий інтерес до цих земель.

Повідомлення про північнопричорноморські території знаходимо в давньогрецьких описах, складених під час морських подорожей. Одними із найдавніших таких повідомлень є оповідь мореплавця Скілака Каріандського (VI ст. до н. е.), і «Опис Землі» Гекатея Мілетського (бл. 546-480 рр. до н. е.). Завдяки їм відома точна дата заснування у 647-646 рр. до н. е. найпершої у Північному Причорномор'ї колонії – Борисфена.

Як зазначалося, велику увагу землям Північного Причорномор'я приділив Геродот у своїй «Історії». Четверта книга цієї грандіозної праці в основному присвячена розповідям про скіфів – кочівників Північного Причорномор'я. Геродот міг побувати на цих землях. Правда, достовірних відомостей про це не маємо. І все ж не викликає сумнівів те, що він був непогано поінформований про події в цьому регіоні.

Згадки про Північне Причорномор'я є також в «Історії рослин» Феофраста (бл. 374-284 рр. до н. е.), роботах Аристотеля (384-322 рр. до н. е.), Діодора Сицилійського (бл. 90 – 21 рр. до н. е.), «Географії» Страбона (бл. 64/63 – бл. 24/23 рр. до н. е.), «Географічному пораднику» Клавдія Птолемея (бл. 90 – 160 рр. н. е.) та інших творах античних авторів.

Північнопричорноморська проблематика знайшла висвітлення в промовах знаменитого давньогрецького оратора Демосфена (384-322 рр. до н. е.). Зокрема, він звертав увагу на зв'язки між Афінами та Боспорською державою. Можливо, його інтерес до Північного Причорномор'я мав і «генетичну основу». Існує версія, ніби по лінії матері в Демосфена були скіфські корені. Також скіфом іменував його оратор Дінарх.

Джерелом, у якому розглядаються деякі аспекти культури північнопричорноморських міст, є «Борисфенська промова» філософа-кініка Діона Хризостома, написана наприкінці І ст. н. е.

Північне Причорномор'я та його жителі зображені і в творах античних драматургів. Наприклад, скіфи є персонажами комедії Аристофана «Лісістрата» (бл. 445-385 рр. до н. е.). У трагедії Есхіла (525-456 рр. до н. е.) «Прометей закутий» головного героя Прометея приковують до скелі в пустельній Скіфії, а не на Кавказі, як вважає дехто. Місцем дії трагедії Еврипіда (бл. 408-406 рр. до н. е.) «Іфігенія в Тавриді» є територія нинішнього Криму.

У давньогрецьких містах-колоніях Північного Причорномор'я розвивалася писемність. Про це свідчать численні написи й графіті на кам'яних надгробках, вівтарях, посуді, свинцевих печатках. Найдавніші з них походять з VI-V ст. до н. е. Один з таких написів знайдений на стінці амфори. Це звіт ольвійського жерця про поїздку в пониззя річки Борисфен (Дніпра), у т.зв. Гілею. Він розповідає про відвідання сакральних місць й руйнування вівтарів деяких божеств, про рабів-утікачів, диких

коней, вивезення звідти дерев тощо. Дійшов до нас із V ст. до н. е. лист Ахіллодора, який дає уявлення про побут грецьких поселенців у Північному Причорномор'ї.

Збереглися дані про навчання в містах-колоніях Північного Причорномор'я філософії. На користь цього говорять як деякі археологічні знахідки, так і писемні свідчення античних авторів. Так, античний філософ Діон Хризостом писав, що його знайомий ольвіополіт Каліcтрат захоплювався красномовством (риторикою) та філософією, а ще один ольвіополіт, Гієросонт, вивчав твори Платона. Мешканці Ольвії виявилися готовими до сприйняття філософських ідей, тому охоче слухали промови Діона Хризостома. При цьому треба зауважити, що Діон Хризостом прибув до Ольвії наприкінці І ст. н.е., в далеко не найкращі часи її розвитку. Близько ста п'ятдесяти років перед тим поліс зазнав страшного розорення від військ гетського ватажка Буребісти. З великими труднощами ольвополітам вдалося відновити місто. Але воно вже ніколи не сягало такого високого ступеня розвитку, як це було в IV–III ст. до н. е.

Те, що в період Діона Хризостома в Ольвії вивчали філософію і знали Платона, дає підстави говорити про високий рівень філософської культури міста. Звісно, суворі умови життя, постійні напади варварських племен не давали можливості інтенсивно розвивати тут філософську думку. Давалася взнаки й віддаленість поліса від головних культурних центрів античного світу. Проте незважаючи на ці обставини, Ольвія була помітним осередком філософствування в античній Елладі. Це місто дало кілька примітних фігур для античної філософської думки.

Ще одним культурним осередком Північного Причорномор'я, де розвивалася філософія, був Боспор, зокрема місто Пантікапей. Одна з пантікапейських епітафій (не пізніше III ст. до н. е.) розповідає про померлого Смікра, освічену та справедливу людину. Він викладав своє філософське вчення в публічних місцях і «дав громадянам найкращий спосіб мислення». Існує думка, що з Боспору походив Діфіл (кінець IV ст. до н. е.) – учень Евфанта, філософа мегарської школи. Про Діфіла є фрагментарна згадка в історика античної філософії Діогена Лаертського. Ймовірно, ці краї були батьківщиною філософа Сфера – відомого мислителя елліністичного періоду, який залишив після себе чимало творів.

Культурним центром Північного Причорномор'я був і Херсонес. Він не належав до іонійських колоній. Тому, можливо, філософія не розвивалася тут, як у деяких містах цього регіону. Проте в Херсонесі були репрезентовані інші сфери грецької культури. Збереглася низка пам'яток політичної думки, що виникли в місті. Це – «Присяга херсонесців», «Договір Херсонеса з понтійським царем Фарнаком І», «Декрет херсонесців на честь Діофанта» та ін.

Поширеним явищем у Північному Причорномор'ї стали шлюби між греками й «варварами». Деякі видатні діячі давньогрецької культури були народжені в результаті подібних шлюбів, наприклад, до них належав Анахарсіс. Еллінки нерідко ставали дружинами скіфських правителів. Від такого шлюбу народився скіфський цар Скіл (V ст. до н. е.), який був прихильником давньогрецької культури. Скіл всіляко сприяв еллінізації своїх співвітчизників. За прикладом греків почав карбувати монету з написом «Скіл». Правда, еллінофільська діяльність царя викликала занепокоєння й активний опір з боку скіфів. За свідченням Геродота, Скіл брав участь у містеріях вакхічного Діоніса. Це ніби обурило його підданих, і вони вбили свого царя.

Хоча в Північному Причорномор'ї між античними греками й місцевими племенами виникали збройні конфлікти, а також різноманітні цивілізаційні непорозуміння, не можна заперечувати факту мирних контактів між ними, які супроводжувалися торгівлею й культурним обміном, встановленням родинних зв'язків. Це сприяло творенню в Північному Причорномор'ї синтетичних елліно-варварських спільнот.

Те, що такі процеси відбувалися, можна продемонструвати на прикладі давньоримського поета Овідія (43 р. до н. е. – 18 р. н. е.). У 8 р. н. е. він був засланий у Пів-

нічне Причорномор'я, місто Томи (зараз територія Румунії). У творах, написаних у цей період, поет з болем говорить, що йому після цивілізованого Риму доводиться жити на околиці імперії поряд з варварами – гетами й сарматами. Він змушений говорити варварськими мовами, переймати звичаї нецивілізованих сусідів. «...я навчився говорити по-гетськи й по-сарматськи», – заявляє Овідій. У посланні до Кара, написаного поетом незадовго до смерті, читаємо таке: «І тобі не варто дивуватися, якщо будуть з вадами мої вірші, які я – майже гетський поет – пишу. Ох, соромно [й сказати], я на гетській мові написав книжку, і варварські слова складені нашими розмірами. І я сподобався – поздоров мене, і став називатися поетом [і] серед нелюдів-гетів». Далі Овідій говорить, що згадана поема прославляє цезаря Тиберія. Певно, твір задумувався як спроба пом'якшити серце імператора й добитися помилування. Наприкінці послання до Кара поет пише: «Коли я прочитав до кінця ці [вірші], написані нерідною Каменою, і мої пальці торкнулися останнього листа [книги], всі закивали головами і [стали потрясати] повними [стріл] сагайдаками, і довго на гетських устах не змовкав гул».

Цей уривок отримав неоднозначне трактування. Деякі дослідники не схильні були розуміти буквально слова Овідія, вважаючи, що він мав на увазі не гетську мову, а діалект, який існував у Томах і в якому траплялися гетські й сарматські слова. Інші ж, навпаки, розуміли Овідія дослівно.

Наразі важко сказати щось певне про гетські племена як етнос і про те, якою була їхня мова. Існує версія, ніби це були праслов'янські чи навіть праукраїнські племена. Галицький дослідник XIX ст. Омелян Партицький доводив спорідненість давніх гетів із теперішніми українцями. Ще раніше подібної версії дотримувався польський хроніст XVI ст. Матвій Стрийковський, який твердив: «Овідій писав також слов'янською або руською мовою, яку добре вивчив через її принадність...». Приблизно те саме зазначав Мелетій Смотрицький у своїй граматиці слов'янської мови. А Франко навіть дійшов висновку: мовляв, у нас є «право назвати Овідія першим поетом, що написав вірш мовою, близькою до давньої й теперішньої української». Звісно, ця гіпотеза потребує солідного обґрунтування. Однак приклад Овідія засвідчує можливість інтенсивних культурних контактів між цивілізованим греко-римським та варварським світами. Ці контакти могли стосуватися й філософської сфери.

Усе вищенаведене дозволяє твердити, що в Північному Причорномор'ї склалися умови для розвитку філософської думки в античні часи. Тут виникли міста-колонії, які підтримували зв'язки, в т.ч. й культурні, з іонійськими та південноіталійськими грецькими містами, які вважаються колискою античної філософії.

Високий рівень культури й освіти в містах цього регіону (Ольвії, Пантікапеї, Херсонесі) створювали сприятливі умови для розвитку філософської думки. Населення Північного Причорномор'я було обізнане з поглядами представників ранніх шкіл античної філософії, зокрема піфагорійців. Але особливо цінувалося тут вчення Платона. Поширювалися в цьому регіоні й елліністичні філософські течії.

Гомер і предфілософія Північного Причорномор'я

Філософія, як уже говорилося, не з'являється на порожньому місці. Її становленню передують тривалі культурні процеси, з'являються твори, де спостерігається намагання осмислити світ не лише з міфологічних, а й раціоналістичних позицій. Ці твори часто іменуються предфілософськими. До таких варто зарахувати й славнозвісні поеми Гомера «Іліада» та «Одіссея».

В «Іліаді» є згадки про Північне Причорномор'я. Хай як би це фантастично звучало, але не виключено, що автор зазначеного епічного твору походив з нинішніх південноукраїнських земель. Принаймні деякі опосередковані дані дають підстави

так твердити. Ще в стародавній Греції велися дискусії про місце народження цього поета. За честь вважатися його батьківщиною змагалися Хіос, Смірна, Саламін, Колофон, Родос, Аргос, Афіни тощо.

Деякі факти дають підстави пов'язувати Гомера та його епічні твори, передусім «Іліаду», з територією Північного Причорномор'я. Головним героєм «Іліади» є Ахілл, культ якого мав поширення саме на цих землях. У гімні лесбоського поета Алкея (кінець VII – початок VI ст. до н.е.) він іменується «владикою скіфської землі». Святилище на честь цього героя знаходилося на острові Левка (нині острів Зміїний, що належить Україні). У стародавніх греків існував міф про виникнення цього острова. Там розповідалося, що на прохання Фетіди Зевс звелів Посейдону підняти з дна морського чистий, нічим не заплямований острів спеціально для того, щоб поселити на ньому Ахілла з дружиною Єленою. Він є єдиним володарем острова, й ніхто зі смертних не мав права поселитися на ньому.

Культ Ахілла існував на Тендрівській косі (поблизу Ольвії). На честь божественного героя тут відбувалися свята, спортивні (кінні) змагання, знаходився в цьому місці також Ахіллів храм та вівтар. Писемні джерела свідчать, що ім'я Ахілла було нерозривно пов'язане з Ольвією та її околицею. В останній період історії Ольвії Ахілл стає верховним божеством цього полісу. За стан святилища Ахілла, загальне шанування та проведення свят відповідала колегія ольвійських архонтів. Ахілл сприймався ольвіополітами як покровитель їхнього міста й захисник кордонів. Вони іменували його Понтархом (володарем Понту) і навіть Вічним отцем. У II ст. н.е. Ахіллу приписувалося багато функцій. Він міг би замінити усі інші божества, якби тут не були такими сильними політеїстичні тенденції. Культ Ахілла пережив навіть Ольвію. Ще в V–VI ст. йому продовжували робити жертвоприношення на острові Левка. А візантійський історик другої половини IX ст. н.е. Лев Диякон, посилаючись на античні джерела, вважав, що Ахілл був скіфом, походив із містечка Мірмікон, яке знаходилося на півночі від сучасної Керчі. Вигнаний скіфами за свій жорстокий і нестримний норов, він оселився у Фессалії. Доказом скіфського походження Ахілла, вважав Лев Диякон, є покрій його накидки, скріпленої застібкою, звичка битися пішим, біляве волосся, світло-сині очі, дратівливість і дикість. До речі, саме такий образ Ахілла створив Бред Пітт у відомому голлівудському кінофільмі «Троя».

Другий не менш важливий факт, який дає можливість пов'язати Гомера з Північним Причорномор'ям, це надзвичайна популярність поета в цьому регіоні. Навіть коли слава Гомера в материнській Греції зменшилась, тут, зокрема в Ольвії, вона лишалася незвично високою. Про це свідчить Діон Хризостом у своїй «Борисфенітській промові». Він, розповідаючи про своє спілкування з ольвіополітом Калістратом, пише: «Знаючи, що Калістрат – шанувальник Гомера, я відразу заговорив про нього. Майже всі борисфеніти наполегливо читають цього поета, напевно тому, що вони і тепер ще войовничі, а може, через любов до Ахілла: вони надзвичайно шанують його..., і, окрім Гомера, ні про кого іншого не хочуть і слухати. Хоча вони грецькою говорять не зовсім уже чисто завдяки тому, що живуть серед варварів, але все-таки «Іліаду» майже всі знають напам'ять. Я, жартуючи, сказав Калістрату: «Як ти думаєш, Калістрате, який поет кращий, Гомер чи Фокілід?» – «Та я не знаю й імені іншого поета, – з посмішкою відповів Калістрат, – та й, напевно, і ніхто із присутніх: ми не визнаємо нікого іншого за поета, окрім Гомера, але зате його знає майже кожен». І справді, їхні поети згадують лише про Гомера у своїх віршах...».

Виникає питання, чому саме в Північному Причорномор'ї зберігалися такі сильні гомерівські традиції? Невже через периферійність цього регіону? Чи, можливо, тут певну роль відігравала історична пам'ять, яка пов'язувала Гомера з цими землями?

Нарешті, третій факт, який опосередковано підтверджує нашу гіпотезу. Традиційно Гомер вважається сліпим поетом-піснярем. Так його представляють у давньогрецьких джерелах. Але в стародавній Греції не зустрічаємо, окрім Гомера, відомих незрячих поетів-співців. Виняток становить хіба що Ольвія, де існував інститут

сліпих співців і, за свідченням Діона Хризостома, він зберігався до початку нашої ери. Як правило, феномен сліпих співців відсутній в інших європейських культурах.

Однак серед європейських народів є один, у котрого незрячі поети-співці посідали помітне місце в культурі. Це – українці, що мали сліпих співаків-кобзарів. Перші згадки про них припадають на XV–XVI ст., коли предки українців починають освоювати північнопричорноморські степи, де ще зберігалися грецькі поселення. Можливо, тоді інститут сліпих співців, який існував у греків Північного Причорномор’я, був адаптований українцями і зберігався ними до початку ХХ ст. А можливо, це було відновлення глибинно-архаїчних індоєвропейських традицій, про які ми не знаємо. Кобзарі (бандуристи, лірники), як і Гомер, були мандрівними незрячими співаками. Вони не лише виконували чужі пісні, а й нерідко самі творили їх. Як Гомер став символом давньогрецької поезії, так і узагальнений образ кобзаря сприймався українцями як символ поетичної творчості. Не даремно Тарас Шевченко свою знамениту збірку поезій назвав «Кобзарем».

Варто зазначити, що Шевченко добре знав твори Гомера, порівнював їх з українськими народними думами, котрі виконувалися кобзарями. У повісті «Прогулянка із задоволенням і не без моралі» він в уста героя вкладає такі міркування: «Недавно кто-то печатно сравнил наши, т.е. малороссийские, исторические думы, с рапсодиями хиосского слепца (тобто Гомера – *П.К.*), праотца эпической поэзии. А я смеялся такому высокомерному сравнению, а теперь, когда разобрал да разжевал, так и чувствую, что сравнитель прав, и, с своей стороны, я готов даже увеличить его сравнения. Я читал – разумеется, в переводе Гнедича – и вычитал, что у Гомера ничего нет похожего на наши исторические думы-эпопеи, как, например, дума «Иван Коновченко», «Савва Чалый», «Алексей, попович пирятинський», или «Побег трех братьев из Азова», или «Самойло Кишка», или, или, – да их и не перечтешь. И все они так возвышенно-просты и прекрасны, что если бы воскрес слепец хиосский да послушал хоть одну из них от такого же, как и сам он, слепца, кобзаря или лирника, то разбил бы вдребезги свое лукошко, называемое лирой, и поступил бы в михоноши к самому бедному нашему лирнику, назвавши себя публично старым дурнем».

У наш час з’явилися спроби довести, що Гомер походив саме з Північного Причорномор’я. Таку спробу зробив А. Золотухін. На основі аналізу «Іліади» й «Одіссеї» він доводив, що Гомер народився на Півдні України, був кіммерійським царем і похований на острові Березань.

Чи походив Гомер з Північного Причорномор’я, чи був пов’язаний із цим регіоном – це, звісно, питання дискусійне. Однак безсумнівним є те, що творчість цього поета тут добре знали й шанували. У Північному Причорномор’ї склалася сильна гомерівська традиція, яка слугувала певним підґрунтям для античного філософствування. Адже до образів та сюжетів «Іліади» й «Одіссеї» неодноразово зверталися давньогрецькі мислителі. Варто також вказати на зв’язок Гомера з Іонією. «Іліада» й «Одіссея» написані гекзаметром, їхня мова побудована на давніх традиціях художньої мови з іонійсько-еолійськими елементами.

Хоча гомерівський епос загалом перебуває в межах міфологічного світогляду, дослідники схильні вбачати в Гомері представника давньогрецької предфілософії. Мудрість Гомера багатолика – це і життєве, практичне знання, породжене досвідом, і більш глибоке знання, споріднене з філософією, засноване на роздумах та узагальненні, це й сукупність спеціальних знань, що передбачають народження особливих наук та мистецтв. Його поеми насичені різного роду сентенціями, чи гномами, як їх пізніше будуть називати греки, і підсумовують багатовіковий народний досвід.

Знайомлячися з творчістю Гомера, ольвіополіти та жителі інших давньогрецьких міст Північного Причорномор’я робили перші кроки на шляху філософствування. Для багатьох із них поеми «Іліада» та «Одіссея» стали вступом до філософії.

Сальмоксій – перший філософ з українських земель?

Ім'я Сальмоксія невідоме не лише для пересічного українця, а й для дослідників, які спеціально займаються історією української філософії. Про нього не прочитаєте ні в підручниках, ні в енциклопедичних виданнях, навіть не знайдете робіт, де би йшлося про цього мислителя. І це при тому, що на Сальмоксія посилався сам Платон, а давньогрецький історик філософії Діоген Лаертський називав його одним із перших філософів.

Уже в «батька історії» Геродота зустрічаємо розлогу розповідь про гета Сальмоксія. Гети належали до числа фракійських племен, які проживали на теренах України. Оповідаючи про гетів, Геродот пише, що в них існував культ Сальмоксія, який раніше був людиною та учнем Піфагора. Ось як звучить ця розповідь:

«Гети вірять у те, що вони безсмертні, і це в такий спосіб: вони вважають, ніби люди в них не помирають, а той, хто гине, йде до бога Сальмоксія, а цього бога деякі з них називають Гебелейзіном. Кожні п'ять років вони неодмінно посилають вісника до Сальмоксія, того з них, кому випаде жереб, і просять його переказати, що їм треба. Ось як відбувається це відсилання до бога. Деякі з них призначаються тримати вcторч три списи, а інші беруть за руки й за ноги того, кого посилають до Сальмоксія, потім розгойдують його й підкидають високо так щоб він упав на вістря списів. Отже, коли проколотий списами помре, вони вірять, що божество до них прихильне. Але коли він не помре, то вони обвинувачують самого цього вісника, кажучи, що він погана людина. Таке обвинувачення приписують йому й замість нього посилають іншого, а доручення дають йому, коли він ще живий. Ці самі фракійці, коли блищать блискавки й гримить грім, стріляють із луків у небо й загрожують цьому богові, гадаючи, що нема іншого бога, крім їхнього бога.

Згідно з відомостями, що їх мені дали елліни, які живуть у Геллеспонту (і біля Понту), цей Сальмоксій був людиною, рабом на Самосі, навіть був рабом Піфагора – сина Мнесарха, потім він став вільним і зібрав багато скарбів і, коли їх придбав, поїхав на свою батьківщину. Проте, оскільки фракійці жили досить погано й були бідними розумом, цей Сальмоксій, який знав спосіб життя іонійців і знав звичаї кращі від звичаїв фракійців, бо жив з еллінами і навіть із найкращим із мудреців еллінів (із Піфагором), побудував приміщення для чоловіків, де приймав кращих громадян, частував їх і повчав їх, що ні він сам, ні його співтрапезники, ні ті, що мають від них народитися, не помруть, але перейдуть до такої країни, де житимуть вічно і матимуть усі блага. Коли він це робив, про що я розповів, і так розмовляв із ними, тим часом він спорудив собі підземне житло. Скоро воно було готове, він зник там від фракійців і зійшов у своє підземне житло і жив у ньому три роки. Фракійці розшукували його й оплакували, вважаючи його за мертвого. Проте на четвертий рік він з'явився серед фракійців, і тоді вони повірили всьому тому, про що розповідав Сальмоксій. Так кажуть про цю справу.

Як на мене, щодо того підземного житла, я цьому не дуже вірю, але й не вважаю цього цілком неймовірним, мені здається, що цей Сальмоксій жив за багато років до Піфагора. Отже, чи справді була така людина, як Сальмоксій, чи це просто якесь тубільне божество в гетів, про це не суджу».

Спробуємо проаналізувати наведене свідчення Геродота. Як бачимо, сам історик скептично ставиться до наведеного повідомлення. Безпосередньо ні з життям гетів, ні з їхньою релігією він не знайомий, а передає розповіді греків, що живуть по сусідству з цим народом. Закономірно, в умовах тодішньої вкрай обмеженої комунікації, інформація часто набувала фантастичного й легендарного характеру. Особливо ця інформація стосувалася інших, «чужих», народів.

Розповідь, яку наводить Геродот про гетів, не є винятком. Важко говорити про її правдоподібність. Але було б неправильно просто так відкинути цю інформацію. Варто спробувати її розшифрувати, побачити за фантастикою певні реалії.

У цій розповіді відчуваються деякі стереотипні уявлення греків. Перше з них – про те, що боги (принаймні в нееллінських, «варварських» народів) це колишні люди, які, завдяки своїм діянням, стали знаменитими і що після смерті цих людей почали вважати богами. Така точка зору була представлена елліністичним письменником Евгемером у творі «Священна хроніка».

Другий стереотип – про нерозумність, відсталість «варварських» народів у порівнянні з греками. У наведеній оповіді Геродота про Сальмоксія останній постає як чоловік, що набрався мудрості в греків. Завдяки цій мудрості йому вдалося відносно легко обманути наївних та нерозумних співвітчизників.

Однак виникає питання: чому Сальмоксій у розповідях припонтійських греків пов'язується з Піфагором, чому він тут представлений як учень знаменитого мудреця? Є підстави припустити, що ця розповідь відображує якісь реальні піфагорійські впливи у Північному Причорномор'ї, в т.ч. й середовищі «варварських» народів, пов'язаних з греками. Про Сальмоксія (Замолксіса) як про раба Піфагора пише Діоген Лаертський, водночас зазначаючи, що гети шанують його як бога Кроноса й приносять йому жертви. Правда, в цьому випадку Діоген посилається на Геродота. Хоча, як бачимо, Геродот допускає те, що Сальмоксій жив до Піфагора і той, зрозуміло, не міг бути його вчителем.

Правдоподібним виглядає твердження Геродота, що Сальмоксій учив про безсмертя душі. Ця ідея була притаманна піфагорійцям. Хоча вона інтерпретувалася ними дещо інакше. Для них характерною була віра в переселення душ. Але не виключено, що ця ідея в Сальмоксія набула іншого трактування, більш зрозумілого й прийнятного для представників його народу.

Про Сальмоксія як про самостійного мудреця, а не як про піфагорійця, писав Платон. Останній жив приблизно в той самий час, що й Геродот. Тому наведена ним інформація про Сальмоксія має приблизно таку ж вартість, як і інформація Геродота.

Згадка про фракійця Сальмоксія є в одному з ранніх діалогів Платона «Хармід». У ньому автор в уста Сократа вкладає такі слова: «Отож, мій Харміде, подібним чином справа полягає і в замовляннях. (У діалозі йдеться про вміння зняти головний біль з допомогою замовлянь – *П.К.*). Навчився я цьому, коли знаходився там, при війську, у якогось фракійського лікаря із учнів Сальмоксія: вважається, що ці лікарі дають людям безсмертя. Так ось цей фракієць говорив, ніби еллінські лікарі правильно передають те, що я тільки що тобі повідав (мається на увазі те, що не варто лікувати лише один хворий орган, а треба лікувати все тіло – *П.К.*); але Сальмоксій, сказав він, наш цар, будучи богом, говорить: «Як не варто намагатися лікувати очі окремо від голови і голову – окремо від тіла, так не варто й лікувати тіло, не лікуючи душу, і в еллінських лікарів саме через це бувають невдачі при лікуванні багатьох хвороб, коли вони не визнають необхідності піклуватися про ціле, а між тим якщо ціле в поганому стані, то й частина не може бути в порядку. Оскільки, говорить він, все – й погане, і добре – породжується в тілі і в усій людині душею, і саме з неї витікає, так само як в очах все виходить від голови. Тому-то й треба спочатку переважно лікувати душу, коли хочеш, щоб і голова, і все інше тіло добре себе відчували. Лікувати ж душу, дорогий мій, треба відомими заклинаннями, останні ж є ні чим іншим, як правильно сказаними словами: від цих правильно сказаних слів у душі вкорінюється розсудливість, а її вкорінення й присутність полегшують вкорінення здоров'я в голові й у всьому тілі». Так він наставляв мене й відносно ліків, і відносно замовлянь: мовляв, нехай ніхто не думає переконати тебе вилікувати йому голову з допомогою цих ліків, якщо перед цим не дасть тобі підлікувати з допомогою замовлянь душу. «Нині, – сказав він, – розповсюдженою серед людей помилкою є спроби деяких із них лікувати або одним із цих засобів, або іншим». І він наказував дуже настирливо, щоб не піддаватися на умовляння ні багатих людей, ні знатних, ні гарних і не поступати всупереч цій настанові. Я ж послухаюсь його (адже поклявся

я йому, тому мені необхідно коритися!), і якщо ти бажаєш, відповідно настановам чужоземця, спочатку надати мені душу, щоб лікувати її замовляннями фракійця, то я до цього додам ще ліки від голови; якщо ж не побажаєш, то в мене немає засобу допомогти тобі, мій милий Харміде».

Далі в діалозі один із співрозмовників, Крітій, говорить, що Хармід є розумним та розсудливим, тому, відповідно, немає потреби лікувати йому душу. Після цього Сократ заявляє: «Справа полягає ось яким чином: якщо тобі притаманна розсудливість… і ти є достатньо розумним, ти не потребуєш у цьому випадку ніякого замовляння – ні Сальмоксієвого, ні того, що є в Абаріса-гіперборейця».

Отже, Платон розглядав вчення Сальмоксія як цілком самостійне. Зводилося воно до кількох моментів. По-перше, тіло й душа є органічно поєднані. По-друге, всі зміни в тілі пов'язані з діяльністю душі. А отже, тілесний стан залежить від душевного стану. Тому щоб лікувати тіло, треба спочатку вилікувати душу. По-третє, лікувати її можна з допомогою замовлянь, тобто правильно сказаних слів. Також Платон говорить, що Сальмоксій допускав можливість безсмертя.

Говорити про співзвучність таких поглядів поглядам піфагорійців проблематично. З подібними поглядами зустрічаємося в архаїчній українській культурі, де велика увага приділялася замовлянням, різного роду «ірраціональним» впливам на психіку людини. Показово, що мова про замовляння Сальмоксія йде одночасно зі згадкою про замовляння Абаріса-гібперборейця. Тим самим ніби вказується на традиційність подібних практик для жителів давньої України.

Міркування, які приписуються Сальмоксію, не видаються безпідставними. Європейська медицина довгий час ігнорувала психологічні чинники в лікуванні хвороб. Проте розвиток науки в XIX ст., й особливо в XX ст., показав, що фізіологічний стан людини залежить від її психологічного стану, на чому наполягав Сальмоксій. Також практика народних цілителів, які використовували й використовують замовляння, у ряді випадків дає ефект, хоча ми і не знаємо механізмів впливу слова на організм людини.

Цікава згадка про Сальмоксія є в оповіданні «Скіф або гість» Лукіана Самосатського, елліністичного автора II ст. н.е. У ньому розповідається про початок перебування скіфського філософа Анахарсіса в Афінах. Виявляється, Анахарсіс не був першим скіфом, який прибув до цього грецького міста, щоб познайомитися з елінським культурним життям. Раніше тут з'явився Токсарис, муж мудрий, який вирізнявся любов'ю до прекрасного, прагненням набути знання. Походив він із середовища простолюдинів. Згодом Токсариса афіняни визнали героєм. Йому приносили жертви як Лікареві (таке ім'я він отримав від них). Токсариса вважали одним з асклепідів, нащадків фракійського і грецького бога лікування, який намагався воскрешати мертвих. Лукіан зауважує (правда, не без іронії): мовляв, не одним скіфам властиво перетворювати людей на безсмертних і посилати їх до Замолксиса (Сальмоксія), а й афінянам притаманним є обожнення скіфів в Елладі.

За розповіддю Лукіана, Токсарис зустрівся з Анахарсісом в Афінах. Він, побачивши свого краянина, звернувся до того рідною йому мовою, спитав, чи не є прибулець Анахарсісом, сином Давкета. Розплакавшись з радощів, скіф запитав, звідки про нього відомо елліну. «Я сам, – відповів Токсарис, – походжу з вашої землі, але я не такого знатного роду, щоби бути відомим тобі». «Невже ти той самий Токсарис, про якого я чув і про якого оповідають, що з любові до Еллади, він залишив у Скіфії дружину, малих дітей та поїхав до Афін, де став шанований кращими людьми», – вигукнув Анахарсіс. Відповідь була ствердною. «Отже, – виголосив Анахарсіс, – знай, що я став твоїм учнем і послідовником пристрасті, що оволоділа колись тобою – побачити Елладу. Але заради Меча (Арея) і Замолксиса, наших батьківських богів, візьми мене, Токсарисе, будь моїм керівником і покажи мені найкраще в Афінах».

Звісно, наведене оповідання Лукіана не слід трактувати як автентичне джерело. Написане воно було десь через сімсот-вісімсот років після «осьового часу», коли жили Сальмоксій, Токсарис та Анахарсіс. Та все ж Лукіан відобразив стереотипні уявлення греків про цих осіб. Сальмоксій (Замолксис) подається тут як скіфське божество (у той час греки часто фракійців, гетів ототожнювали зі скіфами). Це божество пов'язане з вірою в безсмертя. Скіфський же лікар Токсарис розглядається як його адепт. Можливо, через це він володіє такими секретами лікування, про які не знають афіняни. Останні навіть починають обожнювати Токсариса, проголосивши його героєм. Отже, в контексті цього оповідання Сальмоксія можна потрактувати як бога лікарської науки, яка веде людей до безсмертя.

Загалом про Сальмоксія маємо дуже скупу інформацію. Ми навіть не знаємо, як насправді було звати цю людину. Сальмоксій чи Замолксис – це вже грецька інтерпретація його імені або прізвиська. Проте чи набагато більше маємо інформації про ранніх філософів античної Греції? Однк це не заважає нам говорити про їхні вчення, про вклад цих мислителів у розвиток філософської думки. То чому маємо ігнорувати Сальмоксія? Адже серед греків він був знаною особистістю, про нього говорили, розповідали легенди, зрештою цінували його погляди, посилались на них.

Звісно, реконструювати біографію та вчення Сальмоксія в повному обсязі не зможемо. Але відзначити хоча б основні моменти його життя й доктрини – справа цілком реальна.

Отже, Сальмоксій походив із середовища фракійців і належав до племені гетів. Коли припустити, що це були праслов'янські племена, то грекізоване ім'я Сальмоксій (Замолксис) могло походити від слова «замовляння», означати «той, хто замовляє». Не даремно Платон приписував йому вміння робити замовляння. У молоді роки Сальмоксій міг побувати в Греції, жив у Іонії. Можливо, його захопили в полон й зробили рабом. Адже Геродот і Діоген Лаертський твердили, ніби він був рабом Піфагора. Якимсь чином Сальмоксію вдалося звільнитися та повернувся на батьківщину. Тут він став шанованою людиною. Особисті якості, а також знання й досвід, які Сальмоксій набув у Греції, дозволили йому завоювати авторитет серед одноплемінників.

Ймовірно, Сальмоксію вдалося створити оригінальне вчення, що поєднало мудрість його народу з мудрістю греків. Це ще не була «чиста філософія». Сальмоксій зробив певні кроки для переходу «від міфу до логосу», для утвердження раціональних поглядів на світ. Судячи з наведених свідчень, він вчив про зв'язок між душею та тілом, про пріоритетність душі в цьому зв'язку, про те, що тілесне здоров'я залежить від здоров'я душевного. Лікування ж душі бачив у замовляннях, котрі трактував як розумні, доречно сказані слова. Також Сальмоксій учив про безсмертя. Правда, не зовсім зрозуміло, чи це було безсмертя лише душ,і чи водночас і безсмертя тілесне.

Філософська доктрина Сальмоксія поєднувалася з його лікарською практикою. Таке поєднання не видається чимось незвичним, оскільки ці сфери мають чимало спільного – адже вони намагаються не фрагментарно, а системно розглядати речі. В історії відомі випадки, коли філософи водночас були лікарями. Наприклад, це притаманним було для арабських та перських діячів культури епохи Середньовіччя. Знає такі приклади й культура українська – мається на увазі Арсен Річинський.

Сальмоксій мав учнів. Так, Платон у «Харміді» говорить про фракійського лікаря – послідовника Сальмоксія. Лукіан Самосатський представляє легендарного афінського лікаря-скіфа Токсариса його адептом. Сальмоксій користувався великим авторитетом серед своїх одноплемінників. З часом вони його почали обожнювати. Схоже, Сальмоксію вдалося «пройти по лезу бритви». Він настільки органічно по-

єднав культури фракійців та еллінів, що і ті, і другі вбачали в ньому «свою» людину. Тому греки посилалися на його вчення й водночас намагалися представити Сальмоксія як послідовника Піфагора.

Пам’ять про Сальмоксія зберігалася довгий час. Згадуваний візантійський історик Лев Диякон у своїй «Історії», розповідаючи про жертвоприношення руських воїнів князя Святослава, яких іменував скіфами, писав таке: «Говорять, що скіфи вшановують таїнства еллінів, приносячи за язичницькими обрядами жертви й здійснюють узливання за померлих, навчаючись цьому чи то у своїх філософів Анахарсіса й Замолксиса, чи то соратників Ахілла». Це свідчення багато про що говорить. Як бачимо, візантійські греки вважали русичів (українців) нащадками відомих філософів Античності, а також славнозвісного героя Гомерівської «Іліади». Відповідно, виникає питання, чому ми маємо відмовлятися від такого спадку?

Фольклорні джерела засвідчують: у стародавніх слов’ян був бог Зельман (можливо, це і є Сальмоксій, Замолксіс). Його ім’я зустрічається в народних піснях і в поезії Богдана-Ігоря Антонича, який виявляв помітний інтерес до давніх слов’янських вірувань, звертаючись до фольклору своїх земляків-лемків. У нього навіть є вірш «Зельман», у якому звучать такі слова:

«День зелений, день хрещатий,
герці радісних лошат.
В пісні важко передати
те, чим крилиться душа.
Їде Зельман білим возом,
Тропарями дзвонить ранок.
Ой, скажи весільна лозо,
чому в серці хмільно й п’яно».

Існували гаївки, іменовані «Зельмановими піснями». На території Галичини й Волині була поширена гра в Зельмана. Вона полягала в тому, що до цього бога посилалася символічна посланниця. Партицький пише, що в Карпатах, на теренах Бойківщини, знаходилося головне святилище бога Зальми. Тут є гора Зелемінь, річка Зелем’янка, урочище Заломи.

Наведені свідчення та пам’ять, що збереглася про Сальмоксія, дають підстави вважати, що він належав до оригінальних мислителів «осьового часу». Правда, до сьогодні Сальмоксій належно не поцінований. Тим не менше, ми маємо пишатися, що українська земля породила таку людину й зростила її – тут він не лише виріс, а й реалізував себе.

Легендарний Абаріс

Як уже зазначалося, в діалозі Платона «Хармід», де мова йде про філософські погляди фракійця Сальмоксія, є згадк про Абаріса. Останній ставиться на один рівень із Сальмоксієм та іменується гіперборейцем, тобто вихідцем з українських земель.

Про Абаріса, щоправда, в іншому контексті, є згадка в Геродота. Останній пише: «Я не переказуватиму казки про Абарія, нібито він був гіпербореєм і носився по світу з своєю славнозвісною стрілою, зовсім нічого не ївши». Тобто Абаріс розглядається тут як легендарна особа, про нього розповідають неправдоподібні казки, міфи. Проте за кожною легендою (навіть найфантастичнішою) мусить стояти певна реальність.

Греки також вважали Абаріса жерцем Аполлона і приписували йому поему про подорож цього бога до гіпербореїв й деякі інші поетичні твори. Існувала легенда,

що свого часу до Піфагора прибув у пошуках мудрості жрець Абаріс із країни гіпербореїв. Піфагор посвятив його в сакральні науки та пояснив власні твори, тобто прилучив до кола своїх учнів. Про Абаріса, окрім Геродота й Платона, згадували деякі інші античні автори – Піндар, Порфирій та Ямвліх. Шкода, але більш детальної інформації про цю людину не маємо.

У розповідях про Абаріса для нас цікавими є кілька фактів.

По-перше, вказівка на його зв'язок із піфагорійцями. Про останніх не так вже й багато знаємо. Школа піфагорійців (чи т.зв. піфагорійський союз) була таємною політичною організацією, члени якої дотримувалися певних природничо-наукових, філософських та релігійних поглядів.

Пізні античні автори Порфирій та Ямвліх вели мову про два різновиди піфагорійців – про «математиків» та «акусматиків». Перші були посвячені в суть піфагорійського вчення, розвивали його наукові й філософські ідеї. Вони приділяли увагу математиці, а також музиці й астрономії, які в них пов'язувалися з математикою, та медицині. Не випадково Сальмоксій, якого грецькі автори представляли піфагорійцем, постає лікарем-філософом у Платона.

Завдяки Аристотелю, в літературі утвердилася думка, ніби піфагорійці твердили: «все є число», тобто число розглядали як архе (першооснову) і тим самим математизували філософську думку. Насправді для таких тверджень немає достатніх підстав. Хоча певна математизація була притаманна представникам цієї школи.

Щодо піфагорійців-«акусматиків», то вони суворо дотримувалися релігійних приписів, викладених у висловлюваннях Піфагора (акусмах). Для них притаманною була віра в переселення душ. Піфагорійці не вживали м'ясної їжі, бобів, деяких видів риб, дотримувалися численних приписів та заборон.

Основним центром піфагорійства стала Південна Італія. Але осередки прихильників цього вчення були і в інших регіонах Стародавньої Греції, передусім в Іонії. Адже саме з цієї землі походив Піфагор. Й, відповідно, виникає питання, чи не занесли іонійці піфагорійські ідеї в Північне Причорномор'я? Чи випадково Абаріс звернувся саме до Піфагора, ставши його учнем, і чи не міг він у себе на батьківщині попередньо ознайомитися із елементами піфагорійства? Принаймні розповіді про Сальмоксія та Абаріса дають нам підстави припускати, що в Північному Причорномор'ї могли мати певне поширення піфагорійські ідеї.

Другий факт, який є цікавим для нас, – це розповідь про те, що Абаріс написав поему про подорож Аполлона в країну гіпербореїв. Чому саме Абаріс звертався до образу Аполлона? Згадане божество, судячи з усього, не було грецького походження – цей бог прийшов до греків від народів, що жили на північ від них. Через це Аполлон виявився близьким для Абаріса.

Аполлон, як уже говорилося, був покровителем легендарного іонійського міста Трої. Саме він допомагає побудувати його стіни. Під час Троянської війни Аполлон всіляко сприяє троянцям. Посилає у табір їхніх противників стріли, які несуть чуму. Він незримий учасник у поєдинках Патрокла та Гектора, Ахілла й Паріса. Тобто культ Аполлона мав іонійську прив'язку. Щоправда, тут виникає непросте питання: чи прийшов цей культ з Іонії в Північне Причорномор'я, чи, навпаки, з Північного Причорномор'я – в Іонію?

Абаріс, про це вже говорилося, вважався адептом культу Аполлона. Геродот пише, ніби він «гонився по світу зі своєю славнозвісною стрілою». Стріла ж була атрибутом цього бога, якого до того ж іменували стріловержцем. Стріла також необхідна зброя й символ воїна-кочівника. А скіфи та інші народи Північного Причорномор'я вели кочовий спосіб життя.

Розповіді про особу Абаріса (якими б фантастичними вони не були) є ще одним свідченням того, що народи Північного Причорномор'я через грецькі колонії в цьому регіоні мали змогу знайомитися з досягненнями давньогрецької цивілізації, у т.ч. й досягненнями у сфері філософії.

Ольвійські орфіки та бореїки

Проблеми життя та смерті, посмертного існування, що осмислювалися у філософському аспекті, викликали помітну зацікавленість у жителів Північного Причорномор'я, зокрема в ольвіополітів. В Ольвії були знайдені ретельно оброблені кістяні пластинки з написами, що датуються орієнтовно V-IV ст. до н. е. Вони такого змісту: «життя-смерть-життя-істина», «мир-війна, істина-обман», «тіло-душа». На одній пластині є напис «Діонісу – орфіки». Це дає підстави пов'язувати ці таблички з релігійно-філософським рухом орфіків, який у дечому був близький до піфагорійства.

Орфізм як течія з'являється орієнтовно в VI ст. до н. е. Вважається, що його витоки стосувалися діонісійських містерій. Культ Діоніса, схоже, мав фракійське походження. Згідно з міфами, Діоніс з Еллади пройшов через Сирію в Індію і через Фракію повернувся в Елладу. Прізвисько Діоніса, Вакх, не можна пояснити, звертаючись до грецької мови. Партицький, використовуючи різноманітні грецькі джерела, доводить, що бог Діоніс (Діо, Дій) фракійського, власне, праслов'янського походження.

Адепти орфізму проголосили міфічного грецького співця Орфея засновником обрядів й автором орфічних поем. Це вчення мало власну теокосмогонію. Орфеотелести (посвячені жерці) учили, що Зевс породив Діоніса Лісея (того, хто звільняє), щоб звільнити душу, ув'язнену в людському тілі як у гробниці, й приготувати їй шлях до вічного блаженства. Згідно з цим вченням, люди складаються з двох протилежних елементів (діонісійського й титанічного, благого й злого). Вони злі, оскільки з'явились із попелу титанів. Одночасно, люди володіють благою духовною якістю, тому що титани розтерзали й пожерли Діоніса.

Орфізм був спробою виявити в людині діонісійську первину. Для орфіків, як і для піфагорейців, характерною була віра в метемпсихоз (переселення душ). Звільнившись від колеса перероджень, душа благочестивого орфіка досягає «острова блаженства». Послідовники орфізму вели аскетичний спосіб життя, що слугував засобом спокути успадкованого людством гріха титанів. Вони не вбивали живих істот, були вегетаріанцями. Можна навіть говорити про спільне між орфізмом та давньоіндійськими філософськими вченнями чи навіть вбачати в орфіках далеких предтеч руху богумілів.

На фракійське походження орфізму вказував Діоген Лаертський. Він писав: «Ті, хто приписує відкриття філософії варварам, вказують ще на фракійця Орфея, називаючи його філософом, і до того ж найдавнішим… Сказання говорить, що Орфей був розірваний жінками; але в македонському місті Дії є напис про те, що він загинув від блискавки». Також цей автор вважав місцем поховання Орфея варварську для греків Македонію.

На думку дослідників, в Ольвії існував орфічний релігійний союз, члени якого знали певні філософсько-теоретичні вчення, приділяли велику увагу поняттям життя, смерті та посмертного існування. Згадувані кістяні пластинки з висловами орфіків – найбільш ранні пам'ятки орфічної філософії в античному світі. Це далеко не одиничні артефакти, які засвідчують інтерес ольвополітів до релігійно-філософських проблем. Символами орфіків є численні свинцеві букранії та дволезові сокири – символи Діонісія-Загрея в іпостасі умираючого та воскресаючого божества. В елліністичні часи ці вироби з ритуальною метою клалися в насипи могил ольвіополітів. Як зазначалося, прихильником культу вакхічного Діоніса, а отже, орфіком, був скіфський цар Скіл, який поклонявся цьому божеству в Ольвії.

У місті існували також інші релігійно-філософські союзи. До таких належить союз бореїків, для яких характерним був культ Аполлона. Тут мимоволі пригадуються Абаріс та Арістей, що були шанувальниками цього божества.

Культ Аполлона мав значне поширення в Ольвії. Саме під його егідою був заснований цей поліс. Аполлону був присвячений один із центральних храмів міста. Зображення Аполлона з музичними інструментами трапляються на ольвійських монетах, а також плитах із почесними декретами.

Збереглася чорнолакова ваза другої половини IV ст. до н. е., на денці якої знаходився такий напис: «Аполлон – сонце, сонце – космос, космос – світло, світло – життя, життя – Аполлон. Кіллінік, син Філоксена, Посейдоній, син Сократа, Геросон, син Філоксена, Деметрій, син Сократа, Філон, син Сократа – бореїки фіасіти». Назва бореїки, очевидно, походить від імені бога північного вітру Борея. Тобто бореїки – жителі Півночі, точніше Північного Причорномор'я. А ще північніше від них живуть гіпербореї. Тому, ймовірно, релігійно-філософський союз бореїків виник та сформувався на землях сучасної України. Можливо, він нагадував піфагорейський союз. Проте сказати щось певніше з цього приводу не можна.

Із наведеного напису випливало, що бореїки ототожнювали Аполлона із сонцем, яке, своєю чергою, визначало існування впорядкованого світу (космосу). Космос дарував світло, яке було джерелом життя на землі. А життя, з їхнього погляду, і є Аполлоном. Це божество розглядалося як початок і кінець всього сущого.

Тут маємо справу не лише з релігійною монотеїстичною тенденцією, а й з поглядами, які перегукуються з більш пізніми ідеями неоплатонізму. Так, відомий християнський неоплатонік Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V-VI ст. н. е.) розглядав світ як еманацію, сходження світла від Бога, яке в кінцевому рахунку має завершитися поверненням до Божества. Потім ці ідеї знайшли продовження в Максима Сповідника (бл. 580-662) та Іоанна Скота (Ерігуени). Вони простежуються (правда, в дуже видозміненому вигляді) у філософській системі Гегеля. Стійка платоністична й неоплатоністична традиція існувала на українських землях.

Видається дивним, що вже в IV ст. до н. е. (а можливо, й раніше) у якійсь провінційній Ольвії існували ідейні предтечі неоплатонізму – філософського напрямку, який став панівним у часи пізнього еллінізму та вселенських соборів християн. Але, на жаль, наші уявлення про античну філософію є фрагментарними й часто міфологізованими. Вони переважно базуються на творах «метропольних» греків (наприклад, Аристотеля чи Діогена Лаертського), для яких притаманний був елліноцентризм і навіть певна зверхність у ставленні до своїх одноплемінників-провінціалів. А інтелектуальні здобутки негреків ними просто ігнорувалися. Щоб переконатися в тому, достатньо переглянути вступ до книги Діогена Лаертського «Про життя, вчення та висловлювання знаменитих філософів». Там читаємо таке: «І все ж це велика помилка – приписувати варварам відкриття еллінів: адже не лише філософи, але й увесь рід людський бере початок від еллінів». Коментарі тут, як бачимо, зайві. Той самий Діоген Лаертський, розповідаючи про античних філософів, переважно звертає увагу на те, що відбувалося в основних культурних центрах Греції. А що робилося в провінції, як правило, ігнорувалося ним.

Тому культурні, в т. ч. й філософські, здобутки провінційних греків, не кажучи вже про представників варварських народів, опинилися поза сферою зацікавлень відомих античних філософів. Шукати в їхніх творах всебічної інформації з приводу цих здобутків не варто. Але, попри такі несприятливі обставини, певна інформація є (хай навіть дуже фрагментарна).

Осмислення цієї інформації дає підстави зробити висновок, що в Північному Причорномор'ї в період «осьового часу» достатньо розвинутою була філософська думка. Тут існували такі течії, як орфізм та піфагорійство. До того ж філософські ідеї поширювалися не лише в середовищі припонтійських греків, а й серед їхніх сусідів-«варварів». Без цього, певно, була б неможливою поява такої унікальної фігури в історії античної філософії, як скіф Анахарсіс.

Філософські погляди Анахарсіса

У світлі вищесказаного про філософські й культурні традиції в Північному Причорномор'ї закономірним видається той факт, що біля витоків філософії стародавньої Еллади стояла людина, яка походила з цих земель. Мається на увазі філософ Анахарсіс, про якого неодноразово згадують давньогрецькі писемні джерела і якого деякі античні греки навіть зараховували до «семи мудреців». Згадки й посилання на Анахарсіса зустрічаємо в творах видатних давньогрецьких і давньоримських філософів – Платона, Аристотеля, Цицерона, Сенеки, Секста Емпірика та інших. Про нього згадують і християнські автори античного періоду. Все це говорить про неабиякий авторитет цього мислителя.

За свідченням Діогена Лаертського, Анахарсіс написав вісімсот рядків віршів про скіфські та еллінські звичаї в мирному житті та на війні. Правда, ці вірші не збереглися. До нас дійшли лише їхні фрагменти, що були представлені як висловлювання Анахарсіса. Те саме, до речі, можемо сказати й про інших античних філософів «осьового часу».

І все ж маємо чимало достатньо правдоподібних свідчень про Анахарсіса. До нас дійшло близько 50 висловів, які приписуються цьому стародавньому філософу. До них належать міркування про поведінку людей, людські взаємини, захист власної гідності, про заздрість, значення мови, мореплавство, гімнастику, політику, суспільний устрій, про вино та шкідливість пияцтва тощо.

Роки життя Анахарсіса припали орієнтовно на VI ст. до н. е. Діоген Лаертський писав про нього, що він був сином скіфського царя й матері-еллінки. Прибув мислитель до Греції у 48 олімпіаду. Через деякий час повернувся в Скіфію, «але там через велику любов до всього грецького був запідозрений у намірі відступити від батьківських звичаїв й загинув на полюванні від стріли свого брата, вимовивши такі слова: «Розум оберіг мене в Елладі, заздрощі погубили мене на батьківщині». «Деякі також вважають,– зазначав Діоген Лаертський, – що Анахарсіс загинув при здійсненні грецьких обрядів».

Більше свідчень про життя цього мислителя подає Геродот. Останній з повагою ставився як до Анахарсіса, так і до скіфського народу, із середовища якого походив філософ. «…Серед племен у припонтійських краях, – писав Геродот, – ми не можемо назвати жодного, хто б уславився своїм розумом, крім скіфської народності й Анахарсія». Далі видатний історик античності розповідав таке: «Анахарсій об'їздив колись більшу частину світу. Під час своїх подорожей він набрався багато мудрості, а потім повернувся до своєї країни, до Скіфії. Пропливши кораблем через Геллеспонт, він приплив до Кізіка, і побачивши, як кізікенці святкують вуличне свято на честь Матері богів, Анахарсій дав урочисту обітницю Матері богів, якщо він повернеться живий і здоровий на свою батьківщину, принести жертву, так само, як бачив у кізікенців, і що він улаштує всенічне святкування. Коли він прибув до Скіфії, то заглибився в так звану Гілею (ця країна розташована поблизу Ахіллесового шляху й уся вона заросла різноманітними деревами). Отже, туди заглибився Анахарсій і почав справляти свято з усіма обрядами на честь богині, тримаючи в руках тампан і навісивши на себе священні зображення. Коли він справляв ці обряди, його побачив один скіф і повідомив про це царя Савлія. Прибув туди й сам цар і, ледве побачивши Анахарсія, що справляв там обряди, вистрілив у нього з лука та вбив його. І тепер, коли хтось спитає скіфів про Анахарсія, вони твердять, що не знають його, саме через те, що він відвідав Елладу, і справляв іноземні обряди… Незважаючи на це, я чув також і ще один переказ від пелопонесців, ніби скіфський цар послав Анахарсія в Елладу, щоб він там навчався, і що він скоро повернувся, він розповів тому, хто його послав, що всі елліни стараються придбати всілякі знання, за винятком лакедемонців, але лише вони здатні розумно розмовляти. Але такий переказ

вигадали самі елліни. Справді, та людина загинула такою смертю, як я розповідав вище. Отже, він загинув через те, що хотів завести іноземні звичаї, і через те, що спілкувався з еллінами».

У цій розповіді про Анахарсіса, як в у згадуваній оповіді про скіфського царя Скіла, показаний цивілізаційний конфлікт між еллінським та скіфським світами. Для скіфа, який демонстрував еллінофільство, це могло закінчитися трагічно, навіть смертю, оскільки грецькі звичаї та вірування скіфи не сприймали. Зі свого боку грецьке суспільство не сприймало «варварів». Те, що греки визнали Анахарсіса, зарахувавши його до когорти «семи мудреців», є вражаючим винятком, ніж правилом.

З вищенаведених повідомлень античних авторів про Анахарсіса можна зробити кілька висновків щодо біографії мислителя. Роки його життя припадали на час становлення давньогрецької філософії. Сучасниками філософа були Фалес, Солон, інші видатні особистості, які зараховуються греками до числа «семи мудреців». Анахарсіс не був греком, принаймні чистокровним. Народився у Скіфії, в аристократичній родині. Проте, ймовірно, його мати була еллінкою й ознайомила сина з азами грецької культури.

Життя Анахарсіса було пов'язане з Ольвією. У вищенаведеній розповіді Діогена Лаертського сказано, що мислитель, повернувшись на батьківщину з Греції, вирішив справляти релігійні обряди в Гілеї, у якій знаходилися святилища ольвіополітів. Напевно, ще раніше, до своєї поїздки в Грецію, Анахарсіс брав участь у релігійних церемоніях ольвіополітів у цій місцині. Це дає підстави припустити, що він міг отримати ази еллінської освіченості в Ольвії, а звідти вирушити до «материнської» Греції.

У «материнській» Греції Анахарсіс ознайомився з еллінськими звичаями та спілкувався з багатьма відомими на той час давньогрецькими інтелектуалами. Серед його друзів був видатний афінський реформатор Солон. Проте скіфський мислитель сприймав далеко не все, що було притаманне давньогрецькій цивілізації. Не раз критично висловлювався щодо порядків, які панували серед греків.

Та все ж Анахарсіс еллінізувався. І це мало для нього трагічні наслідки. Повернувшись у рідну Скіфію, він не знайшов розуміння. За те, що дотримувався грецьких звичаїв, був убитий. Такою непростою виявилася доля цієї непересічної особистості. Непростою також була доля його спадщини. До нас не дійшов поетичний твір Анахарсіса, де він порівнював скіфські й еллінські звичаї. Але те, що цей твір викликав помітний розголос, сумнівів немає.

Популярність скіфського мудреця була настільки великою, що його ім'я та думки намагалися використати для пропаганди своїх ідей представники деяких філософських напрямків, зокрема кініки. Орієнтовно в III ст. до н. е. з'явився твір-фальсифікат «Листи Анахарсіса». Також використосував ім'я Анахарсіса для викладу своїх філософських поглядів Плутарх у творі «Бенкет семи мудреців». У «Листах Анахарсіса» та «Банкеті семи мудреців» є спроба дати порівняно цілісну картину поглядів цього мислителя. Така ж спроба простежується і в неодноразово цитованому творі Діогена Лаертського.

Із вказаних творів найбільш «автентичними» видаються «Листи Анахарсіса». По-перше, вони виникли в часи, «ближчі» до років життя скіфського мудреця, ніж твори Плутарха чи Діогена Лаертського. По-друге, «Листи…» ніби написані від імені Анахарсіса. І це зобов'язувало їхніх творців підлаштовуватися під погляди й стиль мислення філософа. Щодо Плутарха й Діогена Лаертського, то вони викладали думки Анахарсіса «з боку», дистанціюючись від нього.

Однак ні Анахарсіс «Листів…», ні Анахарсіс Плутарха, ні Діогена Лаертського не є справжнім Анахарсісом. Це лише краща чи гірша його копія.

Вказані три відносно цілісні картини доповнюються згадками про скіфського мудреця у творах різних античних авторів. Але ці згадки подаються в конкретних

контекстах для демонстрації, підтвердження чи заперечення якихось поглядів. І мають вони неоднакову цінність. Більшість цих свідчень збігаються з тими, що про Анахарсіса говорили «Листи…», писали Плутарх та Діоген Лаертський. Але є деякі згадки, котрі випадають за межі цих «загальноприйнятих» свідчень. Окремі ж фрагментарні свідчення мають не дуже правдоподібний характер.

Загалом образ Анахарсіса став невід'ємною частиною символічного світу стародавніх греків та римлян. Звісно, він був міфологізований, а в процесі розвитку античного суспільства зі зміною запитів і потреб піддавався корекції. Проте за будь-яким міфом стоять певні реалії, факти, що виявлялися суспільно резонуючими й послужили поштовхом для міфологізації особи. Як правило, такими фактами є страждання за погляди, мученицька смерть тощо. Саме мученицька смерть стала чи не основним чинником міфологізації Сократа, який перетворився у символ античної філософії. Те саме можна сказати про Анахарсіса. Його смерть на батьківщині після повернення з Греції сприймалася еллінами як «смерть за віру, переконання» і стала поштовхом для творення «міфу Анахарсіса».

Незважаючи на певну еллінізацію Анахарсіса, його «скіфське бачення» часто шокувало греків і водночас подобалося їм. Адже мислитель ніби давав грекам змогу подивитися на самих себе «з боку», побачити у своєму житті нерозумні речі, що сприймалися як звичні.

Говорити про існування в Анахарсіса цілісної філософської системи складно. Адже це був період «осьового часу», коли тільки зароджувалася філософська думка. Проте, імовірно, Анахарсіс виробив оригінальну систему поглядів. Висловлювання, приписувані йому, становлять певну цілісність і не збігаються з тими думками, які приписуються іншим мислителям архаїчного періоду.

Оригінальність поглядів Анахарсіса в їхній «культурній межовості». Він протиставляє мудрість «варварів-скіфів» мудрості античних греків, розуміючи як одну, так і іншу. Саме в цьому протиставленні народжувалися справді незвичні для цивілізованих греків думки.

Проте завдання Анахарсіса – не шокувати. Він, висловлюючи ті чи інші міркування, виходив із принципу розумності, тобто відповідності речей здоровому людському глузду. Це зближувало скіфського мудреця з ранніми античними філософами, які намагалися раціонально пояснювати світ, не посилаючись на потойбічні сили.

У чому Анахарсіс бачив нераціональність поведінки греків? Античні автори тут вказують на кілька чинників.

Перший – споживання вина. Вино робить людей п'яними, призводить до нерозумної поведінки. Критика Анахарсісом пияцтва вбачається правдоподібною. Вживання вина, яке стало тоді елементом грецького способу життя, було невідоме одноплемінникам скіфського мислителя. І він сприймав це як вияв нерозумності цивілізованих греків.

Другий чинник – спортивні змагання, передусім кулачні бої. Це, на його думку, не лише нераціональна витрата сил. У результаті таких змагань людям завдаються фізичні страждання, травми. З позиції «дикуна», який живе в умовах постійної боротьби за виживання (а саме в таких умовах і формувався Анахарсіс), спортивні ігри є просто абсурдними.

Від своїх одноплемінників Анахарсіс перейняв ідею «розумного аскетизму». Це не аскетизм заради ідеї, а життєва необхідність. У цьому випадку розумілося обмеження себе мінімумом потрібних речей, які б забезпечували життєдіяльність людини.

Такий аскетизм виключав нагромадження багатств. Тому в творах античних авторів Анахарсіс не лише ігнорує, а й засуджує багатство. У них він стає символом «безсрібника» й протиставляється особі царя Креза, який, своєю чергою, в очах еллінів був символом багатства.

Ще один аспект філософських поглядів Анахарсіса – «етичний практицизм». Мислитель, очевидно, вважав, що сенс життя людини – це благодіяння. Людина не повинна «розмінювати» себе на розваги, непотрібні спортивні ігри тощо. Своїми діями мусить полегшити життя інших людей. Тому корисні винаходи є надзвичайно цінними. Анахарсіс високо цінував їх, на відміну від освічених греків класичного періоду, які зневажали фізичну працю. Через високу оцінку Анахарсісом низки практичних винаходів, з часом ці винаходи почали приписувати йому, зокрема винахід якоря, гончарного кола і т.д.

Не сприймав скіфський мудрець демократичного устрою в деяких давньогрецьких полісах, вважаючи його нерозумним та невідповідним людській природі. На це звертав увагу Плутарх, описуючи стосунки Анахарсіса з афінським законодавцем Солоном: «Кажуть, Анахарсіс прийшов до Солонового будинку в Афінах, постукав і сказав, що він іноземець, прийшов укласти з ним союз дружби та гостинності. Солон відповів, що краще заводити дружбу в себе вдома. «Так ось, – відповідав Анахарсіс, – ти сам же вдома, тож і уклади з нами союз дружби та гостинності». Солон був у захваті від його винахідливості; він прийняв його з радістю і деякий час тримав його в себе, коли вже він сам був громадським діячем і складав закони. Дізнавшись про це, Анахарсіс став сміятися над його роботою: він мріє утримати громадян від злочинів та користолюбства писаними законами, які нічим не відрізняються від павутини: як павутина, так і закони, коли попадаються слабкі та бідні, їх утримують, а сильні й багаті вирвуться. На це Солон, кажуть, заперечив, що й договорів люди дотримуються, коли порушувати їх невигідно ні одній, ні іншій стороні; закони ж він так підлаштовує до інтересів громадян, що покаже всім, наскільки краще чинити чесно, ніж порушувати закони. Однак результат виявився радше таким, яким його передбачав Анахарсіс, ніж той, на який сподівався Солон».

У цьому епізоді маємо зіткнення представників двох культур, кожен із яких репрезентує свою «філософію права». Солон, фактично предтеча західноєвропейського підходу, дотримується думки, ніби можна створити закони, які б відповідали інтересам громадян держави, укласти своєрідний «суспільний договір». А це, в свою чергу, є основою правової держави. Анахарсіс вважає такий підхід ілюзорним. Він демонструє ментальність скіфа-степовика, який живе не за обумовленими правилами, а за законом сили. На його думку, встановлені закони існують лише для слабких і бідних. Сильний та багатий має можливості їх проігнорувати. Подібний анархізм Анахарсіса був притаманний не лише йому, але і його нащадкам, які проживали на українських землях. Також Плутарх розповідає, ніби «Анахарсіс, відвідавши Народні збори, висловив здивування, що в еллінів говорять розумні, а справи вирішують дурні». Очевидно, скіфський мудрець вважав, що державні справи повинні вирішувати кращі люди, котрі далеко не завжди можуть бути обрані демократичним шляхом.

Така критика демократії є дещо подібною до критики Липинського – одного з найвизначніших українських мислителів XX ст. Звісно, не можна твердити, що між Анахарсісом та Липинським існує спадкоємність. Радше, в цьому випадку маємо певний збіг ментальних особливостей.

Ось приблизно такий вигляд мають погляди Анахарсіса. Хоча вони й породжені відповідними умовами «осьового часу», але важливсть їх змушувала мислителів різних часів звертатися до них. Навіть сьогодні ці погляди, як не дивно, видаються актуальними. Адже Анахарсіс був першим мислителем в історії людства, який спробував вирішити (щоправда, на рівні особистісному) проблему конфлікту цивілізацій. За це він поплатився життям, що робить його фігуру ще більш привабливою.

В умовах сучасного глобалізованого світу питання міжцивілізаційних конфліктів та війн стоїть дуже гостро. А теорія «війн цивілізацій» американського вченого Самуеля Гантінгтона користується помітною популярністю серед політиків.

Анахарсіс дав нам зразок вирішення конфлікту цивілізацій, вдавшись до своєрідного діалогу між двома відмінними світоглядами. Він як представник цивілізації архаїчної, «примітивнішої» пішов навчатися до представників цивілізації «вищої». Мислитель не приймав беззастережно всі цінності давньогрецької культури. Виходячи зі свого «архаїчного досвіду», зумів вказати на її «надмірності», слабкі сторони, за що і був поцінований як філософ.

Безумовно, Анахарсіс цікавий для нас своєю проповіддю «розумного аскетизму». На його думку, людина повинна обмежуватися лише необхідними благами, розумно використовуючи свої сили та природні ресурси. Такий аскетизм не сприймався представниками європейської цивілізації. Але останнім часом ситуація почала змінюватися. Поява Римського клубу, який звернув увагу людства на обмеженість природних ресурсів, поставила на порядок денний ті питання, які свого часу були озвучені Анахарсісом.

Можна думати, що в тих землях, де народився і звідки розпочав пошуки мудрості наш видатний краянин, мала б зберігатися пам’ять про нього та його погляди – принаймні в античні часи. Пізніше Анахарсіс так чи інакше «повертався» в Україну. У часи Київської Русі було перекладено з грецької мови збірку «Пчела». Ця пам’ятка візантійської християнської культури VI–VII ст., в якій були вміщені висловлювання на найрізноманітніші морально-філософські теми з біблійних книг, творів отців церкви, християнських мислителів, а також близько тисячі афоризмів античних філософів. Серед численних висловів Платона, Аристотеля, Сократа, Демокріта, Епіктета, Діогена, Еврипіда, Піфагора, Геродота, Софокла, Ксенофонта, Теофраста та інших, двічі зустрічаються висловлювання Анахарсіса. Збірка «Пчела» користувалася великою популярністю на українських землях аж до XIX ст. Ім’я Анахарсіса та його діяння були відомі Шевченку – про це можна дізнатися з його повісті «Художник». Правда, про цього давньогрецького мислителя наш Кобзар довідався з «других рук» – із роману французького вченого й письменника Жана-Жака Бартелемі «Мандрівка молодого Анахарсіса по Греції».

Досвід Анахарсіса, його погляди є особливо актуальними для сучасної України. Ми, через різні обставини, технологічно відстаємо від розвинутих країн світу приблизно так само, як колись землі Північного Причорномор’я відставали від цивілізованої Еллади. Анахарсіс нам продемонстрував, як можна представнику «нецивілізованого» народу не лише піднятися до вершин цивілізованості, а й зробити свій внесок у розвиток високої культури, зберігаючи при цьому свою «варварську» ідентичність.

Платон і Україна

На перший погляд, така постановка питання видається дивною. Здавалось, яку причетність має видатний античний мислитель до українських земель. Адже, судячи з його біографії, він ніколи не бував тут. Можна говорити про пізніше поширення, в епоху Середньовіччя та Нового часу, ідей Платона в Україні. Проте це інша тема. Нас цікавить питання, чи мав Платон якийсь стосунок до тих ідей, поглядів, які поширювалися за його життя на нинішніх українських землях? Виявляється, мав.

Найбільш вдалою справою Платона була його Академія. Створена в 386 р. до н.е., вона з самого початку користувалася популярністю й притягувала до себе чимало молодих людей. Академія надовго пережила свого засновника, демонструючи живучість і популярність платонізму. Організовуючи Академію, Платон спирався на досвід попередників – піфагорейців, а також гуртка Сократа. Академія нагадувала закриті релігійні союзи (фіасоси), основною рисою яких був культ Аполлона. Сам Платон говорив про себе, ніби він служитель цього бога й підтримує священний

зв'язок з ним. Цікавою є легендарна розповідь про знайомство Платона з Сократом. Ось як про це оповідає один з анонімних проплатонівських творів: «Вчитель його Сократ напередодні того дня, коли Платон мав прийти до нього, побачив у сні, як безкрилий лебідь опустився йому на коліна; потім у лебедя виросли крила, і він полетів, видаючи голосні та дзвінкі звуки, що полонили всіх, хто чув його. Це означало, що прийде до нього Платон незрілий, але досягне досконалості і створить таке чудове вчення, що всі будуть прагнути його почути і ніхто не зможе йому перечити. І сам Платон перед смертю бачив уві сні, ніби він перетворився в лебедя…» Дещо подібні свідчення наводить сам Платон у своєму діалозі «Федон».

Ця легенда має виражений «аполлонічний» характер. Відповідно до давніх вірувань греків, Аполлон через певний період часу здійснює подорожі до країни гіпербореїв, тобто на землі сучасної України. І робить це з допомогою лебедів, запряжених у колісницю. Лебеді є слугами Аполлона у важливій для нього подорожі. Платон же ототожнює себе з лебедем, священним птахом вказаного божества.

Культ Аполлона мав поширення в Північному Причорномор'ї. Це божество, як уже говорилося, не було грецького походження, а прийшло до греків від народів, що жили на північ від них. Так, дельфійські й делоські жерці вірили, ніби улюбленою країною Аполлона є країна гіпербореїв. Гіперборейї вважалися греками народом, якого любили боги.

Мудрецями й служителями Аполлона вважалися поет Арістей, що оспівував нинішні українські землі, а також Абаріс, мова про якого вже йшла. Їх іменували гіпербореями. Вони ніби володіли чудодійними символами Аполлона, а також навчили греків музики, філософії, мистецтва створення поем, гімнів, будівництва Дельфійського храму тощо.

Із цих легенд випливало, що українські землі сприймалися греками (і Платон тут не був винятком) як «священні», де варто шукати мудрість. Тому Платон у своєму ранньому діалозі «Хармід», як уже зазначалося, вів мову про вихідців з України Сальмоксія та Абаріса. Першого серед них він трактував як мислителя, до міркувань котрого варто прислухатися.

У деяких розповідях греків про Сальмоксія та Абаріса і перший, і другий пов'язуються з піфагорійством – ученням, яке мало поширення в Північному Причорномор'ї. Як відомо, це вчення справило помітний вплив на Платона. Особливо піфагорійські мотиви простежуються в діалозі «Тімей». Тут наявне таке трактування проблеми перевтілення душ. Першопочатково душі знаходяться на зірках, де вони споглядають велич космосу. Потім їх посилають у земний світ, щоб оживити його. Це – не кара за падіння, а вияв божественного облаштування світу. Подальша доля кожної душі обумовлена її розумовими й моральними якостями. При першому народженні всі душі стають чоловіками. При наступних, залежно від того, як вони поводилися, душі втілюються в жінок, птахів, тварин, риб тощо. І так вони постійно міняються місцями, піддаючись перетворенням залежно від їхньої мудрості чи нерозумності. При такій мандрівці душ кожне наступне життя розглядається як відплата, покарання чи нагорода за життя попереднє. Загалом із вчення Платона випливало, що душа й тіло – два різні феномени. Душа безсмертна, а її перебування в тілі носить тимчасовий характер. Тому вона протиставлялася тілу.

Подібні уявлення були притаманні орфіко-діонісійському культу, тісний зв'язок яких з піфагорійськими релігійними товариствами не підлягає сумніву. В. Віндельбанд з цього приводу писав: «…думка про те, що «душа», як щось чуже, входить у тіло і знову виходить з нього, що вона, вигнана з вищих сфер, поєднується з тілом і повинна знову бути визволена з нього, щоб вернутися в ці сфери, – ця думка була занесена в Грецію культом Діонісія. Як дике служіння новому богу проник він, здається, з півночі, з Фракії, й подібно хмелю та сп'янінню охопив греків…»

Як світова душа, вважав Платон, «розлита» по всьому космосу, так і людська душа «розтікається» по тілу. У «Тімеї» проводиться думка, що верхня, розумна час-

тина душі розміщена в голові. Тут зосереджені начала розмірковувань, вибору й оцінки. Трохи нижче, в грудях, розташовується вольове начало душі, а пристрасне – в ділянці серця. Чуттєве ж начало знаходится в нижній частині живота. Сенс буття людини, на думку Платона, залежить від того, хто переможе: розумне начало зі своїм вольовим союзником чи начало чуттєве, нерозумне, призв'язане до тіла.

Платон, виступаючи апологетом розумного начала в людині, протиставляє його нерозумному і переносить таке протиставлення на суспільні проблеми. Це знайшло відображення в його діалозі «Держава».

Для Платона суспільство було збільшеною копією особистості. Оскільки, на його думку, ефективно функціонуюча особистість – це людина, в якій гармонійно поєднані три начала (розумне, котре мало би панувати, вольове та чуттєве), так і в ідеальному суспільстві ці начала повинні поєднуватися.

Платон пропонував свій проект ідеальної держави. На його думку, в ній мають співіснувати три суспільні стани, кожен із яких відповідав би розумному, вольовому й чуттєвому началам.

На чолі держави повинні стояти правителі-філософи, в яких би переважало розумне начало. Ці люди зобов'язані прагнути істини, вміти піднятися над змінною речевістю світу, бути незворушними. Філософи не просто мають розмірковувати й пізнавати сутність речей. Платон вів мову про практичну, діяльну філософію – вміння робити те, що велить розум. Тому філософи повинні здійснювати повноцінне, розумне управління державою, уникаючи дріб'язковості.

Другим суспільним класом в ідеальній державі Платона є воїни, в яких переважає вольове начало. Їхнє завдання – захищати свою державу. Це важлива функція, що забезпечує існування державного організму. Військова ж справа трактується як вміння розумно воювати і завдяки розуму перемагати ворога. Тому воїни є наближеними до філософів. Судячи з «Держави» Платона, кожен філософ-правитель має певний час бути воїном. І лише виявивши мудрість, кмітливість під час воєнних дій, може стати правителем.

Третім, найнижчим суспільним станом є ремісники чи робітники, в яких домінує начало чуттєве. Вони суттєво відрізняються від філософів та воїнів. Для них головне в житті – отримувати чуттєві насолоди. Тому їхня функція – забезпечити себе, а також правителів-філософів і воїнів їжею, питвом та різними життєвими благами.

«Чого ж досягне Платонова держава?» – ставив таке питання відомий англійський філософ Бертран Рассел. І давав таку відповідь: «Вона досягне успіху у війнах проти держав, більш-менш рівних їй за численістю населення, і забезпечить достаток якійсь невеликій кількості людей. Через свою закостенілість вона майже напевне не витворить ніякої науки чи мистецтва – у цьому аспекті, як і в інших, вона буде схожа на Спарту. Попри всі гарні слова, буде досягнене тільки вміння воювати та сите життя». Рассел вбачав великий вплив Спарти, державного устрою цього полісу на формування суспільно-політичних поглядів Платона.

Учення Платона про ідеальну державу мало багато критиків. Відомий філософ-позитивіст Карл Поппер вважав, що така держава – це модель «закритого», тоталітарного суспільства. Подібна думка є достатньо поширеною.

Проте не варто демонізувати Платона, вбачаючи в ньому ледь чи не предтечу тоталітарного комунізму. Все видається набагато простішим. Слід пам'ятати, що Платон належав до мислителів консервативного спрямування. Тому свій суспільний ідеал шукав у минулому. Певним зразком для нього міг стати консервативний устрій Спарти. Проте корені тричленного поділу ідеальної держави Платона варто шукати глибше. Дослідження показують, що подібна модель витворилася ще в стародавніх індоєвропейців (десь орієнтовно в IV тис. до н.е.). Їхнє суспільство поділялося на жерців, військову аристократію та общинників (пастухів, землеробів). Цей поділ у дещо трансформованому вигляді був реалізований у давньоіндійському,

арійському суспільстві. Існував він і в індоєвропейських племен, що проживали на території сучасної України, а потім мігрували на Балкани, в т.ч. у Грецію.

Тричленний поділ зберігався тривалий час у давньоукраїнському суспільстві, що знайшло відображення (правда, у видозміненому вигляді) в деяких колядках. В одній із них співається:

«Ой перший город – славний наш Київ,
А другий город – славний Чернігів,
А третій город – славний наш Лоїв.
Що Київ славен – та все церквами,
Чернігів славен – все козаками,
А Лоїв славен – торгом-купцями.
Ходити в Київ – богу молитись,
А в Чернігів – воюватися,
Ой а в Лоїв – торгуватися».

Платон використав цю стародавню суспільну модель, пристосувавши й трансформувавши її відповідно до нових умов. Основною відмінністю, яка відрізняє його концепцію державного управляння від традиційної моделі, є заміна жерців, служителів культу філософами. Це демонструє ще один вияв переходу давньогрецької суспільної думки від міфу до логосу. Якщо жерці були носіями міфічної інформації, яка не потребувала раціонального оформлення, то філософи мали б звертатися до розуму, обгрунтовувати ті чи інші положення й, виходячи з раціональних засад, здійснювати керівництво державою.

Учення Платона отримало значне поширення на українських землях ще в античні часи. Про це розповідав елліністичний філософ Діон Хризостом, який наприкінці I ст. н.е. побував у Ольвії. Та й в подальші часи на українських землях платонізм (у різних формах) мав помітне поширення. Великою популярністю тут користувалися твори християнських неоплатоніків – Василія Великого, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших. Також до послідовників платонізму можемо зарахувати Вишенського, Сковороду, Юркевича, представників «академічної» філософії.

Сфер Боспорський – перший політичний філософ України

Північне Причорномор’я заявило про себе в плані філософському не лише в період «осьового часу», а й в блискучі часи еллінізму, початок яких відносять до завоювань Олександра Македонського. Одним з осередків філософствування тоді стає Боспорське царство. Ця держава в IV-III ст. до н.е. переживала піднесення, що знайшло свій вияв як у сфері економічній, так і в сфері культурній.

Імовірно, з Боспорського царства походив Діфіл Боспорський (кінець IV ст. до н.е.). Про нього є згадка в Діогена Лаертського. Він пише, що Діфіл мав намір дискутувати зі Стільпоном Мегарським. Однак останній зумів його переманити на свій бік і зробив з нього свого пристрасного прихильника. Тобто з цього свідчення випливало, що Діфіл став адептом мегарської школи, хоча перед цим дотримувався інших філософських поглядів. Що це були за погляди, ми не знаємо. Не виключено, вони сформувалися в Діфіла ще тоді, коли він жив у Боспорі.

Мегарики належали до сократичних шкіл. Вони намагалися поєднати погляди елеатів та Сократа. У них сформувалася ідея Єдиного-Блага як Бога, мудрості й розуму. Від Сократа мегарики перейняли діалектику, тобто вміння вести дискусії, приділяючи немало уваги саме цьому вмінню. Серед прихильників цієї течії було чимало вмілих диспутантів. До їхнього числа належав і Стільпон. Діоген Лаертський писав, що він зумів переконати в своїй правоті учнів багатьох різних філософів. Серед них опинився й Діфіл.

Потужна філософська традиція, започаткована ще в «осьовий час», продовжувала зберігатися в Ольвії. Це місто на початковому етапі елліністичного періоду (кінець IV – початок III ст. до н.е.) переживало економічне й культурне піднесення. Тут існувала риторична школа, в якій не лише вивчалася давньогрецька мова, література, а й давалися елементарні філософські знання. Можна не сумніватися, що громадські місця Ольвії служили для різноманітних дискусій, виступів, у т.ч. філософського характеру.

З того часу (орієнтовно з початку III ст. до н.е.) до нас дійшов декрет ольвополітів на честь Каллісфена, в якому зазначається, що той набув «самостійну любов до мудрості». Це можна зрозуміти так, що він сам вивчав філософію. Далі про нього говориться як про жерця Зевса, котрий звернувся з молитвою про «благорозчинення повітря», в результаті чого «вимолив щасливий рік». Відомо, що представники стоїцизму розуміли світ як велетенське живе тіло, душа якого є творчим вогнем або теплим диханням. Зевс, який перебуває в центрі світу, розповсюджує на нього частину своєї субстанції. Остання під впливом «сперматичного логосу» перетворюється у землю, воду й повітря. Отже, в інформації про дії Каллісфена можна побачити відображення певних стоїчних поглядів.

Одним із найвідоміших представників стоїцизму, який походив із Північного Причорномор’я, був Сфер Боспорський. На жаль, його численні філософські твори не дійшли до нашого часу. А основну інформацію про мислителя ми черпаємо в Діогена Лаертського.

Засновником стоїчної школи вважається Зенон із Крітона на Кіпрі (бл. 333-264 рр. до н.е.). Перебравшись до Афін, він навчався в кініка Кратета й мегарика Стільпона, знаходився під впливом ідей Епікура й Аристотеля. Засвоїв чимало положень гераклітівської фізики. Зенону вдалося створити відносно цілісну філософську систему, яку він поділяв на етику, фізику та логіку. При цьому перевагу віддавав першій. Для нього основною метою життя було досягнення щастя. Останнє полягало в тому, щоб наслідувати природу. Зенон визначив адогматичність заснованої ним школи. У ній прийнято було критикувати будь-які положення, включаючи й погляди самого Зенона. Така критичність сприяла розвитку цієї школи, постійній еволюції її вчення.

Серед учнів Зенона Діоген Лаертський називає Сфера Боспорського, роки життя якого припали орієнтовно на III ст. до н.е. Зрозуміло, щоб стати учнем афінського філософа, треба було мати хоча б основи філософських знань. Певно, Сфер їх отримав у себе вдома. Діоген також пише, що після смерті засновника стоїчної школи Сфер вчився в Клеанфа, якого вважали наступником Зенона.

Клеанфа до себе, в Олександрію, запрошував правитель елліністичного Єгипту Птолемей III. Але філософ не захотів покидати Афіни й запропонував поїхати комусь зі своїх учнів – Хрісіппу або Сферу. Перший з них відмовився, а Сфер поїхав.

Тогочасний Єгипет перетворювався в найбільший культурний осередок елліністичного світу. Птолемеї запрошували сюди вчених, філософів та письменників. В Олександрії, тогочасній єгипетській столиці, була створена найбільша бібліотека. Тут функціонував Мусейон (своєрідна академія наук), де вчені й письменники, перебуваючи на царському утриманні, займалися наукою, філософією та літературою.

Сфер Боспорський, опинившись у Єгипті, стояв біля витоків творення цього потужного культурного осередку. Тут філософ написав низку творів, у яких викладав свої стоїчні погляди. Діоген Лаертський називає твори Сфера: «Про світ» (2 книги), «Про сім’я», «Про випадковість», «Про найменше», «Про атоми і образи», «Про органи чуттів», «Про Геракліта» (5 бесід), «Про побудову етики», «Про належне», «Про спонукання», «Про пристрасті» (2 книги), «Про царську владу», «Про спартанський державний устрій», «Про Лікурга і Сократа» (3 книги), «Про закон», «Про гадання», «Розмови про любов», «Про еретрейських філософів», «Про подібне», «Про визначення», «Про володіння», «Про суперечності» (3 книги), «Про міркуван-

ня», «Про багатство», «Про славу», «Про смерть», «Посібник по діалектиці» (2 книги), «Про присудки», «Про двозначності», «Листи».

Якби ці твори збереглися до нашого часу, ми б мали цілісне уявлення про філософські погляди представників ранньої Стої й про погляди самого Сфера. Впадає в очі те, що більшість із книг філософа – трактати-підручники, де викладаються погляди на ті чи інші філософські проблеми.

Тематика книг типово стоїчна. Наприклад, стоїки, уявляючи світ суцільним живим організмом, багато говорили про сім'я (сперму). Відповідно у Сфера є книга «Про сім'я». Античний автор Аетій твердив, ніби, на думку прихильників Сфера, сім'я виділяється з усіх частин тіла й здатне породжувати ці частини. Зараз такий погляд не сприймається як науковий. Але він вписується в гілеморфічні погляди ранніх стоїків, які вважали, що буття й тіло – одне й те саме.

Показове звернення Сфера до творчості Геракліта. Цьому філософу, як бачимо, він присвятив п'ять бесід. Ранні стоїки шанували Геракліта, вивчали і трактували його твори. Таким трактуванням займався вчитель Сфера, Клеанф.

Також Сфер чимало уваги приділяв етичній проблематиці. Певно, його етичні погляди мало чим відрізнялися від аналогічних поглядів ранніх стоїків. Так, Цицерон у «Тускуланських бесідах» говорить, що стоїки вважали Сфера особливо майстерним у справі визначення понять, і наводить деякі його визначення мужності: мужність – це «упокорення душі вищому закону при перенесенні негараздів», «стійке збереження судження, коли доводиться терпіти речі, які видаються жахливими» тощо. При цьому Цицерон вказував, що таких же поглядів дотримувався Хрисіпп – один із найбільш відомих і плодовитих ранньостоїчних авторів.

Є у Сфера книги, які стосуються теорії пізнання, сприйняття людиною навколишнього світу («Про атоми і образи», «Про органи чуттів», «Про подібне» тощо). Діоген Лаертський, який часто у своєму творі акцентує увагу на курйозах, розповідає про Сфера майже анекдотичну історію, в якій відображені гносеологічні погляди мислителя. Під час перебування в Єгипті між ним і царем Птолемеєм виникла дискусія, чи може мудрець перебувати під впливом неістинних уявлень. Сфер твердив, що такого не може бути. «Цар захотів підловити його і наказав подати до столу гранатові яблука з воску; Сфер сприйняв їх за справжні, і тоді цар закричав, що ось Сфер і прийняв неправдиве уявлення. Але Сфер відразу ж відповів, що прийняв не те, що перед ним, – гранати, а те, що є підставою вважати їх гранатами; адже уявлення, що сприймається, і уявлення обгрунтоване – різні речі». Тут же Діоген Лаертський наводить і таку розповідь про Сфера: «Мнесістрат зробив донос, ніби він говорив, що Птолемей не цар; Сфер відповів: «Якщо Птолемей такий, яким він є, то він цар». Отже, Сфер у своїх гносеологічних поглядах розрізняв уявлення, яке сприймається, і уявлення, яке обгрунтовується, вважаючи, що це різні речі і їх не варто плутати.

Цікавим аспектом у житті й творчості Сфера була політична діяльність. Низка його творів «Про спартанський державний устрій», «Про Лікурга і Сократа», можливо, й «Про царську владу», були присвячені проблемам політичного життя Спарти. Є посилання на ці книги в Афінея та Плутарха. Із них випливає, що Сфер намагався скрупульозно вивчати устрій Спартанської держави.

Інтерес до Спарти у Сфера мав практичний характер. Покровитель філософа послав його до цієї країни, щоб він консультував місцевого царя Клеомена в проведенні реформ. Про це пише Плутарх. Із його розповіді випливає, що Сфер допоміг Клеомену повернути спартанців до простого способу життя.

Якщо справді Клеомен провів реформи з допомогою Сфера (а, швидше за все, так воно й було), то в особі цього філософа маємо видатного політичного мислителя-аналітика.

У результаті реформ Клеомена був спрощений державний лад у Спарті й посилена царська влада. Клеомен скасував ефорат як колегію, відмінив герусію, оскіль-

ки та стала оплотом олігархів. При цьому 80 олігархів вигнали з країни. Було здійснено касацію боргів. Клеомен надав землю безземельним спартіатам і періекам, дарувавши їм права громадянства.

Клеомену вдалося створити боєздатну армію, що складалася переважно з воїнів, які стали дрібними землевласниками. Вона виявилася достатньо ефективною. Демократичні реформи Клеомена сприяли розгортанню антиолігархічного руху на території Пелоппонесу, що викликало занепокоєння в правителів Ахейського союзу. Останні, заручившись підтримкою Македонії, зосередили в своїх руках великі військові сили, яким не міг протистояти Клеомен. У битві поблизу Селласії цей цар зазнав жорстокої поразки.

Незважаючи на таку невдачу, реформи Клеомена стали яскравою сторінкою в політичній історії елліністичної Греції. І ця сторінка пов’язана з діяльністю Сфера Боспорського.

Біон Борисфеніт – філософ-авантюрник

Хоча Біона Борисфеніта (III ст. до н. е.) важко назвати зіркою першої величини елліністичної філософії, але це була яскрава, багато в чому шокуюча особистість, яка залишила по собі і добру, й погану пам’ять. Цікаві не лише його філософські погляди, а й біографія, яка може слугувати основою для захоплюючого авантюрного роману. Не випадково Діоген Лаертський приділив багато уваги опису життя Біона Борисфеніта. І це при різко негативному ставленні до нього.

Не останню роль у скандальності Біона відіграло його походження й те виховання, яке він отримав у молоді роки. Народився Біон в Ольвії (чи Борисфені, як іноді ще іменували це місто). Батько його був вільновідпущеником, який заробляв на життя, торгуючи солоною рибою. Мати Біона була повією. Майбутньому філософу судилося життя соціального маргінала, якби не «щасливий випадок». Батько Біона прокрався, і всю його сім’ю продали в рабство. «Мене, молодого та гожого, – розповідав Біон, – купив один ритор. Потім він помер і залишив увесь свій спадок. Перш за все, я спалив його твори, а потімназгрібав грошей, приїхав у Афіни і зайнявся філософією». Можна здогадуватися про специфічні стосунки між ритором та його юним рабом. Біон ненавидів свого господаря, який водночас був і його вчителем. Тому після смерті свого пана Біон спалив усі його твори.

Та все ж майбутній філософ багато чим зобов’язаний був своєму вчителю. Той змусив його проштудіювати давньогрецьку літературу, твори Гомера, який користувався великою славою в Ольвії. Пізніше Біон вільно пародіював найвідомішого поета античності. Господар навчив його й риторичного мистецтва, а також елементарних філософських знань, які входили до риторичного курсу. Тому Біон відзначався красномовністю. Зрештою ритор залишив Біону своє майно. Було воно не таким малим. На кошти від продажу цього майна Біон здійснив подорож до Афін і почав навчатися там філософії. Про це навчання Діоген Лаертський пише так: «Спочатку він належав до Академії, хоча в той час був слухачем Кратета. Потім звернувся до кінічного способу життя, надягнув плаща і взяв палицю… Потім, послухавши софістичні промови Федора Безбожника на різноманітні теми, прийняв його вчення. Після цього вчився в перипатетика Феофаста». Проте Діоген визнає талант Біона, зазначаючи, що той вмів справляти враження на глядачів і висміяти будь-що, вдаючись при цьому до грубих висловлювань: «…був майстром на всі руки, а також умілим софістом і надав немалу допомогу тим, хто хотів критикувати філософські вчення… Він залишив чимало творів про важливі речі, а також корисні й потрібні висловлювання».

Діоген відзначав чимало негативних елементів у поведінці Біона й особливо акцентував увагу на еклектичності його філософії. Він спеціально наводить вислов-

лювання Ерастофена: мовляв, Біон першим одягнув філософію в строкате покривало гетери.

Проте не варто перебільшувати еклектичність поглядів Біона. Багато філософів елліністичного періоду намагалися витворювати цілісні системи, спираючись на здобутки різних філософських шкіл. Біон не був винятком. Переважно він орієнтувався на філософію кінізму, поєднуючи її з елементами стоїцизму. Про це засвідчують висловлювання Біона, які наводить Діоген Лаертський: «На питання, кому тривожно живеться, він відповів: «Тому, хто більше всього прагне благоденства». Старість він назвав пристанищем для всіх бід, оскільки всі нещастя нагромаджуються до цього віку. Славу він називав матір'ю доблестей, красу й добро – вважав чужими один одному, в багатстві – бачив рушійну силу будь-якої справи… Він говорив: «Велике нещастя – невміння переносити нещастя». Про скупого багача він сказав: «Не він володіє багатством, а воно ним». Він говорив, що скупі так багато піклуються про багатство, ніби воно їхнє власне, але так мало ним користуються, ніби воно чуже. В молодості, говорив він, можна відзначатися мужністю, а в старості потрібне зріле розуміння. Розуміння ж, за його словами, настільки переважає всі інші доброчинства, наскільки зір – всі інші почуття».

Про Біона збереглися свідчення, що він «мав тонкий розум, складав вірші, любив музику й геомерію», ніколи довго не жив в одному місті, постійно подорожував. Був надзвичайно приємним співрозмовником, і всі намагалися його до себе запросити. Чи не нагадує в цьому Біон Сковороду?

Філософ охоче спілкувався з представниками соціальних низів, насміхався над елементами «високої» елітарної культури. Так, прибувши на острів Родос, який в елліністичному світі вважався головним центром риторичного мистецтва, Біон підмовив матросів переодягнутися його учнями і йти за ним. З такою процесією з'явився в місцевій гімназії і привернув до себе загальну увагу. Якщо розібратися, то такий вчинок Біона не що інше, як пародія на риторичне мистецтво, котре надзвичайно цінувалося грецькою елітою. На тому самому Родосі Біон відмовлявся навчати приїжджих риториці, а вчив філософії, наближеної до кінізму. Коли його запитували, чому він так чинить, Біон відповідав: «Як я можу продавати ячмінь, коли я привіз пшеницю». Мислитель принципово не хотів навчати слухачів «аристократичної» риторики, пропонуючи їм «простонародну» філософію.

У Біона спостерігаємо негативне ставлення до багатьох особливостей давньогрецької культури, висміювання їх. Тут він схожий на свого далекого попередника-земляка Анахарсіса. Біон не приймає панівну на той час у Греції сексуальну мораль, висловлює «безбожні думки» і т.ін.

Але, незважаючи на такий радикалізм, Біона важко назвати «класичним кініком». Він спілкувався не лише з представниками соціальних низів, а й знаходив спільну мову з можновладцями. Філософ справив позитивне враження на могутнього елліністичного монарха, царя Македонії Антігона (282-240 рр. до н. е.), ставши його другом. Тому в філософських поглядах Біона простежуються певні конформістські нотки. Наслідуючи стоїків, він вважав, що не варто протидіяти долі, а треба шукати найбільш прийнятний варіант поведінки в тих обставинах, які склалися. Друг македонського правителя уже не міг бути безкомпромісним другом рабів!

Хоча в Біона було широке коло спілкування й велика кількість друзів, але постійні переїзди, хаотичний, на межі авантюрності спосіб життя не дали йому змоги створити філософську школу.

Твори Біона Борисфеніта не дійшли до нас. Збереглися лише назви двох його праць «Про гнів» і «Про рабство», а також окремі фрагменти, які не дають нам відтворити цілісну картину поглядів мислителя. Проте значення Біона не стільки в оригінальності його поглядів, як у тому, що він створив новий філософський і літературний жанр – діатрибу. Створення певною особою якогось окремого жанру писемності – річ унікальна. Лише одиниці авторів можуть цим похвалитися.

Діатриба – щось середнє між доповіддю й діалогом, популярна проповідь на моральну тему, в якій ідеї викладаються в доступній, часто максимально «народній» формі. Діатрибі притаманна сатира, безпощадна й відкрита полеміка з противниками, пародія, смілива словотворчість, гра слів, переінакшення традиційних прийомів та форм, порушення канонів, жанрове різноманіття, навіть перехід прози у вірші й навпаки, що сприймалося освіченою публікою як щось недозволене. У діатрибах, поряд із використанням «високих» гомерівських поетизмів та сюжетів, трапляються жартівливі неологізми, типові метафори, фольклорні мотиви, навіть лайливі слова.

Діатриба стала не лише популярним жанром кінічної літератури. Її використовували відомі античні автори – Горацій, Ювенал, Епіктет, Сенека, Лукіан та інші.

Те, що Біон став творцем такого оригінального жанру, не видається випадковим. Діатриба – жанр опозиційний щодо тогочасної високої античної літератури. Сумнівно, щоб його створив грек з осереддя Еллади. Це міг зробити хіба що виходець з околиці еллінського світу, в якого було певне неприйняття античної класики, який відчував себе провінціалом і в якого було бажання посміятися над корінними греками.

Тематика Біонівських діатріб надзвичайно різноманітна – багатство, бідність, вигнання, життя і смерть, доброчинство, держава, релігія тощо. Уявлення про них можемо сформувати на основі творів Телета із Мегар (жив у середині III ст. до н. е.). Останній належав до послідовника Біона, на якого часто посилався.

У діатрибі «Про автаркію» Телет наводить міркування Біона про долю. Біон вважав, що доля визначає обставини життя людини, які змінити не можна. Правда, людина здатна розумно пристосуватися до цих обставин: «Як хорошому актору належить мистецьки зіграти ту роль, яку йому доручив у п’єсі драматург, так і хорошій людині варто вміти зіграти роль, яка визначена його долею. Адже вона, твердить Біон, наче якийсь поет: одному дарує першу роль, іншому – другу, одному – роль царя, іншому – злидаря-бродяги. Перебуваючи на других ролях, не прагни зіграти роль героя. В іншому випадку ти здійсниш нерозумний вчинок. Ти вмієш добре наказувати, я – коритися. Ти хочеш виховувати багатьох, а я – лише ось цього хлопця. Ти багатий і щедрий. Я ж сміливо беру в тебе і не схиляюсь перед тобою, не вислужуюсь, не скаржусь на долю свою. Ти розумно користуєшся своїми великими статками, а я малими. Адже, говорить Біон, не лише велике багатство нас годує і не лише ним можна розумно користуватися…». Можливо, ці слова, передані Телетом, були сказані Біоном своєму могутньому другу, македонському цареві Антігону Донату. Біон не запобігав перед ним, просто давав зрозуміти, що кожен з них грає свою роль.

Однак, вважає Біон, через свою нерозумність ми часто незадоволені своєю роллю. Тому погано граємо її, пристосовуючись до обставин. Біон образно пояснює цю думку: «Так відбувається, коли ти маєш справу з тваринами: невміло доторкнешся – вона вкусить; якщо змію вхопити посередині, вона тебе вкусить, якщо ж схопити за шию, то нічого не буде». Так само й з обставинами. Якщо вміло «вхопишся» за них, нічого поганого не станеться».

Біон не перестає повторювати, що життя – це гра: «Подібно до того, як ми покидаємо дім, коли господар, який здав його нам, не отримує своєчасно плату й забирає ключі від дверей, забирає посуд і не дає користуватися колодязем, так і ми покидаємо наше смертне тіло, коли природа, що дала нам його в оренду, віднімає зір, слух, руки, ноги. У цьому випадку я не збираюся затримуватися у світі й піду, наче з банкету, нескільки не хвилюючись за життя, коли настане моя година… Подібно до того, як вмілий актор грає і на початку п’єси, і в середині, і в самому кінці, так і мудра людина добре проживає початок свого життя, середину й достойно зустрічає свій кінець».

У Телета є діатриба «Про вигнання». Тут він говорить про людей, що покинули свою землю, стали емігрантами. Певно, цей твір був написаний не без впливу Біона, який і належав до емігрантів. Тут є посилання на нього, де філософ говорить, що ховати людину далеко від рідних місць є нормальною річчю, хоча в той час подібні погляди розглядалися як щось незвичайне і нетрадиційне.

На Біона посилається Телет також у діатрибі «Про бідність і багатство». Мислитель вказував, що справа не лише в тому, чи належить та або інша річ людині, а те, чи вона використовується нею: «Якщо тобі дадуть що-небудь на хвилинку, і ти не можеш ним скористатися, то це те саме, що й зовсім його не мати». Розмірковуючи про бідність і багатство, Біон дає зрозуміти, що важливим для звільнення від бідності є не нагромадження багатств, а вміння використовувати те, що маєш: «Якщо хто-небудь хоче сам звільнитися від нужди й нестатків чи іншого звільнити, нехай не женеться за багатством ні для себе, ні для іншого. Тому що це було б схоже на те, говорить Біон, якби хто-небудь, бажаючи когось звільнити від водянки, не став би його лікувати, а надав би йому джерела й ріки».

Біон Борисфеніт, без сумніву, це яскрава постать серед античних філософів. Його оригінальність, принаймні частково, визначалася походженням мислителя. І за способом життя, і за його сприйняттям, навіть за характером творчості дуже подібними до Біона Борисфеніта були українські мандрівні дяки XVIII ст. А «Енеїда» Івана Котляревського, яка поклала початок новій українській літературі, це своєрідна діатриба. Для неї притаманна така ж демократична сатиричність, як і для творів Біона. Багато цікавих «ментальних паралелей» можна простежити між Біоном та американським «королем поп-арту» Енді Ворголом (Андрієм Ворголою), який за походженням був українцем. І той, і другий, будучи вихідцями з соціальних низів, демонстрували шокуючу поведінку, відкидали традиційні цінності, знущалися над «метропольною культурою».

Про Біона знали українські мислителі. Засновник Чернігівського колегіуму Іоанн Максимович у роботі «Іліотропіон» (1714) згадує цього філософа, посилаючись на його думку, що, оволодівши багатством, людина опиняється в полоні різноманітних турбот. Могли знати про Біона й інші українські любомудри.

Діон Хризостом і Північне Причорномор’я

Мислителем, доля якого була частково пов’язана з Північним Причорномор’ям, був Діон Хризостом (Златоуст) – видатний філософ, ритор і письменник I-II ст. н. е.

Походив Діон зі знатної та заможної сім’ї, що жила в м. Пруси (сучасна Бруза в районі Дарданелл). У молоді роки, опинившись у Римі, Діон швидко здобув популярність як ритор. Тут зблизився зі столичною аристократією. Здавалось, у нього були всі шанси для успішної кар’єри. Але одна подія вмить зруйнувала життя. Його друга Флавія Сабіна запідозрили в змові проти імператора Доміціана й стратили. Діона вигнали з Італії, заборонивши жити у розвинутих регіонах Римської імперії. Він звернувся до Дельфійського оракула, який рекомендував йому стати мандрівним проповідником.

Близько 14 років Діон жив у віддалених районах античного світу. Доводилося йому займатися важкою фізичною працею. Коли мандрував зі злидарями, одні вважали його філософом, інші – просто жебраком-прохачем.

За своїми філософськими поглядами Діон був близький до кінізму та стоїцизму – течій, які отримали значне поширення в елліністичному світі. Кінічне спрямування мала етика Діона. А стоїчні ідеї переважно визначали політичні погляди мислителя.

Під час вимушених подорожей Діон написав низку промов, у яких домінував дух кінічної філософії. Деякі з них є кінічними діатрибами, де головним героєм був радикальний філософ-кінік Діоген.

Подорожуючи, Діон побував і в Північному Причорномор'ї. Враження від спілкування з місцевими жителями знайшли відображення в «Борисфенітській промові».

Після вбивства змовниками імператора Доміціана (96 р.) Діон повертається до Риму й стає наближеним до імператора Траяна (98-117 рр.). Не ухиляється від можливостей впливу на цього можновладця, вважаючи, що «справа справжнього мудреця керувати людьми». Діон відійшов від кінічного несприйняття цивілізованого життя й почав проповідувати стоїчну концепцію мудрого правителя, з якої випливало, що ідеальний правитель – «батько та благодійник» для своїх підданих, а його життя – подвиг.

Для нас є цікавою «Борисфенська промова» Діона, де він розповідає про Ольвію. Пише, що в той час це було невелике місто, забудоване поганенькими будиночками й обнесене неміцною стіною. Деякі вежі знаходилися дуже далеко від нинішніх поселень. А це свідчення того, що територія міста значно скоротилася в порівнянні з минулими часами. У храмах не залишилося жодної цілої статуї, так само понищені статуї на надгробних плитах.

Діон змальовує картину варваризації міста. Розповідає, що його жителі зовні мало чим відрізнялися від скіфів: носили їхній одяг, довге волосся та бороди, не розлучалися зі зброєю. Ось як Діон описує юнака Калістрата, з яким йому довелося спілкуватися: «Він був підпоясаний великим мечем вершника, одягом йому служили шаровари й інше скіфське вбрання, на плечах був невеликий тонкий плащ, який звичайно носять борисфеніти. Й інший одяг був переважно чорного кольору за прикладом одного скіфського племені, котре, як мені здається, отримало від еллінів назву меланхленів (чорноризців)».

Автор відзначає консерватизм і традиціоналізм жителів Ольвії. Описуючи свій виступ перед ними, він говорить: «Філософу дуже б сподобалося це видовище: всі вони були на давній манер, як говорить Гомер про еллінів, довговолосі та бородаті, лише один серед них був виголений, і його всі лаяли та ненавиділи: казали, що він це зробив лише через бажання підлеститися до римлян та довести свою приязнь до них…».

На думку Діона, жителі Ольвії розмовляють грецькою мовою недостаньо суто через те, що живуть серед варварів. Хоча аналіз ольвійських написів свідчить, що аж до кінця існування міста в V-VI ст. тут грецька мова залишалася цілком чистою. Певно, в Ольвії існував непоганий рівень освіти, який дозволяв на офіційному рівні зберігати чистоту грецької мови, тоді як у повсякденному спілкуванні ольвіополіти користувалися мовою, що зазнала варваризації.

У мешканців міста існувало чітке усвідомлення свого еллінства. Серед них панував культ Гомера та героя Ахілла. «Майже всі борисфеніти, – свідчив Діон, – наполегливо читають цього поета, очевидно, через те, що вони й тепер ще войовничі, а може, через любов до Ахілла: вони надзвичайно шанують його, побудували йому один храм на так званому Ахілловому острові, а інший – у самому місті, і окрім Гомера ні про кого іншого не хочуть чути. …«Ілліаду» майже всі знають напам'ять». Згадуваний Калістрат сказав Діону: «…ми не визнаємо нікого іншого за поета, окрім Гомера, зате його знає майже кожен». Інший житель Ольвії твердив, що Ахілл є їхнім богом, а Гомера вони шанують нарівні з богами. «І справді, – підтверджував Діон, – їхні поети згадують лише про Гомера в своїх творах, які читають у різних випадках, але особливо перед битвами, постійно збуджуючи своїх співгромадян… Всі вони сліпі і не допускають можливості існування якогось іншого поета».

Ще одним великим авторитетом в ольвополітів вважався Платон. Про це Діону під час публічного діалогу оповів Гієросонт. Він сказав, що постійно вивчав твори цього філософа. Хоча натякнув: не все він у них розуміє. Самого ж Платона Гієросонт іменував «кращим представником еллінства і мудрості». Тому просив Діона говорити про світобудову в дусі вчення Платона. Діон з розумінням поставився до такого прохання. Йому сподобалася простота цього літнього чоловіка. Хоча Діон

дотримувався думки, що Гомер і Платон – це вчорашній день, але спогади про цих видатних мислителів надихнули його.

Загалом оцінюючи «Борисфенітську промову» Діона Хризостома, можемо сказати, що вона пронизана кінічними й стоїчними ідеями. Тут спостерігаємо симпатію, навіть певну ідеалізацію життя простих людей у «малоцивілізованих», практично близьких до природних, умовах.

Хоч як парадоксально, але щось подібне маємо в українській суспільно-філософській думці в пізніші часи, майже через два тисячоліття після «Борисфенської промови». Ідеалізацію «природної простоти», протиставлення її «місту» зустрічаємо в Сковороди. Те саме можемо сказати про Шевченка. А Куліш навіть намагався витворити «природну» «хутірну філософію».

Рекомендована література:

1. Бондар С.В., Кралюк П.М. Біля витоків української мудрості: філософська та релігійна думка народів Північного Причорномор’я VII ст. до н.е. – II ст. н.е. – К., 2009.

2. Виндельбанд В. Платон. – К., 1993.

3. Геродот. Історії в дев’яти книгах. – К., 1993.

4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.

5. Дион Хризостом. Борисфенитская речь, прочитанная в Отечестве // Вестник древней истории. – 1948. – №1.

6. Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – К., 1994.

7. Золотухин А.И. Гомер. Имманентная биография. – Николаев, 2001.

8. Крижицький С.Д., Зубар В.М., Русяєва А.С. Античні держави Північного Причорномор’я. – К., 1998

9. Маланюк Є. Книга спостережень. – К., 1995.

10. Нахов И.М. Философия киников. – М., 1982.

11. Партицький О. Старовинна історія Галичини. – Львів, 1894.

12. Платон. Диалоги. – М., 1986.

13. Плутарх. Исида и Осирис. – К., 1996.

14. Подоносов А.В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. – М., 1985.

15. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.

16. Русяєва А.С. Славетний мудрець-скіф Анахарсіс. – К., 2001.

17. Русяева А.С., Русяева М.В. Ольвия Понтийская. Город счастья и печали. – К., 2004.

18. Скржинская М.В. Античные писатели о Северном Причерноморье. – Николаев, 1997.

19. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – К., 2001. – Т.1.

Питання для самоконтролю:

1. Які античні міста стали осередками філософствування в Північному Причорномор’ї?

2. Назвіть течії античної філософії, що були поширені на українських землях.

3. У чому особливості філософських поглядів Анахарсіса?

4. Чому представники кінічної філософії намагалися використовувати погляди Анахарсіса?

5. Що можна сказати про поширення платонізму в Північному Причорномор’ї?

6. Чому Сфера Боспорського варто вважати політичним філософом?

7. Який внесок зробив Біон Борисфеніт у розвиток античної філософії?

УКРАЇНСЬКА ПРЕДФІЛОСОФІЯ

Особливості архаїчного мислення та перетворення міфу в логос

У деяких роботах має місце думка, що в українців, точніше в їхніх далеких предків, існувала своя народна філософія. Остання знайшла вияв у фольклорі. Мовляв, у творах фольклорного характеру можна знайти чимало цікавих космогонічних поглядів, а також там є погляди щодо сенсу людського буття, місця людини у світі і т.д. Саме вони тривалий час визначали світогляд праукраїнців, існуючи паралельно з «офіційними» світоглядними уявленнями, що насаджувалися християнською церквою і знаходили вияв у письмових текстах.

З одного боку, не можна заперечувати того факту, що народні міфологічні уявлення мали деякий «філософський потенціал». Вони знаходили вияв у творчості мислителів, живлячи філософську думку. Тому філософи іноді зверталися до міфології. Так, античні мислителі апелювали до поем Гомера, давньоіндійські – до Вед, стародавні китайські філософи – до т.зв. П’ятикнижжя.

Але, з іншого боку, міфологія – це не філософія. Вона – вияв архаїчної свідомості, яка зародилася й отримала розвиток у первісному суспільстві, де людина залишалася залежною від природного середовища, а передача важливої інформації здійснювалася за допомогою усної мовної комунікації. Міфологія повноцінно функціонує в суспільстві, яке ще не знає писемності.

Філософія ж явище цивілізованого суспільства, яке відійшло від первісної архаїчності. Вона, на відміну від міфології, що «осмислювала» людину в природному середовищі, розглядала вже протиставлення людини й природи.

Для архаїчної свідомості характерні такі риси.

Перша полягає у «розчиненні» індивіда в природі. Постійна боротьба з силами фізичного світу й природного оточення з їхніми вражаючими феноменами й «надлюдською» могутністю створюють надзвичайно емоційне та особистісне ставлення до таких сил. Відбувається перенесення людських особливостей на світ природи. У старовинних міфах тварини спілкуються так само, як люди, явища природи (наприклад, грім, вітер, дощ) викликаються людиноподібними істотами і т.ін.

Друга риса полягає у високому ступені інтеграції індивіда й соціуму, особистості й роду, що знаходило вияв у тотемізмі, який сприяв ідентифікації членів первісних колективів із родом, його звичаями, традиціями; а це, своєю чергою, вело до соціальної стабільності, згоди.

Третя риса – висока емоційність, чуттєвість. Вона визначалася нестійкістю життєвих умов, котрі породжували почуття непевності, вели до високого ступеня збудженості.

Четверта риса – високий рівень образності, що обумовлювалася попередньою, третьою рисою. Як правило, сильні емоції сприяють запам’ятовуванню, посилюють пластичність та образність змісту пам’яті.

Архаїчне мислення допомагало осмислювати нові події, процеси та явища природи за аналогією з відомими. Так, несприятливі погодні умови, грізні явища природи трактувалися як вияв гніву могутнього божества. Таким чином знімалася недостатність знань про ті чи інші явища. Це надавало впевненості в ситуаціях, коли нерішучість є недопустимою.

Вище уже йшлося про особливості українського світосприймання та філософії, зверталася увага на їхню емоційність, образність і водночас тяжіння до практичності. Про це говорив Іван Мірчук, вбачаючи саме в цьому особливість української філософської думки. Дехто схильний трактувати вказані риси як позитивне явище. Насправді, емоційність, сердечність, супроводжувані практичністю, є реліктами архаїчного мислення і виявом нашої недостатньої цивілізованості (у розумінні європейському).

Особливості архаїчного мислення знайшли відображення в міфології. Сам термін «міфос», що має давньогрецьке походження, дослівно означає розмова, вістка, в інших випадках – байка, вигадка. Похідне від нього дієслово «міфеомаі» перекладається як «говорити, оповідати, називати».

Міф, будучи явищем дописемної («розмовної») культури, вбирає і консервує у нераціоналізованій формі соціально важливу інформацію. Він приймає певні положення на віру, освячує їх, сакралізує. Дослідження етнографів показали, що навіть найбільш абсурдні, на наш погляд, міфи мають «раціональний» сенс. Наприклад, деякі українські кумулятивні казки містили необхідну для мисливців інформацію. Так, казка «Рукавичка» в міфологічній формі представляла мисливський календар.

Міфи формували зразки й норми поведінки, запроваджуючи певні ритуали. Ритуал – це комунікативна система, де з допомогою як невербальних засобів, так і частково вербальних (усного мовлення) відбувалася не лише передача інформації, а й здійснювалася соціальна регуляція, впорядкування суспільного життя.

Для міфів та пов’язаних з ними ритуалів характерна постійна повторюваність. Первісний колектив транслював зразки, стереотипи, ідеї, орієнтуючись на повторне повідомлення. Такий спосіб збереження інформації притаманний соціумам, де її неможливо чи важко фіксувати. У цих суспільствах більшість інформації передається безпосередньо, усним шляхом. З плином часу відбувалося розсіювання інформації, забування. Повторення повідомлення відновлює забуте. Не приносячи нового знання, воно зберігає те, що є набутим, іноді навіть доповнюючи його, «спонтанно» вносячи нову інформацію в уже наявну структуру.

Отже, архаїчна культура орієнтована на відтворення одних і тих же інформаційних блоків. Робилося це з допомогою зразків, «цитат». Такій культурі неможливо навчитися. Її можна лише вивчити, запам’ятати. Тому в архаїчній і навіть у дещо пізніших традиційних культурах велика увага приділялася запам’ятовуванню. В античній культурі поширеним було вивчення напам’ять поетичних текстів, зокрема поем Гомера. У давньоіндійському суспільстві брахмани напам’ять вивчали Веди. У мусульманстві до сьогодні вважається, що служителі культу мають знати напам’ять Коран. Багато інформації в таких суспільствах давалося в поетичній формі, оскільки вона полегшувала запам’ятовування.

У культурах, де знання зберігається завдяки мнемонічним технікам (запам’ятовуванню), логічність не відігравала особливої ролі. Там немає звичної нам логіки переходу смислів, коли з попереднього положення виводиться наступне. Навіть якщо такі переходи існують, то належать до сфери випадкового, а не закономірного. Окремі дослідники говорили про існування «дологічного» мислення в архаїчних суспільствах. У певному сенсі воно справді є «дологічним», оскільки раціональні розмірковування є маргінальними, а розумні, корисні речі подаються в ірраціональній формі.

Адекватна форма передачі міфу – усна. При цьому важлива не лише вербальна, а й невербальна комунікація. Відповідна інтонація, міміка, жест і т.ін. – важливі елементи передачі міфу, які надають йому емоційного забарвлення. При писемній передачі міфу зазначені елементи втрачаються. Тому міф, переданий письмово, це вже не автентичний міф.

Усний характер передачі міфу вимагає некритичного сприйняття. Інакше про ефективність його функціонування не варто говорити. Коли виникають сумніви в правильності міфу, він може не бути переданим.

Проте не лише міф консервував та зберігав необхідну інформацію, надаючи їй авторитетності. Робилося це і з допомогою «дрібних» форм усної творчості – пісень, поговірок, загадок тощо. Цікаво, що деякі відгадки не випливали зі змісту загадок. Їх треба просто знати, вивчити.

Звісно, раціональні, логічні положення, виведені розумом, тобто такі, що могли піддаватися критиці, існували і в архаїчних, дописемних суспільствах. Правда, вони були явищем маргінальним. Щодо сумнівного знання, то воно не запам'ятовувалося і не передавалося. Передавалося лише «правдиве» і «безсумнівне».

Поява писемності не лише змінює способи людського спілкування, а й спричиняє революцію в мисленні. Вона започатковує перехід від «міфу до логосу». Можна простежити кілька етапів цього переходу.

Як звичайно, майже одночасно з появою писемності відбуваєтьсясистематизація міфів і творення епосу. Епос – це вже систематизовані, а отже, «раціоналізовані» міфи. Прикладом можуть бути поеми Гомера.

Наступним етапом стає запис епосу. Так відбулося з гомерівськими поемами, індійськими Ведами, іншими епічними творами. Будучи записаними, ці твори починають інтерпретуватися, вивчатися. Іноді вони стають джерелом для філософської мудрості.

Чи існувала така тенденція «переростання міфу в логос» у наших далеких предків і, відповідно, чи існувало творення своєї мудрості, філософії? Можна сказати, що так. Навіть якщо відкинути т.зв. «Велесову книгу», автентичність якої піддається сумніву, у нашій культурі зустрічаються твори, котрі репрезентують цю тенденцію. Інша річ, що ця тенденція не була доведена до логічного завершення через різні причини. До них ми будемо повертатися. А зараз спробуємо проаналізувати філософський потенціал нашого фольклору, в якому знайшли відображення елементи архаїчного світогляду праукраїнців.

Філософський потенціал українського фольклору

Український фольклор – надзвичайно різноманітний. Систематизувати, описати його мудрість, яка виражена в міфах-казках, народних піснях, прислів'ях, поговірках, замовляннях, загадках, звичаях, обрядах, практично неможливо. Справа не лише в тому, що фольклор дійшов до нас не в повному обсязі, часто в спотвореному, далекому від первісності вигляді. Він і не може бути «повним», «автентичним». Адже фольклор – породження усної культури. Його твори не фіксуються, їхні межі розмиті; вони трансформуються, породжують «двійників». Так само важко говорити про архаїчний світогляд, виражений у цьому фольклорі.

Існують різні спроби описати його. Правда, в цьому випадку автори послуговуються такими поняттями, як «світогляд давніх слов'ян», «східнослов'янська міфологія», «давньослов'янська міфологія», «давньоукраїнський політеїзм», «дохристиянські вірування давнього населення України», «українська міфологія» тощо.

Деякі дослідники дотримуються думки, що прабатьківщиною слов'янства був регіон між Дніпром та Віслою. Переважно це українські етнічні території. Тому тут (особливо в районі Полісся, Волині, Карпат) у фольклорі збереглося багато архаїки. Український фольклор є одним із головних джерел реконструкції давньослов'янської культури, особливо її східного варіанту. Він також є важливим джерелом української культури. Його уявлення, стереотипи передалися українцям і навіть сьогодні відіграють певну роль у їхньому світосприйнятті. Тому є сенс вести мову про український архаїчний світогляд, який багато в чому збігається зі слов'янською міфологією або язичництвом.

Свого часу Арсен Річинський, який не лише добре знав український фольклор, а й був людиною філософського складу мислення, спробував виділити головні риси

цього світогляду. Ця спроба, на нашу думку, заслуговує на увагу. Тому наведемо основні положення міркувань Річинського.

Першою рисою він вважав відсутність будь-яких посередників між людиною і божеством. Господар дому, а також господиня самі є виконавцями усіх священнодіянь, обрядів і встановлюють безпосередньо містичний зв'язок між собою та божеством, цілим світом і всіма космічними силами. Друга риса – почуття інтимної близькості між людиною та Богом. Третя – космічне почуття, що дає можливість, переступаючи межу простору, часу і навіть поодиноких істот, відчути єдність світу та ілюзорність теперішнього поділу речей.

Можна виділити низку базових світоглядних ідей в українському фольклорі, які мають переважно образне вираження. Образність, як зазначалося, характерна риса архаїчного мислення.

Одним із важливих його ідей-образів є світове дерево. Це універсальний образ, притаманний не лише індоєвропейцям. Він трапляється в індіанських, австралійських, африканських та інших культурних традиціях. У давньоукраїнському фольклорі світовим деревом є райське дерево, явір, дуб, сосна, береза, яблуня, горобина тощо. Триярусна вертикальна структура світового дерева відповідає триєдиній просторовій моделі світу – небові, землі та підземеллю. Як відомо, трійця – один із центральних символів індоєвропейських народів.

З основними частинами світового дерева пов'язуються різні істоти й світила. З вершиною та гілками – птахи, сонце, місяць, зі стовбуром – бджоли, з коренем – змії, бобри і т. ін.

«Серед подвір'я зелений явір,
Під тим явором чорнії бобри,
На восиридинки – ярії пчоли,
А на вершечку – сиві соколи».
Світове дерево часто зображується серед первісного моря, тобто хаосу:
«Як ще не було початку світа,
То ще не було неба, ні землі,
А лишень було широке море,
А на тім морі явір зелений…».

Тема світового дерева фігурує не лише в піснях, вона знайшла вираз у різноманітних зображеннях на домашньому начинні, писанках, керамічних виробах, вишивках тощо.

З образом світового дерева пов'язана ідея творення світу. Це творення відбувається як подолання хаосу. Йдеться про те, що спочатку існувала водна стихія, серед якої знаходилося дерево. На цьому дереві сиділи птахи (як правило, їх троє). Вони дістають з дна землю і починають впорядковувати світ. Така картина представлена в давніх колядках, відомих нам у кількох варіантах. Микола Костомаров вказував на їхню близькість з гімном «Рігведи», де йдеться про дерево, з якого створені небо й земля.

Творення світу в деяких фольклорних творах пов'язується з ідеєю-образом світового яйця. Воно – символ життя, життєвої сили. Космологічна функція цього образу в українській міфології має свої паралелі в міфології індійській. Так, у «Махабхараті» творець світу, Брахма, народжується в світовому яйці – золотому зародку, що плаває водами первісного океану. Цей образ пов'язується з символом раю-достатку (казка про яйце-райце), фігурує в українських волобочних та весільних піснях, відіграє важливу роль у ритуалах родючості. Із яйця, вважалося, виникло сонце – тому воно золоте; також із нього виник рід людський. У весняній обрядовості українців, як і інших східних слов'ян, яйце посідає важливе місце. Виїзд на першу оранку від-

бувався з хлібом, сіллю, з білим яйцем; яйце розбивали об голову коня чи вола, якими орали; також яйця закопували в землю, качали по засіяному полю. Розписи українських яєць-крашанок, які є важливим атрибутом Великоднього свята, містять космогонічні мотиви: зображення небесних світил, світового дерева і т.д.

Трапляється в давніх піснях ідея органічного зв'язку людини з природним середовищем. Частини тіла героя чи героїні пісні перетворюються на природні об'єкти. В одній з пісень сестра, звертаючись до брата, каже:

«У морі вода – моя кровонька,
У лузі трава – моя косонька,
В полі ягоди – мої сльозоньки,
В морі рибонька – біле біленько».

Дослідники в цих піснях знаходять відгомін міфу про першолюдину, в результаті жертвоприношення-розчленування якої виникли природні об'єкти. Подібний міф про Пурушу є в Рігведі. Такі уявлення можуть відображати ідеї метемпсихозу: перевтілення людини після її смерті в частинки живої чи неживої природи. Ця ідея є популярною в українському фольклорі і набирає різноманітних форм. Вона в дещо прихованій, християнізованій формі озвучена у творі «Ключ царства небесного» українського письменника-полеміста Герасима Смотрицького, простежується в романтичних баладах Шевченка («Причинна», «Лілея»), «Лісовій пісні» Лесі Українки, «Волині» Самчука тощо.

В українських піснях трапляються ідеї-образи шлюбу сонця й місяця, змієборства, купальського очищення та інші, що мають світоглядне навантаження.

Світ у фольклорних джерелах описується системою подвійних протиставлень (бінарних опозицій), які визначають просторові, часові, соціальні та інші характеристики. Це: доля – недоля, життя – смерть, правда – кривда, чоловік – жінка, небо – земля, південь – північ, день – ніч, вогонь – вода, сонце – місяць, молодий – старий, білий – чорний і т.д. Дуалістичний принцип протиставлення доброго – поганого для колективу часто реалізовувався в міфологічних персонажах, наділених позитивними чи негативними явищами. Поширеним сюжетом у казках є боротьба богатиря зі змієм, що потім знайшло втілення в іконографії (іконописні зображення Юрія-змієборця).

Простежується чимало цікавих паралелей між ідеями-образами українського фольклору й відповідними ідеями в міфології «філософських» народів – стародавніх греків та індусів. Проте якщо давньогрецька й ведійська міфології отримали своє «філософське продовження», то цього не скажеш про давньоукраїнський фольклор. Виникає питання, чому праукраїнці не змогли скористатися багатими надбаннями свого фольклору і не вивели його ідеї на філософський рівень, як це сталося в античній Греції, Індії чи Китаї?

Українські приповідки як відображення «народної філософії»

Одним з виявів народної мудрості українців є їхні прислів'я. а особливо приповідки, котрі можна трактувати як філософські афоризми.

Протягом багатьох віків, практично до XX ст., фольклорний пласт української культури залишався доволі значним. Було це пов'язано з різноманітними чинниками. Однак далеко не останню роль відігравала відірваність елітарних верств від народних мас, а отже, культури елітарної від народної. У нас, на жаль, рідко відбувалося взаємопроникнення цих культур. До того ж у різні періоди елітарна культура в Україні часто була етнічно чужою культурі народній.

У таких умовах народна культура ставала важливим чинником існування українського етносу. Цим частково пояснюється збереженість фольклорних творів, зокрема «філософських» приповідок. Зазначені приповідки не є тільки пам'ятками давнього фольклору, що передував появі філософії. Радше, це «актуальний фольклор», який часто співіснував з професійною філософією.

Цей «філософський фольклор» цікавий передусім як вияв ментальности українського народу. У ньому можна знайти відповіді, які стосуються питань життя і смерті, відношення душі до тіла, проблем етики, пізнання тощо. Незважаючи на аморфність і навіть на багатозначність цих відповідей, спробуємо розглянути їх.

Одним із важливих філософських питань є проблема життя і смерті. У приповідках часто звучить думка про скороминучість людського життя: «Учора – минуло, взавтра – може не прийти, сьогодні живемо», «Коби життя, а смерть прийде». Життя подається як «їзда в невідоме»; ми не знаємо, що чекає нас на життєвій ниві («Хоч і живе під злотом, а може умерти під плотом»). Іноді життя сприймається песимістично як страждання, мука: «Життя закоротке для щастя, а задовге на терпіння», «Звання козаче, а життя собаче», «Де нема болю, там нема життя». Таке розуміння є близьким до буддизму, в якому життя трактується як дукга (страждання).

Однак, незважаючи на цей песимізм, «Кожному життя миле» і «Де є життя, там є надія». Тому людина намагається зробити своє життя добрим (власне, комфортним): «Жив би і на полонині, якби добре нині». «Справжнє» життя – це якраз добре життя: «Не в тім річ, як довго, але як добре жиємо», «Треба так жити, аби не тужити», «Не те життя, що ледве тручається, а те, яке солодко споминається». «Справжнє» життя протиставляється «несправжньому» «життю-гниттю»: «Або жити, або гнити», «Сьогодні жиємо, а взавтра гниємо». Правда, в цьому прагненні до доброго життя, людина має себе стримувати, враховувати реальний стан речей: «Жив би пишно, їв би смачно, та робити лячно», «Жий не так, як хочеш. а так, як можеш», «Ліпше хліб з водою, як жити з бідою».

Антитезою життя є смерть. У приповідках вона трактується без особливого трагізму, переважно як неминучість: «Від смерті ані відкупитися, ані відмолитися», «Від смерті не мож відперти», «Дві смерті не може бути, а однієї не минути». Зустрічається думка, що «Від життя до смерті лише один крок». Те, що смерть не сприймалася українцями як трагедія, свідчить навіть «несерйозне» ставлення до неї (з певними елементами гумору): «Кому весілля, а курці смерть», «Нагадай козі смерть, а вона біжить вперед», «Смерть за плечима, а біді весілля». Зрештою, смерті не треба боятися («В гурті і смерть не страшна»), не треба на неї особливо зважати («Про смерть гадай, а хліба шукай»).

Людина в «народній філософії» українців сприймається як поєднання двох протилежних начал – душі й тіла. При цьому головною є душа, яка протиставляється тілу. Часом вона трактується як покутниця тілесних гріхів: «Тіло грішить, а душа буде покутувати», «Тіло блудить, ще й душу губить».

Стан тіла не обов'язково визначає стан душі. Вони є автономні. Тому «У малім тілі може бути велика душа», «У слабім тілі може бути здорова душа» і т.ін. Душа визначає поведінку людини і навіть її долю. Прикметною в цьому випадку є приповідка: «Великі душі мають силу волі, а слабодухі гинуть у неволі».

Чимало в приповідках говориться про пізнання. Декому це може видатися дивним, але українці велику увагу звертають не на «серце», а на розум й розумне осмислення дійсності: «Не в зрості сила, й не у красі розум», «Розум без роботи, немає і до життя охоти», «Де мій розум був, як я те робив?», «У кого розум, у того і щастя».

Про раціональний підхід українців до життя свідчать також їхні численні приповідки, в яких ключовим словом є голова (як місце зосередження розуму). Наприклад, «Кожна голова має свій розум», «Що голова, то розум». Саме розумна голова може дати лад – «Де нема голови, там ладу не жди». Є й чимало іронічних,

жартівливих приповідок про «порожню», нерозумну голову – «Голова як у вола, а розуму чорт ма», «Голова сивіє, а розум дуріє», «Живіт товстий, а лоб пустий» і т.д.

Щодо «сердечного розуміння», то воно в житті українця все-таки відіграє помітну роль. Звідси приповідки про «сердечне» чуттєве спілкування («Серце серцю вість подає»), сердечну дієвість («Куди серце лежить, туди око біжить»). Серце навіть трактується як джерело знання, інформації – «Що на серці, те й на язиці», «Що на серці накипіло, те й сказав». Є й констатація того, що «серця не навчиш», воно не сприймає формалізовані раціональні знання.

Чимало в українських приповідках йдеться про добро, зло, правду, кривду і т.д. Добро розглядається як одна з найбільших цінностей: «Роби добро, бо добро є добрим», «Роби добро, не питаючи кому».

Зло, навпаки, розглядається як антицінність. Тому «Краще терпіти зло, ніж творити його», «Хто шукає зла, той добра вовік не побачить», «Тяжко щоб на добре вийшло, що із злих рук прийшло». Та все ж в українців немає абсолютного протиставлення добра й зла, у деяких випадках зустрічаємо «діалектичне поєднання» цих протилежностей: «Від лиха до добра недалека дорога», «В тім самім часі, що робиться зло, мож зробити і добро», «Нема злого, щоб на добро не вийшло».

Щодо соціальних питань, то впадає в очі те, що чимало приповідок засуджують багатство, нагромадження грошей, грошові розрахунки: «Добре багатому красти, а старому брехати», «Хто не є злодійкуватий, той не буде ніколи багатий», «Гроші, молода красна жінка і бистрі коні, то смерть», «Де гроші говорять, там розум мовчить» тощо. Таке негативне ставлення до багатства, грошей зустрічаємо і в мислителів України – Анахарсіса, Сковороди, Шевченка, Куліша та інших. Щоправда, є й приповідки, де толерується нагромадження грошей – «Чоловік без грошей, як пташка без крил», «Чоловік без грошей, як самопал без набою».

Як бачимо, окремі моменти «народної філософії» українців мають паралелі в професійній філософії. Однак, на нашу думку, це пов’язано не стільки із взаємопроникненням ідей, скільки ментальними особливостями населення України.

Становлення й розвиток писемності на українських землях як передумова філософствування

Ведучи мову про перехід від міфу до логосу на території України, варто розібратися, як відбувалося становлення писемності в наших предків. Адже її поява створювала передумови для розвитку філософії.

Донедавна майже аксіомою вважалося, ніби писемність до праукраїнців прийшла в часи хрещення Русі (988 р.). У ліпшому випадку цю дату відсували на століття раніше, вказуючи, що в IX ст. християнство поширювалося на слов’янських землях, несучи сюди писемну культуру. Останнім часом така точка зору переглядається. Деякі автори ладні твердити, ніби писемність виникла на українських землях в далекі доісторичні часи, свідченням чого є написи в місцині «Кам’яна Могила» поблизу Мелітополя (Запорізька область). «Світову славу цьому своєрідному жовтому кам’яному острову в безмежному приазовському степу, – пише Микола Тимошик, – принесло недавнє відкриття тут археологами неповторної колекції написів на кам’яних плитах, захованих у великих печерах і гротах. Час написання текстів датується VII – III тисячоліттям до Різдва Христового. Таких печер і гротів виявлено понад 60, і в них віднайдено близько 150 текстів, виведених піктографічним (малюнковим) письмом. За свідченням учених, йдеться про світову сенсацію – відкриття унікального в історії святилища-архіву першої в світі держави Аратти, яка була створена в цьому регіоні сучасної України близько 6200 року до Різдва Христового і з якої власне почалася історія людської цивілізації». Ці написи спробував розшифрувати російський вчений А. Кіфишин. Він переконаний, що «Кам’яна Могила»

– грандіозне святилище-архів, де збереглися пам’ятки шумерської писемності.

Однак «Кам’яна Могила» потребує серйозних досліджень. Навколо неї є вже чимало сенсаційних спекуляцій. Та й важко сказати, яку вона мала причетність до праукраїнців.

Існує думка, що початки писемності пов’язані з магією. У магічних діях знаки використовувалися як сила, здатна викликати щось незвичне або запобігти йому, вигнати духів чи перемогти їх. У наших пращурів існували якісь «черті» і «рєзі» – ймовірно, позначки магічного характеру. Про них писав Чорноризець Храбр, вказуючи, що слов’яни з допомогою цих знаків лічили і гадали. Елементи «магічної писемності» довгий час зберігалися на Поліссі. Говорячи про весільну обрядовість цього регіону, В. Денисюк пише: «Посад, своєрідний трон, на якому сиділа «молод-Ганночка», в околицях Світязя був оздоблений певними написами, які «сам Бог написав». Ритуал законсервував зразок прадавніх «різріз». Перед походом молодого з дружиною по молоду в Ратнівському районі на покутній стіні крейдою «реєстрували» цей «полк» (звичайно непарне число): весільників чи бояр позначали простою рискою, а молодого складнішим ієрогліфом – хрестиком у колі». Дослідник, звертаючись до різних фактів, доходить висновку, що символічне письмо на Поліссі було розповсюджене в дохристиянські часи дуже широко, існували різні способи фіксації знаків, у т.ч. «полотняні книги». Судячи з цих фольклорних матеріалів, на Поліссі й Волині поширеною була не лише «магічна писемність».

У наших предків існувала розвинута піктографія, яка знаходила вияв у зображеннях на побутових речах (одязі, кераміці, речах особистого користування), ритуальних предметах (наприклад, писанках). Піктограмами, схоже, були українські вишивки.

Становлення писемності пов’язане з розвитком торгівлі та виникненням перших державних утворень. Найдавніші написи, що дійшли до нас, мали на меті маркування власності. Археологічні дані свідчать, що вже в І тис. до н.е. українські землі були втягнуті в широку міжнародну торгівлю, зокрема з грецькими полісами. Грецькі вироби, монети знаходять навіть на півночі України, далеко від міст-колоній Північного Причорномор’я.

Торгівля могла стати тим чинником, який стимулював становлення писемності в наших далеких предків. Також на українських землях, починаючи з І тисячоліття до н.е., виникають протодержавні утворення. Для цього всього необхідна була писемність, яка б задовольняла різні соціальні потреби, – фіксацію договорів, зобов’язань, боргів, наказів, вироків, заповітів і т.д.

Те, що в праукраїнців сформувалася писемність ще в дохристиянські часи, свідчить низка фактів. Про «руські письмена» вели мову арабські автори Х ст. Ібн-Фадлан, ал-Масуді та ал-Недім. Останній навіть надав зразок цього письма. Правда, цей напис не розшифрований. Як і не розшифрований напис, зроблений на таблиці в церкві святого Василя у м. Володимирі (Волинському).

У ІХ-Х ст. Русь вела торгівлю з Візантією та Балтикою, через неї проходив «шлях із варяг у греки». Тут сформувалися відносно стабільні державні утворення, про що свідчили «Повість минулих літ» і арабські джерела. Києво-руські князі наприкінці ІХ – на початку Х ст. укладали договори з Візантією, вели дипломатичне листування. Схоже, уже тоді Русь мала розвинуту ділову писемність. До нас дійшли фрагменти кириличних написів з Х ст. Аналіз «Повісті минулих літ» показує, що в Києві, починаючи з кінця ІХ ст., вже велися хронологічні записи. Михайло Брайчевський навіть реконструював т.зв. «Літопис Аскольда» того часу.

Цей вчений, спираючись на різноманітні писемні й археологічні джерела, спробував відстежити процес вироблення писемності в праукраїнців. На його думку, протягом ІІ-І тис. до н.е. на українських землях формувалися різні варіанти ієрогліфічного письма. В останній чверті І тис. до н.е. тут, завдячуючи контактам із грецьким населенням, починає набувати поширення давньогрецька фонетична (алфа-

вітна) писемність, яка поступово пристосувалася до місцевих говірок. Імовірно, дві принципово різні за своїм походженням та сутністю знакові системи, ієрогліфічна й алфавітна, тривалий час співіснували паралельно на українських землях і дожили до часів Київської Русі. У другій половині IX ст. панівною стала кирилиця, яка сформувалася на основі грецького алфавітного письма.

Одна з перших згадок про існування в праукраїнців великих за обсягом текстів, писаних місцевою мовою, належить до середини IX ст. У розповіді Чорноризця Храбра про Кирила-філософа говориться, що той, перебуваючи в Херсонесі (Корсуні), побачив там Євангеліє, писане руськими письменами. Херсонес був головним осередком християнізації земель Північного Причорномор’я в період раннього Середньовіччя. Тут цілком могли створюватися тексти, розраховані на поширення християнських ідей серед наших далеких предків.

Не без того, що поряд з цими творами на українських землях існували альтернативні християнству язичницькі тексти. У часи утвердження християнства між ним та язичництвом велася полеміка. Відголоски її мають місце в літописних джерелах. До нас дійшли полемічні твори, спрямовані проти язичництва («Слово якогось Христолюбця», «Слово святого Григорія, як погани кланялися ідолом» та ін.). Їх налічувалося кілька десятків. Це показує, що давньослов’янські вірування становили серйозну конкуренцію християнству. За язичництвом мав стояти солідний культурний та інтелектуальний потенціал.

Полемічні «Слова» опосередковано підтверджують функціонування текстів, де би фіксувалися язичницькі міфи, епічні історії тощо. Вони нищилися християнами і не дійшли до нашого часу. Проте, можливо, не все було втрачено.

«Велесова книга» – предфілософія українців?

Порівняно недавно була віднайдена оригінальна писемна пам’ятка, т.зв. «Послання до хозар». Її зміст не дуже зрозумілий. Напевно, зазначений твір є відголоском боротьби давніх русичів проти Хозарського каганату. Цій боротьбі присвячено багато уваги в «Повісті минулих літ». Якщо «Послання до хозар» твір автентичний, то його можна вважати пам’яткою писемності, котра засвідчує, що на українських землях у дохристиянські часи могли творитися епічні, предфілософські твори.

Сенсацією стало віднайдення «Велесової книги», про яку зараз існує чимала література. Історія цього тексту має майже детективну основу. За свідченням її першого дослідника Ю. Миролюбова, «книгу» було знайдено в 1919 р. на Слобожанщині білогвардійським полковником Алі Ізенбеком в одному зруйнованому поміщицькому маєтку. Текст був надряпаний чи випалений на дубових дощечках розміром 38 на 22 сантиметри, завтовшки пів сантиметра, які нанизувалися на ремінець. Дощечки мандрували з офіцером спочатку до Криму, потім – до Туреччини, Франції, Бельгії. Миролюбов у 1925 р. ознайомився з цим раритетом і працював над ними близько 15 років. Правда, за фахом дослідник був інженером-хіміком, тобто не мав відповідної освіти. Звідси неточності в копіюванні й прочитанні ним тексту. Перед Другою світовою війною Миролюбов переслав копії дощечок у Сан-Франциско, де білоемігранти організували Музей російського мистецтва.

У 1940 р. Німеччина, порушивши нейтралітет Бельгії, вторглася до цієї країни. У 1941 р. там помер Ізенбек, а дощечки безслідно зникли. Їх розшукували. Про це свідчать публікації в російському емігрантському журналі «Жар-птица» (Сан-Франциско). У 1957-1959 рр. у цьому виданні опублікували фрагменти «Велесової книги», коментар до яких зробив О. Кур (Куренков). Тоді твором зацікавився колишній професор-ентомолог Харківського університету С. Парамонов, який жив на еміграції й підписувався псевдонімом С. Лєсной. У 1959 р., бажаючи привернути до

цієї пам’ятки якомога ширше коло вчених, надіслав фотографію прорисів 16-ї дощечки «Велесової книги» до комітету славістів СРСР для експертизи. Наївно було сподіватися, що реакція на ініціативу емігрантів буде позитивною, навіть незважаючи на деяку лібералізацію тодішнього радянського режиму. Експертизу здійснювала фахівець високого класу Л. Жуковська. Вона зробила цікаві спостереження. Але її висновок був однозначний: підробка. Цей висновок прийняли у вчених колах, і «Велесова книга» була віддана на відкуп «білянауковій публіці». Матеріали про цю пам’ятку друкувалися в російських та українських еміграційних виданнях, побачили світ також тексти цієї пам’ятки.

Помітний інтерес до «Велесової книги» з’явився в часи незалежної України. Її наукове видання з відповідними коментарями підготував Б. Яценко. Цей дослідник переконаний, що «Велесова книга» не є підробкою. Уважне вивчення єдиного фрагмента списку цього твору, тексту 16-ї дощечки, вважає вчений, «переконує в давності пам’ятки. Цей текст був прочитаний видавцями з великою кількістю помилок; він був для них чужий і багато в чому незрозумілий. Про підробку не може бути й мови. Навіть великий колектив учених з енциклопедичними знаннями не міг би виготовити такого тексту, а ще до того й майстерно спотворити його». Напевно, до аргументів Яценка варто прислухатися. Він вважає, що тексти «Велесової книги» «були записані на Поліссі в IX-X ст. різними говірками». Це – усні перекази слов’ян, що беруть початок з перших віків нашої ери. Книга дійшла до нашого часу в копії XVI-XVII ст., хоча міг бути проміжний варіант XIII-XIV ст.

На нашу думку, міркування Яценка щодо автентичності «Велесової книги» цілком коректні. Зі свого боку хочемо додати кілька аргументів соціокультурного характеру на захист цієї позиції. Уже йшлося, що на українських землях у IX ст. існували відносно стабільні державні утворення, управління якими здійснювати без письмової комунікації було неможливо. Відповідно, мусила існувати своя писемність, що й засвідчують певні джерела. Тому можливим видається запис слов’янських легенд, «історій» у дохристиянські часи. Пам’ятка могла записуватися в Західному Поліссі, де донедавна зберігалася традиційна культура і навіть залишки дохристиянської писемності, про що йшла мова вище.

Аргументом на користь автентичності книги можуть бути фрагментарні згадки в ній про Індію. Сам же тип пам’ятки, на що справедливо звернула увагу Жуковська, зближує її з індійськими книгами – «підвісне» написання букв, фіксація текстів на дощечках, зв’язаних ремінцем.

«Велесова книга» у дечому нагадує легендарну частину «Повісті минулих літ». За типом це схожі пам’ятки, які використовували давньослов’янські легенди.

Твір, очевидно, виник у переломний період нашої історії, коли на українські землі прийшли варяги й намагалися підкорити місцеві слов’янські племена. Ватажками загарбників були Рюрик і Аскольд, діяння яких негативно трактуються в цьому творі.

Про цілісність і завершеність пам’ятки говорити складно. Яценко вважає, що в збірнику є не менше 15 текстових блоків, складених у різний час і різними людьми. А наприкінці IX чи на початку X ст. їх звели разом. Звідси й розбіжність у трактуванні подій.

Звісно, «Велесова книга» потребує подальших серйозних досліджень. Однак, допускаючи можливу автентичність цього тексту, вважаємо за потрібне проаналізувати цю книгу як пам’ятку праукраїнської предфілософії.

У ній є низка фактів, котрі правомірно трактувати як предфілософські. Передусім це стосується питання походження й розвитку слов’янських племен. Пізніше ця проблема стає однією з центральних у «Повісті минулих літ», розглядається у «Слові про закон і благодать» тощо. Подібне питання фігурує також у предфілософських текстах інших народів. Воно свідчить про намагання раціонально осмислити генезис етносу, з’ясувати його місце у світовій історії.

«Велесова книга» подає кілька версій походження слов'ян. Одна з них має архаїчний тотемістичний характер. Говориться, що Дажбог породив слов'ян від корови Замунь. До речі, в «Слові о полку Ігоревим» русичі іменуються «дажбожими внуками». Щодо корови, то в українців вона займала особливе місце серед домашніх тварин, трактувалася як годівниця. Можна в цьому випадку провести паралель з індійською культурою, де ця тварина розглядається як священна. Так що наведена тотемістична версія походження слов'ян вбачається цілком «логічною».

Правда, зазначена версія є, радше, породженням міфологічного світогляду. Поряд з нею у текстах книги натрапляємо на більш раціоналістичні версії. Їх є три. Перша представляє прапредками слов'ян отця Ора та його синів Кия, Пащека, Горовато (Кия, Щека, Хорива). Інша – Богумира та його дітей; тут на чолі слов'янських племен стоять деревляни. Ще одна версія – полянська, яка збігається з версією «Повісті минулих літ». У ній слов'янська єдність мислиться на чолі з племенем полян, біля витоків якого стояли брати Кий, Щек, Хорив.

Існування в книзі конкуруючих концепцій дає підстави говорити, що напркінці IX – на початку X ст. в середовищі східнослов'янських, проукраїнських племен йшла боротьба за лідерство. Відголоски цієї боротьби зафіксовані і в «Повісті минулих літ», де розповідається про боротьбу полян та деревлян.

«Велесова книга» приділяє багато уваги боротьбі слов'ян проти ворогів – греків, римлян, готів, гунів, хозар, варягів. Подає їхню історію десь із початків I тисячоліття до н.е. Незважаючи на незвичність для нас цієї історії, деякі її моменти опосередковано підтверджуються сучасними археологічними дослідженнями, що ще є одним аргументом на користь автентичності «Велесової книги».

У книзі є намагання описати давньослов'янські релігійні вірування, систематизувати їх. Йдеться про три світи – Яви (реальний, чуттєвий світ), Нави (світ потойбічний) і Прави (ідеальний світ, світ богів):

«Права бо є невідомо уложена Дажбогом,
а по ній, як пряжа, тече Ява,
і та створила життя наше.
А тоді, коли одійде, смерть наступає.
Ява тече і твориться в Праві.
Нава бо є після них.
Доти є Нава і по тому є Нава,
а в Праві ж є Ява».

Тут напрошуються паралелі з поглядами Платона, який ділить світ на дві частини – невидимий ідеальний світ, що породжує світ видимий. Хоча останній – це світ тіней. У «Велесовій книзі» ця подвійність трактується в тому сенсі, що «Ява тече і твориться в Праві». У «Велесовій книзі» є погляди, співзвучні буддійським – видима реальність як потік, елементи якої вузли (гуни, пряжа). Ця реальність, своєю чергою, бачиться як наявна серед нави (небуття, порожнечі).

Зазначені паралелі не вбачаються фантастичними. Вище йшлося про зв'язок поглядів Платона з ідеями, що поширювалися в давнину на українських землях. Також йшлося про зв'язок української філософської традиції з традицією індійською.

У «Велесовій книзі» згадуються божества – Перун, Дажбог, Сварог, які «включені» в буття слов'янського етносу. Говориться про культ цих божеств, описуються ритуали. Є намагання визначити, що таке «праведна віра».

У творі змальовується «картина світу», що оточує русів. Це світ, сповнений життя. «Такою є Зоря, що провіщає появу Сонця, і саме Сонце – то в човні, то на возі з волами сумирними [д. 7ж]. І Ява, як жива, тече і твориться в Праві; і в тій землі, куди Ор привів русів, течуть меди і молоко [д. 4г], трава злачна і вода жива [д. 6б]. І ріки журчать співи стародавні, орли клекочуть славу, яку готові переповісти ведмеді й

олені. З небес стікає жива вода як прояв життя Божого на землі, а звідти і всі блага – коні, корови, вівці, зерно. Живою водою напуває Перуниця загиблих на полі бою, і вони одержують нове тіло [д. 26], йдуть до полку Перунового і знову «течуть на ворогів і могилюють їх» [д. 14].

На думку Яценка, «Велесова книга» «за своїм жанром – це історико-релігійні промови (виступи, заклики) кшатріїв (князів, воєвод), звернені до воїнів та мирних огнищан. Окремі тексти відображають позицію жерців, які висловлювали своє невдоволення військовою демократією (напр., д.1)».

«Велесова книга» – не єдиний предфілософський текст праукраїнців. До нас дійшов ще один твір такого типу, автентичність якого не викликає сумнівів. Це – початкова частина «Повісті минулих літ».

Елементи предфілософії в «Повісті минулих літ»

«Повість минулих літ» справедливо вважається яскравою пам'яткою давньоруського літописання, однією з вершин у розвитку тогочасної історичної думки. Укладач твору використовував широкий спектр книжних джерел – звертався до Біблії, візантійських історичних хронік Георгія Амартола, Іоанна Малали, «Літописця» константинопольського патріарха Никофора, житійної літератури тощо. Остаточна редакція «Повісті» з'явилася на початку XII ст. Однак у попередні часи, починаючи з кінця IX ст., в Київській Русі писалися літописні зводи, які були використані укладачем.

Сильне враження справляє вступ до «Повісті», де представлена широка картина світової історії, здійснена спроба визначити в ній місце слов'ян та Русі, утверджується ідея взаємообумовленості історії всіх народів. Щоправда, подібні вступи «від початку світу» з пошуками генези своїх народів у біблійній історії були характерні для тодішніх візантійських та західноєвропейських хронік. Проте у вступній частині «Повісті» автор, поряд з легендами християнського походження, використовує давні, дохристиянські оповіді про діяння слов'янських племен. Важко сказати, коли вони були записані і звідки їх узяв укладач «Повісті». Порівнюючи їх і «Велесову книгу», складається враження, що це конкуруючі тексти, які частково заперечують, а частково взаємодоповнюють один одного. Імовірно, ці легенди мали значне поширення в Київській Русі, були важливим елементом символічного світу й світогляду наших предків. Тому укладач «Повісті» не міг їх проігнорувати.

Розповідаючи про генезис різних народів з часів Ноя, про їхнє розділення після руйнування вавилонської вежі, літописець веде мову про прабатьківщину слов'ян: «По довгих же часах сіли слов'яни на Дунаєві, де єсть нині Угорська земля і Болгарська. Од тих слов'ян розійшлися вони по землі і прозвалися іменами своїми». Подібне зустрічаємо й у «Велесовій книзі», де говориться, що слов'яни в далекі часи прийшли до Карпат, а звідти почали розселятися по інших землях.

Основна увага в «Повісті» звернута на полян. Вони виділяються серед інших слов'янських племен. Їхніми прапредками є брати Кий, Щек, Хорив та сестра Либідь, які засновують полянську столицю Київ. У «Повісті» спеціально підкреслюється, що вони були «мужами мудрими й тямущими». Мудрість розглядається як велика цінність, допомагає вистояти в боротьбі з чужинцями й піднятися над іншими слов'янськими племенами. Судячи з контексту «Повісті», мудрість дозволила князю Кию здійснити похід на Царгород, де він прийняв від якогось візантійського імператора «честь велику».

У полян мудрість поєднується з «добрим звичаєм» – ще однією важливою цінністю. Літописець каже: «…поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний, і поштивість до невісток своїх, і до сестер, і до матерів своїх, а невістки до свекрів своїх і до діверів велику пошану мали». Як бачимо, «добрий звичай» стосується родових

відносин. Рід був основною ланкою тогочасного суспільства. Він забезпечував людині відносно прийнятні умови життя, захищеність, відтворення народонаселення.

У «Повісті» полянам протиставляються деревляни. Їхні звичаї, навпаки, трактуються як недобрі: «А деревляни жили подібно до звірів, жили по-скотськи: і вбивали вони один одного, [і] їли все нечисте, і весіль у них не було, а умикали вони дівчат коло води».

Чимало уваги «Повість» приділяє боротьбі слов'ян проти чужинців, які утискували їх. Серед них виділяються обри (авари). Літописець підкреслює, що вони були «умом горді», чинили різну наругу над слов'янами. Через це Бог перебив їх.

Отже, ум здатний породжувати мудрість, яка є благом, але він породжує і гордість, що є злом. Останнє веде до погибелі племені, потомства. Рід, його відтворення є для літописця найголовнішою цінністю. Він – мірило добра і зла. Йому підпорядковані інші цінності, в т.ч. мудрість, суспільний порядок, лад.

Мудрість, як говорилося, допомагає полянам вистояти в боротьбі з чужинцями. І тут цікавою є легенда про данину хозарам. «По сих же літах, – читаємо в творі, – по смерті братів сих, [Кия, Щека і Хорива], утискувалися [поляни] деревлянами та іншими навколишніми [племенами]. І знайшли їх хозари, коли вони сиділи в лісах на горах, і сказали хозари: «Платіте нам данину». Поляни тоді, порадившись, дали [їм] од диму по мечу. І понесли [це] хозари князеві своєму і старійшинам своїм, і сказали їм: «Ось, знайшли ми данину нову». А ті запитали їх: «Звідки?» І вони сказали їм: «В лісі на горах, над рікою Дніпровською». А ті запитали: «Що вони дали?» І вони показали меч, і мовили старці хозарські: «Недобра [се] данина, княже. Ми здобули [її] однобічним оружжям, себто шаблями, а сих оружжя обоюдогостре, себто мечі. Сі будуть брати данину і з нас, із інших земель». І все се збулося, [бо] говорили вони не з своєї волі, а з божим повелінням». Звісно, це легенда. Правда, легенда показова. Вона демонструє мудрість полян. Останні не йдуть на конфлікт з хозарами, не воюють з ними, ладні платити данину. Проте роблять це так, що хозари відмовляються від данини і дають їм спокій.

На фоні мудрості полян зовсім немудрими здаються словени та інші народи півночі Давньоруської держави. «Повість» постійно протиставляє новгородців-словен полянам, вивищуючи останніх. У даному випадку знайшла відображення конкуренція між основними політичними центрами Русі – Києвом та Новгородом. Чудь, словени, кривичі і весь, говориться в «Повісті», вигнали «варягів за море, і не дали їм данини, і стали самі в себе володіти. І не було в них правди, а встав рід на рід, і були усобиці в них, і воювати вони між собою почали. І сказали вони: «Пошукаємо самі собі князя, який би володів нами і рядив за угодою, по праву». Отже, в словен та їхніх сусідів не вистачило мудрості, щоб досягти правди, миру. Тому вони шукають чужого князя. «Пішли… за море до варягів, до русі. Бо так звали тих варягів – русь… Сказали русі чудь, словени, кривичі і весь: «Земля наша велика і щедра, а порядку в ній нема. Ідіть-но княжити і володіти нами». Тобто північні племена самі визнають своє безсилля, те, що в них «нема порядку» (на відміну від полян). Вони закликають до себе правити трьох братів Рюрика, Синеуса й Трувора. Відразу напрошується паралель із Києм, Щеком і Хоривом. І тут, і там правителями є три брати. Але якщо у полян – це свої, вихідці з рідного племені, то зовсім інша картина в словен та їхніх сусідів.

Хоча «Повість» мусить визнати: варяги з часом підкоряють полян. Спочатку це роблять Аскольд і Дір, потім Олег. Але на факт завоювання увага не звертається. Поляни, в яких, судячи по контексту твору, перевелася князівська династія, ледь не добровільно піддаються варягам, шукаючи в них захисту від хозар. Ставши княжити в Києві, варяги визнали першість полян над іншими племенами, назвали Київ «матір'ю городів руських», тобто своєю столицею.

Мудрість, уміння навести лад у своїй державі притаманні княгині Ользі, яка стає однією з найяскравіших постатей початкової частини «Повісті». Літописець

детально описує, як вона зуміла перехитрити нерозумних деревлян і помститися за вбитого ними свого чоловіка Ігоря, знищивши їхніх кращих мужів і спаливши древлянську столицю Коростень. Розум полянської княгині перевершує розум чоловіків-чужинців. Це стосується не лише деревлян. Ольга зуміла навіть перехитрити візантійського імператора, який хотів одружитися з нею. Ось як цей епізод описується в «Повісті»: «Вирушила Ольга в Греки і прибула до Цесарограда. А був тоді цесарем Костянтин, син Леонтів. І, побачивши її, гарну з лиця і вельми тямущу, здивувався цесар розумові її і розмовляв з нею, сказавши їй: «Достойна ти єси цесарствувати в городі сьому з нами». Вона ж, зрозумівши [його річ], мовила до цесаря: «Я поганинка єсмь. А якщо ти хочеш мене охрестити, то охрести мене сам. Якщо ні – то я не охрещуся». І охрестив її цесар з патріархом…» При хрещенні Ольга отримала ім'я Олена – як матір Костянтина Великого. «А по охрещенні призвав її цесар і сказав їй: «Я хочу взяти тебе за жону». Вона тоді мовила: «Як ти мене хочеш узяти, коли охрестив мене сам і назвав мене дочкою? Адже в християнах нема такого закону – ти ж сам знаєш». І сказав цесар: «Перехитрила ти мене єси, Ольго». І дав їй дари многі – золото, і серебро, і паволоки, і начиння різного, і відпустив її, назвавши її дочкою своєю». Літописець спеціально підкреслює, що Ольга «вельми тямуща», її розуму дивується сам цесар, визнаючи, що вона достойна царствувати.

Проаналізувавши вступну частину «Повісті», доходимо висновку, що тут представлено кілька ідей предфілософського характеру. Передусім це ідея мудрості. Вона переважно трактується як військова хитрість, уміння ввести в оману ворога. Подібне розуміння притаманне давнім суспільствам. Воно наявне в поемах Гомера, наприклад, коли йдеться про хитромудрого Одіссея, і навіть у Платонівській «Державі». Платон, говорячи, як визначити, хто серед воїнів є філософом, вважає, що критерієм у цьому випадку є те, наскільки мудро чинила людина під час військових дій.

Ще одна ідея – ідея звичаю. Під ним розумілося традиційне право, що панувало в архаїчних соціумах. Літописець детально описує звичаї не лише полян, їхніх ворогів-конкурентів деревлян, але й інших народів, наголошуючи, що звичай має бути добрим.

Ідеєю, що визріла в соціально диференційованому суспільстві, була ідея порядку. Порядок має забезпечувати мир, стабільність. Джерелом порядку є розум – і членів соціуму, й передусім князів. Літописець вважає, що саме розумність, тямущість зробили Ольгу достойною правителькою. У той час як нерозумність погубила кращих древлянських мужів, а «гордий ум» – обрів.

З ідеєю порядку пов'язана ідея угоди й права. Коли немає порядку, який базується на розумності, потрібна угода й похідне від неї право. При бажанні в «Повісті» можна побачити ідею договірного права. Нерозумні словени та їхні сусіди, котрі не здатні навести порядок у своєму домі, укладають угоду з варягами, визначаючи певні правила (право), за якими ті будуть керувати ними.

Окрім «чистих» предфілософських ідей, у «Повісті» є інформація про систематизацію, а отже, й певне осмислення релігійних вірувань нашими далекими предками в язичницькі часи. Це згадка про те, що князь Володимир, ставши княжити в Києві в 980 р., наказав спорудити капище язичницьких богів: «І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним: Перуна дерев'яного, – а голова його [була] срібна, а вус – золотий, – і Хорса, і Дажбога, і Стрибога, і Сімаргла, і Мокош. І принесли їм [люди] жертви, називаючи їх богами…» Це літописне повідомлення породило масу літератури. Дослідники намагалися з'ясувати, що це за божества, які їхні функції. Якщо з Перуном, Дажбогом, Стрибогом і навіть Мокошшю було більш-менш зрозуміло, то інші боги викликали запитання. Схоже, тут були зібрані боги різних племен Русі. Головним серед них став Перун. Таке формування пантеону не було чимось винятковим. Приблизно так

само створювалися пантеони в інших народів, які мали соціально структуровані суспільства і свої держави.

Пантеон князя Володимира уже передбачав елементарну «теологію». Звісно, літописець як християнин дивився на неї з презирством і не прагнув її передавати. Але в «Повісті» є окремі уривки, де фрагменти язичницького релігійного вчення частково викладені. Так, у розповіді про Яня Вишатича наводяться міркування волхва, як створена людина: «Коли мився бог у мийні і спотівся, він отерся віхтем і скинув [його] з неба на землю. І засперечався сатана з богом, кому з нього створити людину. І сотворив диявол людину, а бог душу в неї вложив. Тому-то коли помре людина, [то] в землю іде, а душа до бога». Важко сказати, наскільки адекватно тут передані язичницькі погляди. Однак цей та інші фрагменти «Повісті» (наприклад, розповідь про князя Олега та волхва), полемічні антиязичницькі твори засвідчують, що дохристиянська «теологія» зі своїм специфічним осмисленням світу таки існувала в наших далеких предків.

Проте тенденція розвитку язичницької «теології», яка знайшла вияв у Володимировому пантеоні, не мала продовження. Через вісім років князь Володимир Святославович прийняв християнство і наказав знищити зображення язичницьких богів, що стояли біля «двора теремного». Репресії проти язичників, носіїв їхньої ідеології (волхвів) не дали нашим предкам можливості витворити автохтонну філософію на основі своєї мудрості, власних світоглядних уявлень, перейти від міфу до логосу.

Правда, це не означає, що ідейно-культурні надбання праукраїнців зникли безслідно. Вони продовжили своє життя, але в деформованій формі. Окремі язичницькі ідеї, погляди, а особливо ритуальні практики інтегрувалися в християнство Київської Русі, надаючи йому певну специфіку, а язичницькі легенди, що ввійшли до «Повісті минулих літ», стали важливим елементом нашого культурного світу.

Рекомендована література:

1. Брайчевський М. Літопис Аскольда. – К., 2001.
2. Брайчевський М. Походження слов’янської писемності. – К., 2002.
3. Велесова книга: ритм. пер. укр. мовою, дослідження та рецензії Б. Яценка. – К., 2008.
4. Давидюк В. Кроковеє колесо. – К., 2002.
5. Денисюк І. Давня писемність на Поліссі за фольклорно-етнографічними даними // Поліська дома. Фольклорно-діалектологічний збірник. – Луцьк, 1991. – Вип. 1.
6. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – К., 1988.
7. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1988. – Т.2.
8. Історія релігії в Україні: В 10-ти т. – К., 1996. – Т.1.
9. Історія української філософії. – К., 2008.
10. Кифишин А. Древнее святилище «Каменная Могила»: опыт дешифровки протошумерского архива XII – III тысячелетий до н.э. – К., 2001.
11. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта. – К., 1985.
12. Літопис руський. – К., 1989.
13. Попович М.В. Мировоззрение древних славян. – К., 1985.
14. Приповідки або українська народна філософія. – Едмонтон, 1998.
15. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.-Тернопіль, 2000.

Питання для самоконтролю:

1. Які особливості архаїчного мислення?
2. Що ми розуміємо під поняттям «предфілософія»?

3. Яка роль предфілософії в становленні філософських знань?

4. Які елементи філософствування правомірно виділити в давньоукраїнському фольклорі?

5. Які тексти варто вважати предфілософськими в українській культурі?

6. Чому вступну частину до «Повісті минулих літ» слід зарахувати до предфілософських текстів? Які філософські ідеї можемо знайти в цьому творі?

7. Чому предфілософія, яка існувала в давньоукраїнській культурі, не змогла стати підґрунтям для оригінальної філософії?

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА КИЇВСЬКОЇ РУСІ. ПРАВОСЛАВНО-СЛОВ'ЯНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ

Костянтин-філософ на українських землях

Незважаючи на т.зв. «велике переселення народів», що припало на середину І тис. н.е. й супроводжувалося навалою кочових племен зі Сходу та руйнуванням наявних культурних осередків у Європі, на українських землях збереглися деякі міста-держави, засновані стародавніми греками. Це стосується Херсонеса, а також міст Боспорського царства. Усі вони і в плані економічному, і в плані культурному були пов'язані зі Східною Римською імперією (Візантією), яка стала державою, де домінував грецький етнос. Тому зміни, що відбувалися у Візантії, знаходили відгук у Північному Причорномор'ї.

У перші віки нашої ери тут поширюється християнство. Головним християнським осередком став Херсонес, що був центром однієї з давніх християнських єпархій. Єпископи херсонеські брали участь у роботі перших вселенських соборів. Херсонес належав до міст, де «зустрічалися» різні культури. Коли в середині І тис. н.е. на українських землях починають домінувати слов'янські, протоукраїнські племена, в Херсонесі «зустрілися», з одного боку, візантійська культура, що спиралася на античну спадщину, і молода культура слов'янська. Тому місто згадується в різноманітних розповідях про хрещення східних слов'ян. Найбільш відома з них «корсунська легенда», в якій розповідається, що саме в Корсуні (Херсонесі) князь Володимир прийняв християнство.

Херсонес фігурує і в розповідях про Констянтина-Кирила – «апостола слов'ян» та творця слов'янської азбуки. Із житійної літератури відомо, що походив цей діяч з міста Солунь (сучасні Тесалоніки), яке знаходилося на межі між грецьким та слов'янським світами; тут жили слов'яни-македонці й греки. У місті часто траплялися змішані сім'ї. Саме в такій сім'ї народилися брати Костянтин-Кирило та Мефодій, яким судилося стати християнськими просвітниками слов'ян. У молоді роки Костянтин опинився в столиці Візантії, Константинополі, де здобув чудову освіту. У його житії так розповідається про це: «Коли прийшов до Царгорода, віддали його вчителям, щоби вчився. І за три місяці опанував усю граматику і до інших учень приступив. Навчався ж і Гомера, і геометрії, і у Лева і Фотія діалектики, і всіх філософських вчень, до того ж і риторики, й арифметики, й астрономії, і музики, і всіх інших еллінських вчень. Та так опанував їх усі, що жоден з них так не опанував». Ці слова варто прокоментувати. Очевидно, Костянтин засвоїв «еллінські вчення», тобто надбання культури Античності. Туди входили твори Гомера, які спеціально вивчалися в давньогрецьких школах й служили граматичними взірцями, філософські вчення, математичні дисципліни, зокрема геометрія, діалектика (як мистецтво дискусії) і риторика, а також музика й астрономія, які, на думку піфагорійців та платоніків, відображали світову гармонію.

Наставниками Костянтина-філософа були видатні візантійські мислителі Лев Математик та Фотій. Останній з часом став константинопольським патріархом. Лев прихильно ставився до античної філософії й точних наук. Щодо Фотія, то це був інтелектуал високого рівня. У його праці «Миріобібліон» («Бібліотека») є посилання на майже 280 античних авторів. Фотію був ближчий раціоналізм Аристотеля, ніж містичний неоплатонізм. Головну увагу він звертав на проблеми мови, на те,

як найкраще описувати реальність та виражати стани мислення. Тому його правомірно вважати представником візантійської схоластики. Навчаючись у Лева Математика й Фотія, Костянтин мав змогу ознайомитися з набутками давньогрецької культури, античною й візантійською філософською думкою.

Житійна література говорить, що на Костянтина звернув увагу логофет – високопоставлений візантійський чиновник, який відав фінансами, поштою, зовнішньою політикою, контролем над провінціями й був хранителем патріаршої печатки. Цю посаду обіймав Феоктист – тодішній регент при малолітньому імператорові Михайлові III. Феоктист надав Костянтину широкі повноваження. Виконуючи дипломатичні завдання, Костянтин побував у Сирії та Хазарії, брав участь у релігійних диспутах, що мали на меті навернення «язичників» у християнство.

Близько 860 р. Костянтин відвідав Херсонес. Відповідно з т.зв. Паннонською легендою, він у Херсонесі «знайшов Євангеліє і Псалтир, руськими письменами писане, і людину, що розмовляла тією мовою, і вела розмову з ним…».

Це свідчення отримало неоднозначне трактування. Та чимало дослідників сходяться на тому, що згадана книга була написана протокирилицею, яка поступово формувалася в східнослов’янському регіоні під впливом грецької писемності. Не виключено, саме «херсонеський епізод» наштовхнув Костянтина на думку про створення унормованої писемності для слов’ян. Тому в житійній літературі спеціально звертається увага на цей момент.

Проте з Херсонесом Костянтина пов’язував не лише згаданий епізод. Тут він віднайшов мощі четвертого римського папи, одного із перших християнських мучеників Климента. Частину мощів Костянтин пізніше забрав із собою до Моравії, потім переніс до Риму, де їх поклали в церкві св. Климента, в якій поховали Костянтина.

Перебування Костянтина в Північному Причорномор’ї, зокрема в Херсонесі, стало прелюдією його моравської місії. Напрацювання Костянтина на українських землях отримали свій розвиток і продовження у Моравії. Тому є підстави розглядати його як мислителя, пов’язаного з Україною.

Моравська місія Мефодія почалася в 862 р. У той час князь Великоморавської держави Ростислав, бажаючи захистити себе від німецької експансії з Заходу, вирішив піти на союз із Візантією. Попросив візантійського імператора Михайла III й патріарха Фотія відрядити в Моравію християнських місіонерів, які б впровадили тут літургію народною мовою.

Костянтин прибув у Моравію разом зі своїм старшим братом Мефодієм. Останній деякий час служив воєводою в Македонії, а пізніше став ченцем монастиря Поліхрон на березі Мармурового моря. У 863 р. Костянтин, за свідченням житійної літератури, уклав для моравців слов’янську абетку. Можливо, це була глаголиця, оскільки кириличне письмо сформувалося трохи пізніше в Болгарії.

Після цього Кирило разом з братом Мефодієм переклав Євангеліє з Апостолом (Діяння та Послання апостольські), Псалтир та низку богослужбових книг старослов’янською мовою, що забезпечувало проведення на цій мові літургії.

Проте солунські брати перекладали не лише тексти суто богослужбового, а й релігійно-філософського характеру. Вище йшлося про те, що в житійних розповідях зверталася увага на ознайомленні Костянтина з набутками візантійської й античної філософії. Наприклад, говорилося, ніби логофет запитав його, що таке філософія. А Костянтин дав визначення: «Божих і людських речей розуміння, наскільки людина може наблизитись до Бога, який вчить створену людину бути образом і подобою того, хто створив її».

Наведене визначення пов’язане із вченням Платона та стоїків. Воно поділяється на дві семантичні частини. Перша полягає в констатації, що філософія – розуміння, знання речей божих та людських. Це відповідає стоїчним уявленням про філософію, оскільки стоїки трактували її як знання. Друга частина Костянтинового визначення пов’язана з переконанням про можливість наближення людини до Бога. Таке розу-

міння філософії відповідало погляду Платона, що підставовим сенсом філософської діяльності є турбота про безсмертну душу, оскільки саме це дає можливість наблизитися до божества. Щоправда, стоїчно-платонівське розуміння філософії в Костянтина отримувало християнський характер: під знанням божественних речей розумілися християнські теологічні знання, а під Богом – триєдиний Бог християнства.

Костянтин був автором також оригінальних трактатів. Йому належить «Писання на оборону правдивої віри», де він, дискутуючи з мусульманами, вдається до раціональних методів аргументації.

Костянтин і Мефодій не були оригінальними філософами. Але в період Середньовіччя від мислителів вимагалася не оригінальність, а знання канонічних текстів і вміння орієнтуватися в них. І все ж діяльність солунських братів мала велике значення для розвитку філософії в слов'янських країнах.

По-перше, вони зробили багато для унормування писемної старослов'янської мови. А це була необхідна умова для філософствування. Сьогодні нам видається само собою зрозумілим, що народ має свою писемність. Проте такого розуміння не було ні в IX ст., ні навіть у наступні часи. У Візантії переважала думка, що повноцінними мовами, які можна використовувати в сакральних цілях, є іврит (єврейська), грецька й латинська. Саме візантійське духовенство було категорично проти діяльності Костянтина та Мефодія щодо створення писемної старослов'янської мови. До речі, у цій ситуації «апостоли слов'ян» змушені були звернутися до римського папи Адріана, котрий дозволив вживати в сакральних цілях слов'янську мову. Цей крок з боку Риму варто осмислювати в контексті боротьби, що велася між римськими папами та візантійськими патріархами. Бо надалі, в період Середньовіччя, Рим виступав проти використання етнічних мов у релігійних справах. Сам же Костянтин, полемізуючи зі своїми опонентами, намагався теоретично обґрунтувати потрібність широкого використання в культурних та релігійних цілях слов'янської мови.

По-друге, Костянтин і Мефодій заклали основи філософської термінології в старослов'янській мові: ними були вироблені відповідники понять властивість, сутність, всесвіт, закон, буття, небуття, уява, поняття, річ та інші. Поява такої термінології відкривала перед слов'янськими народами не лише можливість освоєння давньогрецького й візантійського філософського спадку, а створювала умови для власного оригінального філософствування.

По-третє, Костянтин й Мефодій, самі маючи високу на той час філософську освіту, з самого початку зорієнтували слов'янські народи на позитивне ставлення до мудрості філософів. Принаймні у православно-слов'янській культурі ми не знайдемо вираженого протиставлення християнства і «язичницької» філософії. Філософія трактувалася тут як одна з найвищих духовних цінностей й фактично ототожнювалася з теологією; відповідно, філософ сприймався як людина, що заслуговує на повагу за свої знання та мудрість.

Велика Моравія, з огляду на різні обставини, передусім тиск німецьких католиків, не змогла стати основним культурним осередком православно-слов'янського світу. Після смерті Костянтина та Мефодія його учні, зазнавши переслідувань, змушені були в 886 р. покинути цей край і переселитися до Болгарії. Остання, перейнявши естафету у Великої Моравії, стає на певний період головним культурним осередком православних слов'ян. Правда, значна частина учнів могла опинитися на території західних земель України, зокрема на Волині. Деякі джерела свідчать про існування в цьому регіоні у X ст. кирило-мефодіївської традиції. Цікаво, що культ Кирилла й Мефодія особливо поширений на Закарпатті – найбільш західній частині українських земель, яка в давні час знаходилося у сфері впливу Великоморавської держави.

Хоча основна культурна діяльність солунських братів здійснювалася за межами українських земель, вона мала для них значні наслідки. Тут з часом утвердилася старослов'янська писемність, з'явилися книги, перекладені старослов'янською мо-

вою. Костянтина й Мефодія високо цінували в Київській Русі, де склалася легенда, що ототожнювала Костянтина з образом грека-філософа, який, відповідно до «Повісті минулих літ», брав участь у виборі релігій князем Володимиром. У цьому літописному зводі детально описувалася діяльність солунських братів, яких іменували філософами. Окрім того, до нас дійшло 50 списків Пространного Житія Кирила. Цей агіографічний твір, судячи з усього, мав давньоруське походження.

Шанованим у Києві був культ святого Климента, для утвердження якого зробив чимало Костянтин. Частину мощів цього святого було перенесено Володимиром з Корсуня до Києва й покладено в Десятинній церкві – першому християнському храмі, побудованому після Володимирового хрещення Русі. Климентові було присвячене «Слово на поновлення Десятинної церкви». Священнослужителю цього храму належав твір «Чудо св. Климента об отрочаті». Однією з головних ідей вказаних пам'яток є утвердження суверенності й величі Русі та її столиці Києва.

Отже, наведені факти дають підстави вважати Костянтина мислителем, від якого веде початок християнська філософія на українських землях.

Становлення та розвиток православно-слов'янської філософської традиції

У період раннього Середньовіччя однією з найбільш розвинутих філософій була філософія Візантії, яка продовжила традиції епохи Античності. Вона справила вплив на філософську думку мусульманських та західноєвропейських народів, посприяла становленню й розвитку вірменської, грузинської філософських традицій, а також філософської традиції в народів Східної Європи, які прийняли християнство східного обряду (православ'я). Переважно це були східнослов'янські й частково південнослов'янські етноси (за винятком сучасних словенців та хорват). У межах цієї традиції знаходиться й середньовічна релігійно-філософська думка деяких романських народів (маються на увазі румуни й молдавани).

До числа цих народів належали й праукраїнці. Наші предки не лише прийняли православно-слов'янську традицію, але також активно її розвивали. Особливо це стосувалося періоду XI – початку XIII ст., коли Давньоруська держава переживала час свого піднесення. Її надбання, у т.ч. у царині філософії, стали важливим моментом української культурно-історичної пам'яті, яка дає про себе знати навіть сьогодні. Важливим також є те, що саме в Україні була здійснена одна з перших спроб трансформувати православно-слов'янську філософську традицію, пристосувавши її до умов Нового часу. І хоча ця спроба виявилася не дуже вдалою, її значення не варто применшувати. Тому православно-слов'янську традицію слід розглядати як помітний етап у розвитку філософської думки України.

Важливим культурним чинником у Середні віки для слов'янських народів, які прийняли православ'я, а також предків румунів та молдаван була старослов'янська мова. Цією мовою здійснювалася культурна, в т.ч. філософська, комунікація. Нею перекладалися класичні філософські твори переважно з грецької мови, писалися оригінальні праці, що мали філософську спрямованість.

Зазначені твори не були надбанням лише одного православного народу. Зроблені у IX-X ст. на території Великої Моравії та Болгарії переклади релігійних і філософських текстів, а також написані оригінальні твори знайшли поширення в Київській Русі та в інших православних країнах Східної Європи. Це стосується писемної спадщини Костянтина й Мефодія, чорноризця Храбра, Іоанна Екзарха Болгарського, Климента Охридського та інших. Значне поширення в православних землях Сходу Європи мав перекладений у Болгарії «Збірник царя Симеона». Він став відомий на Русі як «Ізборник Святослава». Його руський варіант послужив основою створення численних списків цього твору. Зокрема, знайдені Хілендарський список,

поширюваний серед сербів, Бухарестський список, що поширювався серед православних румунів.

У XII-XIII ст., коли Болгарія переживала занепад, вона живилася культурними здобутками Київської Русі. Тут стали відомими твори Феодосія Печерського, Нестора, Кирила Туровського. Але особливо популярним було «Слово про закон і благодать» Іларіона. У 1264 р. афонський чернець Доментіан, розповідаючи про поширення християнства серед південнослов'янських народів, дослівно повторює окремі місця з цього твору.

Якщо ми звернемося до ранньомодерних часів, то побачимо, що видана в Україні Острозька Біблія (1581), інші українські друки, напрацювання київського митрополита Петра Могили та його українських сподвижників («Требник», «Катехізис») були відомі не лише в Україні, а й у Білорусі, Росії, Молдві, Румунії, Болгарії, Сербії.

Вищесказані факти дають підстави говорити про існування єдиного культурного простору, до якого в період Середньовіччя входили православні народи Східної Європи, що послуговувалися старослов'янською мовою. У межах цього простору й сформувалася своя філософська традиція.

Культурна єдність цього простору була відносною, як і культурна єдність «латинської» Європи чи мусульманського світу. Але на рівні елітарної культури, у тому числі філософії, між православними народами Східної Європи було багато спільного. Це й однакова релігія, і одна сакрально-елітарна мова, приблизно однакова лектура тощо.

Становлення православно-слов'янської філософської традиції пов'язане з поширенням християнства серед слов'янських народів. У 60-х рр. IX ст. християнство східного обряду стає офіційною релігією у Великій Моравії, Болгарії й на теренах Київщини.

Особливо велике значення для слов'ян мала місія солунських братів Костянтина і Мефодія, про яку вже йшлося. Як зазначалося, Велика Моравія, де діяли слов'янські просвітителі, так і не стала основним культурним осередком православно-слов'янського світу. Ця роль дісталася Болгарії. Культурне піднесення в цій країні спостерігалося за правління царя Симеона (893-927).

Симеон провів молоді роки у Константинополі й «вкусив плодів» візантійської освіченості. На замовлення царя був укладений згадуваний «Збірник царя Симеона», основою якого послужила створена у Візантії в IX ст. «Книга спасіння...» Цей твір виник в умовах богословських дискусій, а його укладачі поставили перед собою мету в живій та яскравій формі розкрити основні принципи християнського віровчення – про троїчність Бога, про боголюдську природу Христа і т.ін. Проте зміст книги не є суто релігійним. Трактуючи ту чи іншу проблему, укладачі часто виходили за межі суто церковних питань, залучаючи знання з галузі філософії, економіки, історії, географії, права тощо. Тобто це була енциклопедична праця, куди ввійшло 25 текстів грецьких авторів – Василя Великого, Кирила Олександрійського, Іоанна Дамаскіна, Максима Сповідника, Іоанна Златоуста й інших візантійських мислителів. Є там відомості з «Органону» Аристотеля, трактування аристотелівської «Метафізики», здійснене Максимом Сповідником.

У «Збірнику царя Симеона» має місце розроблена філософська термінологія старослов'янською мовою. Саме з часів появи цієї книги є підстави говорити про початки православно-слов'янської філософської традиції.

«Збірник...» не дійшов до нас в оригінальному варіанті. Часи розквіту болгарської культури наприкінці IX – на початку X ст. швидко змінилися періодом занепаду. Багато писемних пам'яток, створених у цей період, було знищено. Однак «Збірник...» потрапив у Київську Русь, де став відомий під назвою «Ізборник Святослава» в двох редакціях 1073 і 1076 рр.

Найвидатнішим мислителем періоду правління царя Симеона вважається Іоанн, екзарх Болгарський. Богослів'я та філософію він вивчав у Константинополі.

Перекладав твори отців церкви, зокрема праці Василя Великого. Йому належить переклад «Діалектики» Іоанна Дамаскіна, відомий під назвою «Небеса», який мав велике значення для розвитку філософської термінології старослов'янською мовою. Очевидно, Іоанн брав участь і в підготовці «Збірника царя Симеона».

Мислитель толерантно ставився до давньогрецької філософії. Вважав, що не можна відкидати античний філософський спадок, хоча він і належить «язичникам». До цього спадку необхідно підійти критично, відкинути непотрібне і засвоїти корисне.

Одним із найбільш відомих творів Іоанна був «Шестоднев» та коментар до нього. У «Шестодневі» використовувалися твори Василя Великого, Іоанна Хризостома, Северина Гевальського, Теодора Кірського, Кузьми Індикоплова та інших. Також Іоанн звертався до робіт представників античної філософії, Аристотеля й Гіппократа. У «Шестодневі» демонструється позитивне ставлення до філософії Платона. Там є твердження, ніби Платон висловлює ті самі думки, що й Біблія. У цьому випадку розумілася віра в безсмертя душі, єдинобожжя тощо.

Іоанн у «Шестодневі» вихваляє Бога за те, що той створив видиме й невидиме світло, якого раніше не існувало. Тут відчувається вплив неоплатонізму. Ставиться також у творі питання про сутність Бога. Іоанн вважає, що Бог не може бути подібний до людини. Бог є сам силою і волею. Йому не потрібен посередник. А людина для своєї діяльності потребує матеріалу. Думки Бога так само різняться від думок людини.

У «Шестодневі» дається детальний опис матеріального світу. В його основі лежать чотири стихії (вогонь, вода, земля й повітря). Така думка мала поширення в античній філософії. Бог, створивши ці стихії, продовжує ними керувати, оскільки вони самі по собі не здатні поєднуватися. Загалом же матеріальний світ трактується позитивно, оскільки він створений Богом для людини. Людина ж знаходиться в центрі Всесвіту.

Вона володіє безсмертною душею. Душі мають також інші живі істоти, але тваринні душі, на відміну від людських, помирають разом із тілом своїх господарів. Головною якістю людської душі є розум, тобто здатність розмірковувати й думати. Завдяки розуму людина пізнає навколишній світ, розрізняє добро та зло, неправду та істину, корисне та шкідливе. Володіння розумом тісно пов'язане зі свободою волі. Кожна людина робить те, що хоче.

Людина живе у подвійному світі, де ведуть боротьбу Бог та диявол, добро і зло. Справа людини вибирати, з ким іти – з Богом чи дияволом. Залежно від поведінки людини на землі складається її доля в потойбічному житті.

Як бачимо, в «Шестодневі» Іоанна поєднувалися ідеї античних філософів (передусім Платона й Аристотеля), християнських неоплатоніків і, можливо, навіть ідеї, притаманні тогочасній болгарській «народній» культурі. Наприклад, акцент на боротьбі між Богом та дияволом може бути відгомоном богумільства, про яке йтиме мова далі.

Окрім Преслава, столиці Болгарії часів царя Симеона, ще одним центром культурного й філософського життя в країні стає Охрид на території Македонії. Сюди після вигнання із Великої Моравії переселилися учні Костянтина й Мефодія, Климент та Наум. На жаль, багата спадщина охридської школи була знищена в XI-XII ст. і не дійшла до нашого часу.

Залишилися деякі відомості про творчість Климента Охридського (? – 916). Він був автором численних релігійних творів. Мислитель знаходився під виливом християнських неоплатоніків, зокрема Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Климент розглядав Бога як вищий принцип, якому людська мова не здатна дати означення. У «Похвальному слові архангелам Михаїлу та Гавриїлу» він розглядає компоненти небесної та земної ієрархії – усі вони служать згідно зі своїм призначенням, і кожна служба має свій порядок.

Помітне місце у творчості Климента Охридського займають питання есхатології. Їм присвячені «Слово про день воскресіння» і «Слово на Святу Трійцю про створення світла і страшний суд». Тут, окрім суто релігійних питань, розглядаються питання праведності й гріха, добра та зла.

«Золоті часи» царя Симеона змінилися феодальними усобицями, гострими конфліктами з Візантією. При допомозі київського князя Святослава візантійцям вдалося розгромити Болгарське царство. У 971 р. східна частина країни перейшла під владу Візантії. Тоді на теренах Македонії виникає Болгарська держава зі столицею в Охриді. На той час і припадає розквіт Охридської школи. Однак ця держава проіснувала лише до 1019 р., після чого потрапила під владу Візантії. Поневолення візантійцями Болгарії тривало до кінця XII ст.

XI-XII ст. для Болгарії були часом не лише господарського, політичного, а й культурного занепаду. Грецьке духовенство здійснювало жорстку еллінізацію краю, викорінюючи набутки слов'янської культури.

В умовах розрухи й культурної дезорієнтації виникає і набирає поширення рух богумілів. У доктрині останнього дослідники схильні вбачати східні, зокрема манiхейські, мотиви. Богуміли створили численну літературу, в якій розробили альтернативне християнству вчення. Далеко не вся вона дійшла до нас. Одним з автентичних богомільських джерел вважається «Таємна книга» (або «Євангеліє Іоанна»), в якій викладаються погляди представників цієї доктрини.

Для богумілів характерне прийняття дуалістичної концепції доброго Бога й злого Сатани. Сатана був створений Богом, але позаздрив своєму творцю і вмовив ангелів від першого до п'ятого небес відійти від Бога й створити свій світ. Дізнавшись про це, Бог вигнав Сатану і прихильних йому ангелів зі свого світу. Однак він, на прохання Сатани, дав йому сім днів, протягом яких той зі своїм воїнством створив видимий світ, у т.ч. й людину.

Людина створена не за образом та подобою Бога, а Сатани. І душі людей не божественного походження, а від ангелів, що покинули Бога. Відповідно, людські діяння – гріховні. До таких належать і статеві стосунки, завдяки яким продовжується рід людський.

Створивши світ і людей, Сатана, на думку богумілів, почав своє правління. Він обдурив людей, представивши себе як Бога, і дав людям книги, які оманливо видавалися за священне писання. Отже, і Біблія, і вчення християнської церкви – все від диявола. І поширенні уявлення про Бога теж від нього.

Але добрий Бог послав у грішний світ Ісуса, щоб врятувати людські душі й повернути їх до себе. Світ Сатани має існувати сім днів, тобто сім віків. Потім відбудеться друге пришестя Христа. Тоді грішники загинуть, а будуть спасенні обранці божі.

Трактуючи видимий світ як світ зла, богуміли не приймали суспільної нерівності, пишноту й багатство владоможців, виступали проти гноблення бідних. Тому богумільство поширювалося переважно серед простолюду. Його можна розглядати як «народну філософію», що протистояла філософії елітарній.

Ідеї богумілів (щоправда, у прихованій формі) знайшли відображення в різноманітних релігійних пам'ятках слов'янських країн в епоху Середньовіччя. У Київській Русі поширювалася різноманітна апокрифічна література, якою користувалися богуміли (Першоєвангеліє Якова, Євангеліє Хоми, Никодимове Євангеліє, Апокаліпсис Іоанна тощо), також твори «Суперечка Ісуса Христа з дияволом», «Ходіння Богородиці по муках», «Повість про Соломона і Кітовраса», у яких наявні факти богумільства.

Занепад Болгарії не поставив крапку в генезисі православно-слов'янської філософської традиції. Наприкінці X – на початку XI ст. естафету в її розвитку перебрала Київська Русь.

Трактування поняття філософія в давньоруській культурі

Завдяки Костянтину й Мефодію в Київській Русі сформувалося певне розуміння філософії. Самих солунських братів у «Повісті минулих літ» названо філософами. Ось як про це говориться в творі:

«Бо коли слов'яни [вже] жили охрещеними, то князі їхні – Ростислав, і Святополк, і Коцел – послали [послів] до цесаря Михайла, кажучи: «Земля наша охрещена, а нема в нас учителя, який би учив, і повчав, і витолковував святі книги. Не розумієм бо ми ні грецької мови, ні латинської. Ті ж нас учать так, а інші інак, тому-то не розуміємо ми написання букв, ані значення їх. Пришліть-но нам учителів, які можуть нам розказати [про] книжні слова і їх суть.

Це почувши, Михайло-цесар скликав філософів усіх і переказав їм усі речі слов'янських князів. І мовили філософи: «Єсть муж у Солуні, на ім'я Лев, і є в нього сини, що розуміють мову слов'янську, – і вчені два сини в нього, і філософи». Це почувши, цесар послав [посланця] по них у Солунь до Льва, кажучи: «Пошли до нас *негайно* обох синів своїх, Мефодія і Костянтина».

Це почувши, Лев негайно послав їх. І прийшли вони оба до цесаря, і сказав їм цесар: «Осе прислала до мене Слов'янська земля, просячи учителя собі, який би міг витолкувати їм святі книги. Бо сього вони хочуть». І умовлені вони були цесарем, і послали їх у Слов'янську землю…

Коли ж ці оба прийшли, [то] почали вони створювати письмена азбуковні слов'янські і переклали Апостол і Євангеліє. І раді були слов'яни, що почули [слова] про велич божу своєю мовою. А після цього переклали вони Псалтир, і Октаїх, і інші книги».

Отже, з цього тесту випливало, що філософи – мудрі, знаючі люди, вчителі, які можуть розтлумачити слово боже. У тексті чітко вказується на зв›язок філософії з комунікативними практиками. Слов'яни скаржаться, що не розуміють «написання букв, ані значення їх». Кирило й Мефодій «створюють письмена», перекладають біблійні й літургічні тексти. У цьому й полягає їхнє філософствування.

Розуміння філософії як християнського учительства представлене ще в одному уривку «Повісті минулих літ» – розлогій «Промові філософа». Це характерний для середньовічної учительної літератури твір – діалог між правителем-язичником, що шукає для себе й свого народу «істинну віру», та адептом християнства, котрий доводить правоту своєї релігії. У цьому випадку філософом є проповідник (ним ніби був Кирило). Він роз'яснює князю Володимиру основні положення християнства. І вдається не до філософствування (у сучасному розумінні слова), а до переповідання й інтерпретації біблійних текстів.

У такому ж сенсі трактуються поняття філософія, філософ у інших місцях «Повісті…» Ведучи мову про Климента Смолятича, літописець зазначає: «…був він чорноризець, і схимник, і був книжник і філософ такий, якого ж у Руській землі не було». Чорноризець (чернець)-схимник-книжник-філософ становлять в один семантичний ряд. Філософ мусить бути книжником, а книжниками переважно є ченці, які мають можливість ізолюватися від мирської суєти. Правда, давньоруське літописання знає й іншу, світську модель філософа. «Галицько-Волинський літопис» називає «книжником великим і філософом» князя Володимира Васильковича, який добре знав Святі книги, «розумів мову навздогад і неясне слово». Отже, і в першому, і в другому випадку філософія пов'язується з книжністю.

Термін «філософія» трапляється в інших давньоруських пам'ятках. Є в них і негативне пояснення цього терміна, коли філософія трактується як «зовнішнє», породжене античною культурою знання; воно сприймається як неістинне, навіть вороже християнству. Однак переважало позитивне ставлення. Популярним у давній Русі стало визначення філософії, дане Іоанном Дамаскіним, яке наводилося вище.

Аналіз контексту, в якому функціонувало в давньоруських пам’ятках поняття «філософія», дозволяє вважати, що воно розумілося як шанована діяльність, яка передбачає високорозвинений розум, «хитрість» розуму. «Філософ» для русичів – обов’язково книжник. «Умовою оволодіння філософією, – зазначає Вілен Горський, характеризуючи давньоруську філософську культуру, – вважається діяльність по збиранню, подібно бджолі, «меду» книжної премудрості. Такий образ містить перекладена пам’ятка XI ст. «Житіє Теодора Студита». Уподібнення того, хто навчається філософії, до бджоли, що збирає «сладость словесную», містить відоме «Моління Данила Заточника».

У Київській Русі дотримувалися думки, що необхідні істини уже віднайдені. Вони є в Священному писанні й книгах мудреців давнини. Подібний погляд у той час існував не лише в нас, а й у Візантії, Західній Європі, арабському світі, навіть в індійській та китайській філософії епохи Середньовіччя.

При такому розумінні, відкриття нових істин – заняття безперспективне. Воно може стосуватися хіба що обмеженої сфери реальності – природних речей, але не високих божественних істин. Тому основне завдання філософа – не висувати оригінальні ідеї, а збирати й систематизувати правильні думки. Звідси схоластичність («школярство») середньовічної філософії. Популярними жанрами філософських творів у епоху Середньовіччя стають не діалоги чи трактати, як у часи Античності, а коментарі й збірники, де концентрувалася мудрість попередників.

Філософом в епоху Середньовіччя, у т.ч. в Київській Русі, відповідно ставав не оригінал, що продукував нові, часом шокуючі ідеї, а статечна людина, яка відзначалася поміркованістю й вченістю, займала відносно високе становище в церковній або суспільній ієрархії. У Візантії й на Заході філософами нерідко ставали єпископи, високопоставлені клірики, на мусульманському Сході – чиновники й придворні. Щось подібне було в Київській Русі. Звісно, ці люди переважно відзначалися консервативністю й лояльністю до наявних суспільних відносин.

З погляду сьогодення, така філософія та її представники видаються нецікавими й неоригінальними. Проте в часи Середньовіччя вимоги до філософствування були інші, ніж у Нові часи. Давньоруська філософська думка, писав Станіслав Бондар, «подібна до хорового співу в унісон, і лише витончений слух здатний тут вловити відмінності між виконавцями. Тут відчутно звучать і середньовічна догматичність, і канонічність, і інтелектуальний ригоризм, тотальна уніфікація менталітету, єдинодумство (єдинобачення, єдиновідчуття, єдинодіяння, єдиновілля), налаштованість на зведення різноманітних суперечностей світу до його несуперечливості й впорядкування. Прикметним є відсутність філософських шкіл та напрямків, а філософська полеміка, як правило, має частковий характер, який не зачіпає основні ідеологічні догмати. Онтологічні, антропологічні, пізнавальні та етичні проблеми вирішуються в руслі християнських установок».

Перекладна література філософського характеру

Наприкінці X ст. християнство остаточно утвердилося на Русі, ставши державною релігією. Помітну роль у цьому процесі відіграли вихідці з Болгарії. Наближеною особою до київського князя Володимира, якого традиційно вважають «хрестителем Русі», був болгарський священик Анастас Корсунянин. Він допоміг Володимиру здобути Корсунь (Херсонес). Не виключено, що саме там, у Херсонесі, Анастас охрестив Володимира, а потім обійняв високе становище в Руській церкві, яка сформувалася за часів цього князя. Разом з Анастасієм Корсунянином у Київській Русі опинилося чимало священиків з Болгарії, які змушені були покинути свою розорену батьківщину. Сюди вони привезли різноманітні книги на старослов’янській мові, у т.ч. й релігійно-філософського характеру.

Простежити проникнення цієї літератури є справою непростою, оскільки багато джерел, які б допомогли створити цілісну картину, є втраченими. Та немає сумніву, що перша половина ХІ ст. в Київській Русі була часом культурного піднесення, пов'язаного зі становленням тут християнської релігії. Уже за часів князя Володимира у Києві почала функціонувати школа, яка була зорієнтована на підготовку священнослужителів. Для цього потрібна була відповідна література.

На Русі з'являються старослов'янські переклади біблійних книг. Найбільш поширеними серед них були Євангелія, Апостоли й Псалтирі. Найдавнішими пам'ятками києво-руської писемності вважаються Остромирове Євангеліє 1056-1057 рр., Трирський Псалтир 1078-1087 рр., Реймське Євангеліє, Архангельське Євангеліє, Турівське Євангеліє, Чудовський Псалтир, датовані другою половиною ХІ ст. Щодо старозавітних книг, то, окрім Псалтиря, їх використовували мало. Переклади цих книг не робилися. Лише окремі уривки включалися в богослужбові книги, зокрема в Паремійник, який містив вибрані читання зі Старого й частково Нового Завітів.

Основну частину репертуару книжності Київської Русі становили біблійні та богослужбові тексти. Проте поряд з ними з'являються твори отців церкви, житія святих, твори характеру природничого («Шестоднев», «Фізіолог», «Християнська топографія»), історичного (хроніки Іоанна Малали, Георгія Амартола та ін.), різного роду учительна, апокрифічна і навіть світська література. Певне місце в цьому репертуарі займали релігійно-філософські тексти.

Відомий український вчений-гуманітарій Сергій Єфремов, характеризуючи цю перекладну літературу, вважав, що «візантійська культура тодішнього часу значно більше могла дати нашим прадідам, ніж вони спромоглися на той час узяти. Брали вони переважно з однієї сфери, релігійної, і це одбилось, певна річ, деякою однобічністю візантійських впливів на нашому ґрунті…» У цих закидах є частка правди. Однак переважання релігійної сфери у той час характеризувало не лише давньоруську, а й інші культури Середньовіччя. Правда, Київська Русь отримала з Візантії «літературу не першої свіжості». Але це має пояснення. Бралося переважно те, що вже пройшло випробування часом – інакше і не могло бути в традиційному суспільстві.

Перекладну літературу Київської Русі, зокрема й філософського характеру, не варто недооцінювати, в тому числі і щодо її «вписаності» в місцевий контекст. У той час поділ творів на перекладні й оригінальні мав умовний характер. Оригінальна література часто спиралася на перекладну. Водночас перекладна переосмислювалася й переroблялася відповідно до місцевих потреб і уподобань. Тому в давній літературі оригінальні й перекладні твори варто розглядати в тісному взаємозв'язку, не проводячи між ними різкої межі.

Помітну частину релігійно-філософської лектури, яка побутувала в Київській Русі, становили тексти болгарського походження. Це твори, перекладені з грецької на старослов'янську мову болгарськими книжниками або оригінальні твори, написані ними. До них належить «Збірник царя Симеона», який мав кілька давньоруських редакцій, а також праці Іоанна, екзарха Болгарського – його «Шестоднев» та переклад «Діалектики» Іоанна Дамаскіна під назвою «Небеса».

До нас дійшли Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр., що мали основою «Збірник царя Симеона». Списків подібних збірників збереглося більше двадцяти.

Основний зміст Ізборника Святослава 1073 р. становлять «Питання й відповіді» Анастасія Синаїта й Афанасія Олександрійського. У чомусь вони нагадують катехізиси, які з часом стали поширеними в країнах Західної Європи. Після питання й відповіді на нього переважно йшли різні за обсягом статті, які підкріплювали положення, викладені у відповіді, або ж доповнювали їх новими аргументами й посиланнями на авторитети.

Ізборник 1073 р. можна поділити на дві частини. У першій знаходилися статті, які стосувалися різноманітних догматичних питань – Трійці та Святого Духа, мож-

ливостей спасіння, гріхів, божого промислу, теодицеї. Окрім них, були статті, що з'ясовували ставлення християн до багатства й влади. Була там і критика астрології та різноманітних марновірств.

Друга частина починалася низкою статей, що стосувалися питань душі й природи людини. Далі наявні тексти, де роз'яснювалися різноманітні ситуації із життя біблійних персонажів, трактувалися питання божественного предвизначення, ставлення до жінок, давалося символічне тлумачення Євангелій, діянь Ісуса Христа і його висловлювань. За ними йшли філософський та риторичний трактати, статті про літочислення й назви місяців у різних народів, тексти про книги, опис життя пророків і апостолів. Є там також «Похвала» князю Святославу й історичний твір «Короткий літописець».

Отже, Ізборник 1073 р. мав на меті дати знання не лише з важливих богословських питань, а й питань, що стосувалися світського життя. Можливо, цей твір використовувався в давньоруських школах, а його вивчення передбачало вищий ступінь навчання, коли людина оволодівала важливими знаннями як у сфері церковній, так і світській.

Цікавими є етичні погляди, викладені в Ізборнику 1073 р. Добродіянням тут вважаються такі якості, як любов до людей і Бога, молитви й страждання. Коли ж йде мова про зло, часто побутує думка, що його посилає Бог для виправлення людей. У такому сенсі зло трактується як необхідна умова спасіння. Усі біди, з яким зустрічалася людина у своєму житті (війни, хвороби, стихійні лиха і т.д.), вона повинна стійко переносити й дякувати Богу, що з їхньою допомогою він наставляє її на путь істинний.

В Ізборнику 1073 р. знаходимо думку, ніби зло породжене відступом людини від божих заповідей, гріхом. Схильність же до порушення божої волі людині навіює диявол.

Ізборник 1076 р. більш оригінальний. Лише половина його тексту має грецькі відповідники, а друга створена на слов'янському (болгарському чи давньоруському) ґрунті. Всього збірник включає 48 статей і 32 питання та відповіді на них.

Починається Ізборник статтею «Слово якогось калугера про читання книг», яку можна вважати програмовою. «Добром є, браття, – говориться в цій статті, – пошана книжок, тим більше кожному християнину: блаженні ж, сказано, ті, хто пізнає знання його, всім серцем відчують його. Що ж бо означає: ті, хто пізнає знання його? Коли читаєш книги, не намагайся швидко перейти до іншої глави. Сказано ж бо: у серці моєму заховав слова твої, щоб не згрішили тобі. Не сказано: лиш устами вимовив, та й у серці затаїв, щоб не згрішити тобі. А хто зрозумів істину писання, ним керований. Кажу ж бо: узда коневі є поводир і стримування; праведнику ж – книги. Не будується ж корабель без цвяхів, а праведником не стаєш без пошанування книг… Красота воїна – зброя, а корабля – вітрила, так і праведника – шанування книг…». Калугер ставить за приклад Василя Великого, Іоанна Златоуста, Кирила-філософа, які змолоду читали святі книги. «Дивись, – ідеться далі в «Слові…», – що початком добрих справ є повчання Святих книг, щоб ними, браття, ми й самі надихнулись на шлях життя і на справи їх, і щоб ми завжди вчилися книжних слів, сповнюючи волю їх, як велять, то і будемо гідні вічного життя…»

На думку дослідників, «Слово якогось кулагера…» є оригінальним твором, який відображав намагання давньоруських інтелектуалів піднести на високий рівень статус книжності, утвердити думку, що читання книжок – один із найважливіших чинників праведності.

В Ізборнику 1076 р. велика увага приділялася етичним і соціальним питанням. Одним із важливих серед них було питання милостині. Йому присвячено близько 10% тексту пам'ятника. Милостиня розглядається як універсальний засіб гармонізації міжлюдських стосунків.

В одній із статей Ізборника під назвою «Повчання для багатих» наводиться думка, що людина, яка отримала багатство від Бога, зобов'яана ділитися ним з неімущими. Їй також треба прощати чужі борги, здійснювати благодійницьку діяльність, прагнути до справедливості. В іншій статті «Про призвання сильних» говориться, що багатство не є злом, але заздрість, обман, жадібність ведуть до зла. Потреба ж ділитися своїм багатством шляхом роздачі милостині – одна з головних вимог Бога. Тому милостиня трактується як важлива вимога спасіння: «Милостинею купується царство Боже. Милостиня у великих та багатьох діяннях лежить. Має вона даватися по силі і всім серцем».

В Ізборнику 1076 р. неодноразово йдеться про убогих, про те, що багаті повинні пам'ятати про них й ділитися з ними своїм багатством. Цим питанням присвячена остання стаття Ізборника «Про благочестивого Созомена і про те, як він, даючи убогому, отримав сторицею». У цій притчі розповідається, що Созомен зустрів убогого й голого чоловіка і, знявши з себе одяг, віддав йому. Ввечері, заснувши, Созомен побачив сон, що потрапив у «палати предивні», де було «безмірно чисте світло», багато квітів, плодів на деревах, співаючі пташки та дерева. До нього підійшли прекрасні ангели та прекрасний вельможа, який, відкривши скриню, подарував Созомену багато гарного й пишного одягу. Після цього вельможа сказав, що людина, котра дала милостиню, отримає сторицею і «життя вічне наслідує». З тих пір Созомен «був дуже милостивим до убогих», і слава про нього рознеслася в усі кінці землі. Закінчується притча словами, що душу можна спасти милостинею.

Численні редакції Ізборників 1073 і 1076 рр., згадки про їхнє переписування у літописних джерелах свідчать, що ці твори були популярною лектурою давньоруських книжників. Імовірно, вони використовувалися як посібники для «навчання філософії».

Ще одним джерелом, звідки давньоруські книжники черпали інформацію про античну мудрість, були візантійські тексти, перекладені в Київській Русі. До таких належала велика за обсягом хроніка Георгія Амартола (Многогрішного), завершена близько 866-871 р. Цей текст, як і інші зразки тогочасної візантійської літератури, рясніє античними ремінісценціями – покликаннями на філософські доктрини, цитатами та парафразами з давніх авторів. Амартол зі співчуттям ставився до Платона, 15 разів цитував його (переважно твори «Федон» та «Закони»), згадував Аристотеля як учня Платона, інших мислителів античності – Геракліта, Анаксагора, Піфагора, Сократа.

Орієнтовно напркінці XII чи в XIII ст. був перекладений і набув популярності збірник «Пчела» – книга, в якій давалися філософські афоризми, цитувалися Сократ, Демокріт, Платон, Аристотель, Епікур, Епіктет, Плутарх, інші філософи, видатні державні діячі, оратори, отці церкви, біблійні тексти і т.д. Переклад цієї книги Чижевський оцінив надзвичайно високо. Вважав, що його слов'янська мова є взірцева, «помилок небагато, перекладено тексти не невільницьки-літерально, а з узагальненням деталів змісту, дотепів, іноді навіть ритмічної будови». Це свідчило, що давньоруські книжники могли працювати зі складною грекомовною лектурою філософського характеру.

Подібні збірники виникли у Візантії й були пристосовані до потреб шкільної науки. Вони відігравали значну роль у популяризації філософського спадку Античності. Робота укладача книги образно порівнювалася з роботою бджоли, яка збирає мед із квіток – укладач теж, мовляв, віднаходить у авторитетних джерелах найцінніші думки. При цьому таке збирання трактувалося як філософствування чи навчання філософії: «Отак як бджолу бачимо, що по всіх садах і квітах літає, та від кожного користь приймає, так і юнаки, навчаючись філософії і на вишину мудрісну воліючи піднестись, звідусіль найцінніше збирають».

У «Пчелі» давалися поради щодо різних сфер життєдіяльності людини. Ось її слова-статті – «Про життєву доброчесність і злобу», «Про чистоту і цнотливість»,

«Про мужність і міць», «Про правду», «Про братолюбність і дружбу», «Про владу і княжіння», «Про неправду і обмову», «Про помірність», «Про молитву», «Про навчання і бесіду», «Про істину і брехню», «Про похвалу», «Про красу» тощо. Загалом у збірнику було понад 70 таких статей і близько 2,5 тисяч висловів.

Є у «Пчелі» спеціальне слово «Про філософію і навчання дітей». Тут філософія трактується як мудрість, необхідна кожному, хто хоче провадити розумне й праведне життя: «Хлібороб землю м'якшить, а філософ душу». Правда, сила філософських догматів може бути не лише зброєю для благодіянь, а й «жалом до злоби». У цьому та інших розділах багато говориться про мудрість. Наприклад, краса визначається як «благий розум», справжнє князівське правління, вважають укладачі збірника, має бути розумним. Окреме слово присвячується мудрості. У деяких випадках звертається увага на те, що мудрість повинна мати прикладний характер, будуватися на досвіді.

Життєва філософія «Пчели» в багато чому збігалася з тим, що пропонували Ізборники, інші відомі пам'ятки давньоруської писемності. Інакше й не могло бути, адже ці твори мали однакові чи схожі джерела, виникали й функціонували в єдиному соціокультурному просторі. Людина, що дотримувалася цієї філософії, була зорієнтована на розумність у поведінці, стриманість, поміркованість, щедрість, доброзичливе ставлення до ближніх.

Окрім античної філософії (хай навіть у фрагментарному вигляді), книжники Київської Русі мали можливість знайомитися з релігійно-філософськими поглядами отців церкви, представниками християнізованого неоплатонізму, й творами візантійських авторів схоластичного спрямування. Можна погодитися із Щуратом, який писав: «Іоанн Златоуст, Василь Великий, Григорій Нисський і Григорій Назіанзин – найвизначніші репрезентанти новоплатонізму в IV ст. – належать від найдавніших часів до найпопулярніших письменників на Україні. З їхніх творів учиться Україна мислити по-філософськи. Ознайомлюється з наукою Платона – по викладові Плотіна і Прокла – так само, як з писань Максима Ісповідника, містика VII ст., пізнає опосередковано новоплатонівську філософію знаменитого [Псевдо-] Діонисія Ареопагіта, а з книг Іоанна Дамаскіна, характерного схоластика VIII ст., – філософію Аристотеля, його онтологію і логіку». Проте аристотелівська, схоластична лінія в філософській культурі Київської Русі ніколи не була домінуючою, на відміну від Західної Європи.

У період розквіту давньоруської культури, який тривав з XI до XIII ст., в Україні з'явилися переклади відносно складних релігійно-філософських текстів. У XIII ст. переклали «Толкову палею» – твір, у якому широко була представлена філософська проблематика. Жанр «Палеї» набув поширення у Візантії в X ст., хоча виник десь у VII-VIII ст. Її зміст становить виклад старозавітної історії від створення світу до царя Соломона. Закінчувалася «Палея» пророцтвами про пришестя Ісуса Христа. У пізніших списках розповідь уже доведена до Ісусових часів.

Структура твору є складною. Він доповнений різноманітними текстами релігійного й релігійно-філософського характеру (коментарями, уривками із «Шестодневів», творів отців церкви, навіть уривками апокрифів). У «Палеї» символічно трактуються події старозавітної історії як знаки майбутнього приходу месії – Ісуса Христа. При цьому ведеться полеміка з прихильниками іудаїзму та мусульманства.

Окрім полемічних роздумів, «Толкова палея» містила відомості про створення світу, про тварин, уявлення про душу. Людина в цьому творі розглядається як поєднання душі й тіла, що трактуються як незалежні субстанції – одна духовна, друга матеріальна. Ці субстанції поєднані лише завдяки Богові, який сотворив душу і поєднав її з тілом. Душа є незалежною, але на неї впливає тіло. Цей вплив здійснюється через почуття. Джерелом почуттів є серце, а осідком душі – голова. Вплив же емоцій на душу здійснюється завдяки зв'язку серця та мозку через кровоносні судини.

Загалом репертуар перекладної літератури був достатньо широким. Окрім згаданої літератури релігійно-філософського характеру, значну кількість текстів становили тексти біблійні, агіографічна і повчальна література, різноманітні апокрифи і навіть світські твори, які також живили філософську думку Київської Русі.

Оригінальна філософська думка в Київській Русі

Розвиток шкільництва, наявність перекладної візантійської літератури, концентрація вчених людей, книжників як у релігійних осередках (монастирях, при єпископських кафедрах), так і при князівських дворах – усе це створювало сприятливі умови для появи в Київській Русі оригінальних творів релігійно-філософського характеру. Уже за часів Ярослава Мудрого грамотність у містах стала відносно поширеним явищем. Збереглися легендарні оповіді про велику бібліотеку цього князя. Саме до того часу належить поява одного з перших давньоруських релігійно-філософських текстів.

Ним стало «Слово про Закон і Благодать», авторство якого приписують Іларіону, що за часів Ярослава Мудрого, з 1051 р., був київським митрополитом. Його поставили за ініціативою князя собором руських єпископів без згоди константинопольського патріарха, що свідчило про намагання світської влади й руських церковних кіл унезалежнитися від Візантії. Написання «Слова...» відносять до 1037-1050 рр. Авторство Іларіона не є остаточно доведеним, однак вважається достатньо ймовірним.

Про Іларіона знаємо дуже мало. Він фрагментарно згадується в «Повісті минулих літ». Під 1051 р., де говориться про його поставлення митрополитом Русі, читаємо таке: «Коли боголюбивий князь великий Ярослав уподобав [село] Берестове і церкву Святих апостолів, сущу тут, і попів многих надбав, то між них був пресвітер, на ім'я Ларіон, муж благий, і книжник, і пісник. І ходив він з Берестового на Дніпро, на пагорб, де нині старий монастир Печерський, і тут молитви діяв». Отже, з цих слів стає зрозумілим, що Іларіон був наближеним до князя Ярослава, служив у церкві в його заміській резиденції. Очевидно, це було не останньою причиною того, чому князь поставив Іларіона митрополитом. Цікаво, що літопис розглядає Іларіона як одного з предтеч чернецтва Печерського монастиря.

Як довго Іларіон був митрополитом київським, ми не знаємо. Відомо, що в 1055 р. митрополичу кафедру уже зайняв грек Єфрем. Деякі дослідники вважають, що Іларіон бів причетний до давньоруського літописання. Йому приписують низку інших творів, зокрема «Молитву», сповідання віри, фрагмент повчання священикам. Проте такі твердження не більше, ніж гіпотези.

«Слово...» є твором, де на теоретичному, власне, філософському рівні, відбувається осмислення однієї з найважливіших, «поворотних» проблем для Київської Русі – «вибору віри», який вилився в прийняття християнства. Цій проблемі велика увага приділяється в «Повісті минулих літ» та інших давньоруських текстах.

Спочатку в «Слові...» є прагнення утвердити думку про вищість християнства над іудаїзмом. Як відомо, іудаїзм претендував на статус офіційної релігії в Давньоруській державі. Чимало євреїв проживало в грецьких містах Північного Причорномор'я. Не без їхнього впливу іудейська віра стала панівною в Хазарському каганаті – державі, що була суперником Київської Русі. Іудейські місіонери активно діяли на руських землях. Про це засвідчує «Повість минулих літ», де говориться, ніби до князя Володимира приходили «жиди хазарські», пропонуючи прийняти їхню віру. А в «Києво-Печерському патерику» є згадки про полеміку між євреями та печерськими ченцями.

Іларіон, полемізуючи з прихильниками іудаїзму, в традиційному для християн дусі говорить, що Бог через Мойсея дав іудеям Закон, але їм на зміну прийшли

християни, «нові люди», які отримали Благодать від Ісуса Христа. Подібні думки мають місце в Посланні апостола Павла до римлян.

Однак «Слово про Закон і Благодать» не зводиться до антиіудейської полеміки. Іларіон, протиставляючи Закон (иудаїзм) Благодаті (християнству), ніби проводить думку: мовляв, як іудеї, що першими прийняли слово боже, стоять нижче народів, котрі прийняли це слово пізніше, так і зараз більш благодатними є не ті народи, які раніше прийняли вчення Ісуса Христа, а ті, які зробили це після них. Отже, християнське первородство Візантії щодо Київської Русі перетворювалося із заслуг у ваду. Русь, прийнявши християнство пізніше, стає носієм «вищої» благодаті, ніж Візантія. Звісно, це не говориться прямо. Така думка прихована у контексті «Слова…» Проте для тогочасного книжника, який дуже уважно вчитувався в написане, часто намагаючись знайти в ньому потаємний смисл, контекст мав не менше значення, ніж сам текст.

Наприклад, у «Слові…» звучить така думка: «Добре було Благодаті між новими людьми возсіяти. Не вливають бо, за словами Господніми, вина нового вчення благодатного в міхи старі, застарілі в іудействі. А то міхи прорвуться і вино проллється». На перший погляд видається, що мова йде лише про пріоритет над іудеями нових народів, які прийняли християнство. Але використання євангельської притчі, що нове вино треба вливати в нові міхи, надає цій ідеї дещо іншого звучання: нові міхи, власне, нові народи, мають більшу цінність, ніж старі.

Такий підхід автора «Слова…» має дещо незвичний вигляд. Адже середньовічне суспільство – це суспільство, в якому шанувалася традиція, «старина». Нове ж сприймалося як щось негативне. Іларіон, навпаки, говорить про позитивність нового. Сама ж історія осмислюється як розвиток, суть якого полягає в пізнанні Бога все більшою та більшою кількістю народів. Спочатку Бог відкрився через Мойсея лише євреями, пізніше через Ісуса Христа його пізнали «нові люди», апостоли, що проповідували серед народів Римської імперії. Тепер же християнство прийшло в Київську Русь.

У «Слові…» знаходимо такі міркування: «Всі краї, і городи, і народи почитають і славлять кожний свого вчителя, того, що навчив їх православній вірі». Таким апостолом-учителем для Київської Русі стає князь Володимир. Автор «Слова…» прагне утвердити думку, що апостольство князя Володимира не нижчої, а навіть вищої проби, ніж апостольство учнів Ісуса. Він пише: «Не бачив єси Христа, не ходив єси з ним, а став учнем його! Інші, бачивши його, не увірували, ти ж, не бачивши, увірував… Ті, що відали Закон і пророків, розіп’яли його. Ти ж, ані закону, ані пророків не прочитавши, розіп’ятому вклонився». Тому християнська віра князя Володимира – щось надзвичайне.

Іларіон порівнює Володимира з імператором Костянтином, під час правління якого християнство стало державною релігією Римської імперії: «…з ним однакової слави і честі достойний». Паралель «імператор Костянтин – князь Володимир» стала загальноприйнятою в давньоруській літературі й використовувалася книжниками тривалий час. Цю паралель навіть зустрічаємо в першій друкованій Біблії старослов’янською мовою – Біблії Острозькій (1581).

Завдячуючи «Слову…» князь Володимир перетворився в унікальну для християнства фігуру. З одного боку, він апостол, що влив християнство в «нові міхи», поширив його серед «нового народу» – руського. Володимир навіть перевершив вірою інших апостолів. З іншого боку, він правитель, який утвердив християнство серед свого народу. Таким чином, постать цього князя ставиться вище від усіх християнських подвижників.

У «Слові…» широко використовуються біблійні образи, а питання часто трактуються в алегоричному дусі. Така образність та алегоричність була притаманна пізніше українській культурі, у т.ч. й філософії. Алегоричне трактування біблійних текстів використовував другий після Іларіона русич на київській митрополичій ка-

федрі Климент Смолятич, якого вважають одним із найяскравіших представників давньоруської філософії.

«Слово…» стало важливою лектурою руських книжників. До нього часто зверталися. Чимало запозичень із «Слова…» проглядається у Галицько-Волинському літописі.

У певному сенсі «Слово…» можна вважати твором, який став далеким предтечею української філософської традиції. Адже в ньому бачимо звернення до проблем, котрі турбували наших предків, принаймні їхню еліту. У творі давалася оригінальна, «проукраїнська» інтерпретація поставлених питань. Звертаючись до християнства, автор «Слова…» намагався його пристосувати до києво-руських реалій, творячи на християнській основі новий руський символічний світ. Для цього він звеличував князя Володимира. І, очевидно, не без впливу «Слова…» цей князь перетворився в символічну фігуру «хрестителя Русі».

До авторів, які зробили значний внесок у формування культури праукраїнців, належить Нестор – широко відомий як автор літописної «Повісті минулих літ».

Щоправда, «Повість…» писалася протягом тривалого часу – майже ста років. І, звісно, писалася різними людьми. «Повість…» стала текстом, універсальним за своїм характером. Це не лише систематизація української історії від найдавніших часів до початку XII ст., а й антологія епічних сказань чи уривків із них, водночас це один з перших давньоруських філософських творів, оскільки в ньому міститься чимало розмислів про світ і життя, поданих у дусі християнського віровчення.

Окрім світського літописання, Нестор займався літописанням релігійним – написанням житій святих. Йому приписують авторство низки агіографічних творів, вважаючи одним із творців Києво-Печерського патерика. Саме в цьому творі є згадка про Нестора як про літописця. Жив Нестор орієнтовно в другій половині XI – на початку XII ст.

Одним із Несторових творів є «Житіє Бориса і Гліба». Це перший створений у Київській Русі агіографічний твір, що відповідав класичним візантійським зразкам. Починався він з короткого викладу історії людства з часів «створення світу» аж до початку хрещення Русі. Автор намагався вписати історію русів у контекст світової історії. Щось подібне бачимо і в «Повісті минулих літ». В інтерпретації Нестора, завдяки хрещенню, русичі опинилися в колі історичних народів, стали суб'єктом історії.

У «Житії…» протиставляються християнські цінності язичницьким. У цьому плані показовим є вибір теми. Язичник-русич не міг сприймати смерть убитих Бориса та Гліба як героїчну дію. Мученицька смерть (а не героїчна на полі бою) – це суто християнська цінність, оспівування якої стало викликом язичницькому світові.

Ще одним твором, у якому вияви протиставлення християнських цінностей язичницьким відігравали не останню роль, було Несторове «Житіє Феодосія Печерського», де відображено на рівні особистісному конфлікт між давньоруським суспільством, яке формально вважалося християнським, але за своєю суттю лишалося язичницьким, і світом християнським, найвищим уособленням якого було чернецтво. Руський, багато в чому ще язичницький світ, представляє у «Житії…» мати Феодосія. Вона вважає, що її син повинен бути подібний до інших дітей, для яких на першому місці стоять звичайні земні цінності. Потяг Феодосія до християнського благочестя, особливо аскетизму, викликає в неї нерозуміння й обурення. Вона напучує сина, намагаючись відвернути від аскетичного життя, навіть вдається до сили.

Щодо «Повісті минулих літ», то в ній осмислюється місце й роль Русі в контексті світової історії. Історія ж подається як лінійний процес, започаткований творенням світу. Таке розуміння відповідало християнській традиції і суперечило язичницьким поглядам, які виходили з циклічних моделей розвитку.

Літописці й укладачі «Повісті…» високо цінували філософію, звертаючись до образів авторитетних її представників. Такими для них став «учитель слов'ян» Кирило, в уста якого вкладалася апологетична «Промова філософа». У «Повісті…» не просто фіксуються події, а є намагання давати оцінку. Для літопису важливим було релігійно-етичне осмислення в дусі християнства історичних реалій. Така етизація пронизує увесь твір. Наприклад, часто звучить думка, що гріхи людей є причиною різноманітних нещасть.

Інший характер має «Києво-Печерський патерик», укладений у XIII ст. і до написання якого Нестор був причетним. Окремі частини «Патерика» були написані наприкінці XI – на початку XII ст. Цей твір теж можна розглядати як літопис. Але літопис специфічний, де викладається історія Києво-Печерського монастиря. При цьому увага звернута на конкретні персоналії, окремих ченців-подвижників. Взірцем для «Києво-печерського патерика» служив компендіум житій святих під назвою «Луг духовний» (більш знаний на Русі як «Синайський патерик»). Цей твір, укладений у VII ст. єрусалимським монахом Іоанном Москхом, користувався помітною популярністю у Візантії.

Можна говорити про значний вплив «Патерика» на українську середньовічну й ранньомодерну культуру. «Понад двісті списків його, що збереглися до наших днів, численні редакції, які датуються XIV, XV і XVII ст., дозволяють твердити, – справедливо вказує Вілен Горський, – що цей твір майже впродовж півтисячоліття становив чи не найбільш популярний та шанований предмет читання найширших верств української спільності». Також із появою друкарства «Патерик» неодноразово перевидавався. І до кінця XVIII чи навіть початку XIX ст. залишався важливою лектурою освічених українців.

«Києво-печерський патерик» знаходився в опозиції до родової свідомості, притаманної язичництву. У Київській Русі, як і в інших традиційних суспільствах, велику роль продовжували відігравати відносини, що будувалися на родинних стосунках. Рід і далі залишався базовою ланкою давньоруського соціуму, відіграючи важливу роль для самоідентифікації особистості. Якого ти роду-племені – це чи не найголовніший ідентифікаційний показник для характеристики людини того часу. Проте поряд із родом з'являються альтернативні йому структури. Однією з них став монастир. Туди йшли люди, що зрікалися роду. І там формувалася своя, по-суті антиродова свідомість.

Зразки цієї свідомості й демонструє «Києво-Печерський патерик». Втеча від роду, зречення батьків розглядаються як позитивне, навіть героїчне явище. У «Патерику» детально описується боротьба Феодосія Печерського зі своєю матір'ю. Тема зречення роду представлена і в інших розповідях. Наприклад, в оповіданні про Варлаама, який походив з боярської сім'ї, але пішов у монастир. Його забрали з чернечої обителі і намагалися змусити жити світським життям. Батько дає йому багатий одяг, добру їжу. Жінка спокушає його. Однак Варлаам, «побачивши безумство жінки і зрозумівши, що це батько приготував її йому на спокусу, почав безперестанку молитися в глибині свого серця до всемилостивого Бога, який може врятувати його від тієї спокуси. Три дні сидів він так на тому місці, не встаючи і не ївши, не зодягаючись, а сидів лише в одній свитині». Зрештою, «побачив благий Бог терпіння й смирення юнака та навернув жорстоке серце його батька на милість до сина свого. Бо коли слуги сказали йому, що вже четвертий день нічого не їсть і не одягається, то батько його, почувши це, дуже засмутився, переживаючи, щоби не помер від голоду й холоду. Покликав його і, з любов'ю поцілувавши, відпустив. І трапилось тоді таке: плач великий, наче за померлим. Слуги й служниці оплакували свого пана, що відходив від них. Жінка також гірко ридала, втрачаючи чоловіка. Батько і мати плакали за сином, що розлучається з ним, і так усі зі сльозами проводили його. І вийшов Христовий воїн із дому свого батька, звільнившись, наче пташка із клітки або як сарна з тенет…».

Християнство орієнтувало своїх адептів на творення надродової, надетнічної спільноти – церкви, «граду божого» на землі. Так, якщо в Старому Заповіті Біблії домінує свідомість родова й етнічно-племінна, то в Новому Заповіті вона фактично ігнорується. Ісус Христос творить спільноту апостолів та своїх прихильників, майже не звертаючи уваги на їхню родову приналежність.

«Києво-Печерський патерик» має також відверту антифеміністичну спрямованість. Жінки представлені в ньому переважно негативно. Часто подаються як сексуальні спокусниці. Особливо показовою є оповідь «Про преподобного Мойсея Угрина», де розповідається про те, як одна багата пані у Лядській землі намагалася звабити ченця. Статеві стосунки, що забезпечують продовження роду, розглядаються в «Патерику» як щось абсолютно гріховне.

Монастир у цій писемній пам'ятці постає наче острів серед бурхливого, ворожого моря. Ченцям доводиться протистояти спокусам зовнішнього світу, постійно воювати з бісами, які не дають їм спокою, і т.ін. Життя ченця – постійна боротьба «Христового воїна» – вона подається як щось героїчне, варте наслідування.

«Києво-Печерський патерик» мав помітний вплив на українську свідомість. Цікаві паралелі простежуються між «Патериком» та творами Гоголя. Це і сприйняття світу як наповненого ворожими, бісівськими силами, і загалом негативне трактування жінки, в якій «сидить біс». Існують навіть паралелі між окремими сюжетами «Патерика» і сюжетами у творах Гоголя. Наприклад, розповідь про священика Тита та диякона Евагрія, які ворогували між собою, нагадує Гоголівську «Повість про те, як посварилися Іван Іванович з Іваном Нечипоровичем».

Наприкінці XI – на початку XII ст. з'являються мислителі, що у своїх творах звертаються до філософської проблематики. Серед них варто назвати київського митрополита Никифора (?– 1121). Він був греком й, судячи з усього, непогано знав давньогрецьку, а також візантійську філософію. Зберігся його лист до князя Володимира Мономаха, в якому розглядаються проблеми психологічного й філософського характеру. Ця пам'ятка – не просто приватний лист однієї особи до іншої, а послання глави церкви до державного зверхника. Тому лист мав статус напівофіційного документа. Цей твір є в багатьох списках, а в XVI ст. він був внесений у Великі Четії Мінеї. Можна говорити про популярність цього листа, як і про знайомство з ним великої кількості книжників.

Лист Никифора написаний у вигляді повчального напучення, приуроченого до великого посту. У той час подібні звернення священнослужителів до пастви були поширеною практикою. Свої розмірковування про користь посту як «основу доброчинства» Никифор намагається переконливо подати, розглядаючи складне людське єство, в якому розумне начало бореться із нестриманістю почуттів.

Автор листа демонструє прихильність до аскетизму, який в умовах того часу відігравав конструктивну роль. Справа не лише в тому, що тодішня людина, не маючи великих технологічних можливостей, мусила задовольнятися найнеобхіднішим. Християнський аскетизм сприяв творенню такого типу особи, яка обмежувала пристрасті й намагалася розумно керувати власною поведінкою.

Ведучи мову про душу, Никифор інтерпретує це питання в дусі християнського неоплатонізму, розглядаючи її як безсмертну й створену Богом. Душа, відповідно до трактування цього мислителя, складається з трьох частин – розуму, почуттів і волі. Найголовнішою частиною є розум. Він і відрізняє людину від тварин. Тобто звернення до розуму, розумна поведінка стає для автора важливою цінністю й чеснотою.

Знаряддям розуму в пізнанні світу є почуття, яких Никифор нараховує п'ять. Найважливішим серед них – зір. Останній більш важливий, ніж слух. Це Никифор аргументує таким чином: те, що ми бачимо, є істинним, а те, що чуємо, може виявитися обманом. Отже, знання, сприйняте на слух, потребує прискіпливої перевірки. Справа не лише в обмеженості слухового сприйняття, а й у тому, що суб'єкт,

не маючи можливості все побачити, змушений користуватися відомостями, отриманими від інших людей. І якщо людина себе обманювати не буде, то інші люди, керуючись різними резонами, можуть ввести її в оману.

Адресата Никифора, князя Володимира Мономаха (1053-1125), теж часто трактують як мислителя. Мономах – один з найавторитетніших руських князів, видатний полководець. У своїй політичній діяльності він прагнув зберегти політико-економічну, культурну та церковну єдність Русі. Князь мав можливість знайомитися з набутками високої візантійської культури, в т.ч. й філософії, про що і свідчить згадуваний лист Никифора.

Мономаху приписують твір «Повчання» – напучення своїм синам-княжичам. Він складається з трьох самостійних частин: власне «Повчання», «Літопису» життя князя («Автобіографії») та листа («грамотицы») постійному політичному суперникові Мономаха – князеві Олегу Святославичу. Всі складові частини «Повчання» пов'язує єдине ідейне спрямування.

«Повчання» не є філософським твором – радше педагогічним та автобіографічним з помітними політологічними аспектами. Проте в ньому автор торкається смисложиттєвих питань. Мономах обґрунтовує ідеал християнського властителя – князя, що гармонійно поєднує в собі державного мужа, охоронця своєї землі й адепта християнської віри.

Виходячи із засад християнського світорозуміння, князь закликає по-доброму ставитися до ближніх, прощати грішникам: «Усього ж паче – убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступітесь самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достоєн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської», «Недужого одвідайте, за мерцем ідіте, тому що всі ми смертні єсмо. І чоловіка не миніть, не привітавши, добре слово йому подайте».

Важливим в етичних настановах «Повчання» є принцип «милостині», згідно з яким суспільні відносини гармонізуються при допомозі добровільної роздачі «зайвого» багатства убогим людям. Як уже говорилося, ця ідея фігурувала в перекладній візантійській літературі, зокрема в Ізборнику Святослава 1076 р.

У контексті християнських настанов Мономах акцентує увагу на необхідності дотримання клятв, домовленостей: «А якщо ви будете хреста цілувати братам чи [іншому] кому, то [робіть се], лише вивіривши серце своє, що на нім, [цілуванні], ви можете устояти,– тоді цілуйте. А цілувавши, додержуйте [клятви], щоб, переступивши [її], не погубити душі своєї». Звернення уваги на цей момент обумовлювалося тодішніми руськими реаліями. Не раз і не два князі порушували укладені домовленості. Правда, серед її кращих представників визрівала ідея створення такого порядку, при якому б ці домовленості дотримувалися. До прихильників такої ідеї, яка стала предтечею концепту правової держави, і належав Мономах. Один із його нащадків, князь володимирський та галицький Роман Мстиславович, навіть намагався укласти широкомасштабний договір між руськими князями, який би регулював політичні відносини між ними.

Мономах закликає з повагою ставитися до ближніх: «Старих шануй, як отця, а молодих – як братів». Наголошує на потребі шанобливого ставлення духовних осіб, «щоб дістати через їх молитву [милість] од Бога». Як християнин він розуміє тимчасовість, тлінність свого життя: «Смертні ми єсмо, нині – живі, а завтра – у гробі. Се все, що ти нам, [Боже], дав єси,– не наше, а твоє, [його] нам поручив ти єси на небагато днів». Звідси заклик смирити гординю.

Проте такий «християнський песимізм» не заважає Мономаху бути активним, про що свідчить написана ним автобіографія. Він дотримується думки, що не треба даремно витрачати час, а ще потрібно відповідально ставитися до своїх обов'язків: «У домі своїм не лінуйтеся, а за всім дивіться. Не покладайтесь на тивуна, ні на отрока, щоби не посміялися ті, які приходять до вас, ні з дому вашого, ні з обіду

вашого. На війну вийшовши, не лінуйтеся, не покладайтеся на воєвод. Ні питтю, ні їді не потурайте, ні спанню. І сторожів самі наряджайте, і [на] ніч лише з усіх сторін розставивши довкола [себе] воїв, ляжте, а рано встаньте. А оружжя не знімайте із себе вборзі, не розглядівши [все] через лінощі, бо знагла людина погибає».

Створюваний Мономахом образ ідеального правителя випливав із реалій тогочасного життя Київської Русі. Такий правитель – передусім воїн, що перебуває в ратних трудах. Праця для князя – благо. Він постійно повинен себе вдосконалювати. Водночас князь, якщо хоче досягти успіху, має усе тримати під своїм контролем. Важливим моментом у житті ідеального правителя є його християнська віра. Тому Мономах закликає своїх нащадків постійно звертатися до Бога, молитися.

Філософська проблематика так чи інакше представлена в різних писемних творах давньоруського періоду. Зокрема, в ораторських творах Кирила, єпископа Турівського (? – бл.1182). Хоча Турів зараз належить до Білорусі, але знаходиться він у зоні українсько-білоруського етнічного пограниччя. У давньоруський період це місто було тісно пов’язане з Києвом. Тому твори Кирила Турівського правомірно розглядати в контексті києво-руської культурної традиції. Вони вважалися вершиною давньоруської ораторської прози і їх включали в збірники для святкового читання – «Златоуст» і «Торжественник».

Філософською притчею є твір Кирила «Про сліпого й кульгавого». Сліпий – алегорія душі, кульгавий – тіла. Поєднавшись, вони здійснюють злочин – руйнують виноградник, який їм доручено стерегти. Останній є символом цивілізованого людського буття. Господар виноградника – Творець. Сліпий та кульгавий, які руйнують благоустрій, отримують покарання.

Ця притча мала й політичну спрямованість. Під кульгавим у ній можна побачити Андрія Боголюбського (він справді кульгав). Останній зі своїми союзниками в 1169 р. здійснив жахливе руйнування Києва. Ця подія викликала вкрай негативну реакцію і знайшла своє відображення в згаданій притчі.

У «Повісті про безпечного царя та його мудрого радника» Кирило символічно трактує людину та її буття, прагнучи утвердити чернечі ідеали аскетизму. Під градом у повісті розуміється людина з її органами чуттів. Царем є розум, що володіє усім тілом. Чутки, мова, що внесли сум’яття в місто, це «людська напасть». Цар, який звертається до гори спасіння, то розум, що шукає опори. Радник – «печаль розуму», котрий розмірковує про смисл буття. Гора спасіння – монастир, печера у ній – храм, світла зоря – церковний спів, чоловік у простому одязі – чернець, зброя біля нього – доброчинства. Цар дивується, що навіть у злиднях чернець радісний та цілеспрямований, оскільки знайшов сенс свого існування. На завершення автор хвалить Феодосія Печерського, котрого подає як зразок справжнього християнського подвижника.

Апологією аскетизму можна вважати і «Сказання про чернечий чин». У цьому творі Кирило дає символічне трактування чернечої одежі та поведінки, пов’язуючи їх із старозавітною історією («ризи Аарона») та історією новозавітною (страждання Христа за рід людський).

Глибоко символічним твором є його «Слово про премудрість». У ньому смирення постає в образі покірної матері. Її діти – людські благодіяння, серед яких одне з перших місць займає премудрість. Їхнім батьком є сам Господь. Цьому святому сімейству протиставляється диявольська рідня, в якій гординя є матір’ю пороків, а батьком сам сатана. Кирило вважає: лише високоморальна людина, що подолала гординю, може не лише отримати душевні блага, а й стати книжником, носієм глибокого та істинного знання.

Серед давньоруських авторів Кирило Турівський чи не найбільше використовував символізм та алегоричність. Для нього вони не просто риторичний прийом, спосіб прикрасити слово-проповідь, а й спосіб філософствування. Таке символічне

філософствування притаманне було багатьом мислителям середньовічної України. Знайшло воно відображення і в творах пізніших авторів, наприклад, у Сковороди.

До оригінальних давньоруських творів філософського характеру належить «Моління Данила Заточника», яке, на думку дослідників, було написане в першій чверті XIII ст. «Моління» – риторичний текст, основними особливостями стилю якого є афористичність, абстрагованість та іносказання. За змістом твір є посланням князеві опального дружинника, де останній описує своє важке становище й просить адресата позбавити його від убогості. Можливо, адресатом був князь Ярослав Володимирович, що правив у Новгороді з перервами у 80-90-і рр. XII ст. (помер 1205 р.). У творі є кілька фактів, що дають право говорити про його «новгородську прив'язку».

«Моління» виглядає як «антитекст», пародія. Книжкова лексика перемішана з лексикою зниженою, грубуватою. Чимось твір нагадує діатрибу. Є певні відповідники цьому твору у візантійській літературі. Це – жартівливі послання письменників XII ст. Феодора Птохопродрома та Михайла Гліки до візантійського імператора, написані ними у в'язниці.

Нам не відомо, хто ховався за псевдонімом Данила Заточника. Автор смиренно говорить за себе: «Я не зростав у Афінах, у філософів не навчався, але припадав, наче бджола, до різних квітів і звідси вибирав словесні солодощі, й збирав мудрість, наче в міхи воду морську». Тобто дає зрозуміти, що багато читав, використовуючи поширений у візантійських джерелах образ бджоли.

Автор «Моління…» високо цінує розум, який у нього є критерієм суспільної значущості людини. «Засурмімо, наче в труби золотокуті, в розум ума свого, й почнімо грати на срібних органах, мудрість свою засвідчуючи», – так починає він свій твір. Розум для нього – сторож людських діянь. В одному місці він пише: «…розум мій, як пугач, що на руїнах спить».

«Моління…» – твір художньо-літературний. Іноді навіть складається враження, що це набір афоризмів, мудрих думок, така собі інтерпретація збірника «Пчела». Водночас у «Молінні…» оригінально поєднується книжна мудрість з мудрістю народною. Це нове слово в культурі Київської Русі, синтез двох різних традицій – візантійської та давньоруської.

Ще одним твором, без звернення до якого не обходяться студії над давньоруською культурою, є «Слово о полку Ігоревім», появу якого зараховують до кінця XII ст. Проте існують поважні сумніви щодо автентичності даної пам'ятки. Історія віднайдення «Слова», відсутність давньоруського рукописного тексту та й сам текст викликають чимало запитань. Переважно про «Слово…» як про фальсифікат вели мову зарубіжні дослідники – А. Мазон, Е. Кінан, Дж. Грабович та інші. Російські та українські вчені, навпаки, наголошували на автентичності твору. Правда, про фабрикацію «Слова…» зазначав авторитетний російський радянський історик О. Зимін. Проте такі твердження в Радянському Союзі не віталися. А написана Зиміним у 1963 р. монографія «Слово о полку Ігоревім. (Джерела. Час створення. Автор)» була піддана жорсткій критиці. Лише недавно, у 2006 р., вона побачила світ.

Деякі автори намагалися проінтерпретувати «Слово…» в плані філософському. Уже говорилося, що це свого часу спробував зробити Щурат, побачивши в цьому творі відображення ідей неоплатонізму. Не вдаючись у дискусію щодо коректності таких інтерпретацій, зазначимо лише таке: якщо «Слово…» справді є автентичним твором, то воно випадає із шеренги інших писемних пам'яток Київської Русі; цей твір важко назвати християнським, хоча є тут епізодичні звернення до християнської символіки та ідей (наприклад, у розповіді про князя-вовкулаку Всеслава). У «Слові…» помітно домінує символіка язичницька: співець Боян називається віщим та Велесовим внуком, вітри – Стрибожими внуками, згадуються часи Трояна, відверто язичницький характер має молитва Ярославни тощо. Можна простежити певні паралелі між «Словом…» та «Велесовою книгою…» – і тут, і там русичі

представлені як нащадки Дажбога, йде звернення до одних і тих же язичницьких символів.

«Слово…», радше, слід вважати твором предфілософського характеру, де присутні ідеї-образи. До того ж це твір епічний. А епос, про що говорилося вище, переддень філософії.

Незважаючи на скромний обсяг оригінальних пам'яток періоду Київської Русі, їхнє значення не варто недооцінювати. В умовах домінування традиції, де оригінальне не трактувалося як цінність, їхня поява уже була подією. Ці пам'ятки відображали проблеми давньоруського суспільства, пропонували шляхи їхнього вирішення. Деякі з них, наприклад, «Слово про Закон і Благодать», стали засобом нашої культурної експансії, справляючи вплив на письменство східно- та південнослов'янських народів. Зрештою, писемність Києвської Русі мала своє продовження в українській культурі, у т.ч. й культурі філософській.

Климент Смолятич: модель філософа – церковного ієрарха

До яскравих постатей давньоруської культури та церковного життя належав Климент Смолятич. Можливо, походив він зі Смоленська. Звідси його прізвисько. Хоча існує інша версія – ніби воно від слова «смола».

Загалом вірогідним видається смоленське походження філософа. Смоленськ був тісно пов'язаний із Києвом, виступав як важливий культурний осередок. В одному з «Азбуковників» (філософських лексиконів) сказано, що тут у 1095 р. Филип-філософ написав книгу «Діоптра». Ця книга належала до творів філософського спрямування, де переважала етична проблематика. Вважається, що перекладені з грецької «Діоптри» з'явилися на руських землях не раніше XIV ст. Тому повідомлення «Азбуковника» не варто сприймати як точну інформацію. Проте воно відобразило давню традицію переписування в Смоленську філософських текстів. Якщо звідси походив Климент Смолятич, то можна припустити, що в своєму рідному місті він познайомився з азами філософії, деякими її джерелами.

Із «Київського літопису» довідуємося, що Климент був ченцем Зарубського монастиря. За часів Київської Русі Заруб належав до добре укріплених городищ. Неподалік від нього знаходився важливий брід через Дніпро на Переяслав. Місто було відоме своїм Пречистенським монастирем – предтечею пізнішого «козацького» Трахтемирового монастиря. Цей монастир став осередком книжності. Тут, окрім Климента, жив також чернець Георгій – автор «Поученія до духовного чада».

Саме із Зарубського монастиря князь Ізяслав Мстиславич, внук Володимира Мономаха, забрав Климента до Києва, щоб поставити його митрополитом. У той час склалася непроста ситуація з Київською митрополією. Візантійська влада і константинопольські патріархи, бажаючи контролювати київських митрополитів, висвячували на них греків. Спроба унезалежнитись у церковному плані від Константинополя за часів Ярослава Мудрого, коли на Київську митрополію обрали русича Іларіона, не дала результату. Через сто років цю спробу повторив Ізяслав Мстиславович. Ставши київським князем, він застав митрополичу кафедру порожньою. Попередній митрополит Михаїл виїхав до Греції, взявши з руських єпископів обіцянку не служити без нього в Софії Київській. Чому цей ієрарх покинув Русь, висловлюються різні думки. Не виключено, в нього був конфлікт із київським князем Всеволодом Ольговичем. Час ішов, а Михаїл не з'являвся. Не надсилали з Константинополя й іншого митрополита. У 1146 р. помер константинопольський патріарх Михаїл Оксит, його наступник, Козьма Аттік, був зміщений. Майже протягом усього 1147 р. патріарший престол залишався вільним.

За таких обставин Ізяслав Мстиславович вирішив обрати київського митрополита без патріаршої згоди. Його вибір упав на Климента Смолятича. Напевно, причиною була не лише лояльність останнього до особи князя, а й те, що він славився християнськими чеснотами. Київський літопис, що характеризував Климента як схимника, книжника й філософа, детально описує дискусії, які виникли на соборі руських єпископів щодо обрання Климента на митрополичу кафедру: «Отож зійшлися чернігівський єпископ Онуфрій, білгородський єпископ Феодор, переяславський єпископ Євтимій, юр'євський єпископ Деміан, володимирський Феодор. Новгородський Нифонт [і] смоленський Мануїл сказали: «Нема того в законі, щоб ставити єпископам митрополита без патріарха. Лише патріарх ставить митрополита. І ми оба не поклонимось тобі, ні служитимемо з тобою, бо не взяв ти благословення [ні] в святій Софії, ні од патріарха. Якщо ж ти се здійсниш – дістанеш благословення від патріарха, – то тоді ми тобі поклонимося. Ми оба взяли од Михаїла од митрополита рукописання, що не належить нам без митрополита служити». Він же, Онуфрій таки чернігівський, тяжко сердячись на них за це, сказав: «Я довідався, належить нам поставити, бо голова в нас є святого Климента. Адже ставлять греки рукою святого Іоанна». І тоді, обдумавши, єпископи головою святого Климента поставили його, [Клима], митрополитом».

Отже, під час собору заявила про себе «візантійська партія» – смоленський єпископ Мануїл, грек за походженням, і єпископ новгородський Ніфонт. Останній хоча й був, судячи з усього, русином, але належав до візантійських ригористів. Саме Ніфонт очолив опозицію до Климента Смолятича.

Незважаючи на це, Климент 27 липня 1147 р. став митрополитом. То був час загострення князівських усобиць. Клименту мимоволі доводилося брати в них участь. Через те на його долю випали нелегкі випробування.

Незадовго після обрання Климента князь Ізяслав вступив у чергову усобицю, покинувши з військом Київ. Його повіреними в місті стали молодший брат Володимир та митрополит Климент. Коли до киян дійшли звістки про підступи ворогів щодо їхнього князя, вони вирішили вбити Ігоря Ольговича, який претендував на великокнязівський престол і знаходився в Федорівському монастирі в Києві. Проти такої розправи виступали Климент і брат Ізяслава, Володимир. Проте їм не вдалося стримати киян. Ігоря Ольговича убив розлючений натовп. Цією смертю вирішили скористатися вороги Ізяслава, які з часом представили Ігоря мучеником і прагнули його канонізувати. Розповідали, ніби перед похованням, коли тіло Ігоря лежало в церкві, Бог «явив знамення» і загорілися всі свічі над ним. Однак Климент заборонив оповідати про це чудо.

Описаний епізод проливає світло на особливості поведінки Климента. Він у цьому випадку, як і в інших, залишається вірним своєму князеві. Митрополит намагається діяти розумно, не піддаватися впливу емоцій. Усвідомлює, що вбивство Ігоря князю Ізяславу й киянам нічого доброго не дасть. Тому хоче стримати їх. Коли ж сталася трагедія, прагне до мінімуму звести негативні наслідки: забороняє говорити про «чудо» над тілом Ігоря. Певно, він сам не дуже вірив у його реальність – тим паче, що все це будувалося на чутках.

Климент розділив з Ізяславом його політичну долю: коли в 1149 р. князь був вигнаний з Києва Юрієм Долгоруким і поїхав до свого родового удільного града Володимира (на Волині), то «митрополита Клима забрав з собою». У 1149-1150 рр. Ізяслав двічі покидав і двічі повертався до Києва, а з ним і Климент.

Про перебування Климента у Володимирі ми нічого не знаємо. Судячи з опосередкованих свідчень, він тут неодноразово бував у 1149-1150-х рр. і пізніше. Не виключено, Климент посприяв активізації культурного життя в місті. У другій половині XII ст., коли Володимир опиняється у володінні Ізяслава та його нащадків, місто перетворюється в значний культурний осередок. Син Ізяслава, Мстислав, ставши володимирським князем, будує тут величний Успенський собор. Існувала

у Володимирі і традиція літописання – бо інакше, чи міг би тут з’явитися в XIII ст. Галицько-Волинський літопис. Цікаво, що характеристика Климента Смолятича як філософа в Київському літописі нагадує характеристику князя-філософа Володимира Васильковича в літописі Галицько-Волинському.

Після того, як Ізяслав повернув собі Київське князівство, Климент прибув до Києва, де перебував на митрополичому престолі. Незадовго після смерті Ізяслава Мстиславича (13.11.1154 р.) покинув Київ і перебрався до Володимира. У Києві в той час утверджується Юрій Долгорукий. Цей князь, який постійно воював з Ізяславом, запрошує митрополита, висвяченого константинопольським патріархом. Ним стає грек Костянтин. Він починає свою діяльність із переслідування священнослужителів, поставлених Климентом. Також митрополит Костянтин прокляв покійного Ізяслава Мстиславовича. Правда, йому недовго судилося сидіти в Києві. У 1157 р. помирає Юрій Долгорукий. Великокнязівським престолом заволодівають сини Ізяслава, щоб передати Ростиславу Смоленському – своєму дядькові. Митрополит Костянтин змушений був утікати.

Він не поїхав до Константинополя, а подався в Чернігів, сподіваючись, що звідси йому вдасться повернутись на митрополичу кафедру. Однак Костянтин так і не був поновлений у митрополичих правах, зате прославився оригінальним заповітом, згідно з яким після смерті його тіло мало бути не поховане за християнським обрядом, а викинуте за межі міста на розтерзання псам. Цей заповіт виконали, хоча останки митрополита-невдахи все-таки поховали у Спаському соборі Чернігова.

Заволодівши Києвом, Ізяславичі, особливо Мстислав, прагнули повернути на митрополичий престол Климента. Та проти цього виступив їхній дядько Ростислав, якому вони передали київський стіл. Конфлікт між дядьком і племінниками був вирішений таким чином: князі звернулися до патріарха з проханням дати їм нового митрополита. Новий митрополит Феодор прибув до Києва десь у 1161 р., але через рік чи два помер. За цей час Климент встиг увійти в довіру до Ростислава. Той схилявся до того, щоб поставити його на кафедру. З цією метою вислав посольство до Константинополя, аби добитися призначення Климента законним митрополитом київським. Але Константинополь вирішив грати на випередження. Для Києва швидко призначили нового митрополита Іоанна, який прибув сюди. Посольство Ростислава навіть не встигло виїхати з руських земель. Очевидно, візантійська влада не була зацікавлена у створенні такого прецеденту, коли собор руських єпископів обирав і висвячував свого митрополита. Судячи з літописних свідчень, Ростислав противився поставленню митрополитом Іоанна. Проте візантійська дипломатія, як це часто бувало, досягла свого. Імператор обдарував Ростислава щедрими дарунками, щось пообіцяв йому. Князь погодився, заявивши при цьому: «Я сього митрополита задля честі і приязні цесаревої і патріархової прийму, але надалі, якщо патріарх без призволення нашого всупереч правилам святих апостолів поставить митрополита, ми не приймемо [його], а будуть вибирати єпископи». Навіть якщо ці слова не вигадка, їх можна розцінити лише як намагання зберегти гарне обличчя при поганій грі.

Поставлення Іоанна на митрополичу кафедру відбулося в 1164 р. З цього часу руські літописи перестають згадувати про Климента, подальша доля його невідома. Можливо, він опинився у Володимирі (Волинському), де правив Мстислав Ізяславович, який прихильно ставився до колишнього митрополита.

Багаторічна епопея боротьби за митрополичу кафедру в Києві в середині XII ст. показала, що на Русі є сили, готові відстоювати незалежність своєї церкви від Візантії. До представників цієї автокефальної орієнтації належав Климент Смолятич, який опинився в епіцентрі цих подій. Чи випадково це? Напевно, ні. Для автокефальної церкви потрібен був розумний, освічений та дієвий першоієрарх. Таким, судячи із скупих літописних свідчень, був Климент – як і його попередник у цій справі, митрополит Іларіон.

Київський літопис не приділив багато уваги Клименту. Це зрозуміло. У літописах основна увага зверталася на діяння князів. Зрештою, ставлення літописців до митрополита не було однозначним. Проте навіть та скупа інформація, яку ми маємо, багато що може сказати. Климент постає перед нами в образі інтелектуала-філософа. Він діє розважливо – це, наприклад, показують події, пов'язані з вбивством Ігоря Ольговича. Климент умів знаходити з можновладцями спільну мову. Багато років був вірним союзником Ізяслава Мстиславовича. Йому протегував син цього князя, Мстислав. Навіть Ростислав Смоленський, який спочатку негативно поставився до Климента, з часом змінив свою думку.

До нас дійшов один твір, який приписується Клименту. Це послання до смоленського пресвітера Фоми («Послание, написано Климентом, митрополитом рускым, Фоме прозвитеру, истолковано Афонасием мнихом»). Цей твір переконує нас у тому, що літописні характеристики Климента як людини вченої і філософа були справедливі. Зі змісту твору можна зрозуміти: пресвітер Фома докорив своєму адресату за те, що той хизувався своєю вченістю і недоречно використовував твори античних авторів.

Про пресвітера Фому ми не маємо інформації, окрім тієї, яка фігурує в листі Климента Смолятича. Цей пресвітер, напевно, був смолянином і наближеним до смоленського князя Ростислава Мстиславича, рідного брата Климентового покровителя – князя Ізяслава. Климент посилається на якесь своє «писання» до цього князя, яке стало відоме пресвітерові Фомі.

«Послання до пресвітера Фоми» дає уявлення про існування на Русі відкритої богословської полеміки між князівськими дворами, у якій брали участь придворні інтелектуали. Не дарма Климент читав написане до нього послання «перед багатьма слухачами й князем Ізяславом». Напевно, і Фома в такий же спосіб був ознайомлений з «писанням» Климента до князя Ростислава Мстиславовича. Подібна практика читання вголос приватних листів мала поширення в середньовічні часи.

Климентове «Послання…» засвідчує, що на Русі склалися середовища, де відбувався вільний обмін думками, велися філософські й богословські дискусії. До цих середовищ входили не лише книжники (переважно духовні особи), а й світські люди, в т.ч. князі. Існування подібних середовищ, як зазначалося вище, було важливою умовою для філософствування.

Дещо подібні середовища були у Візантії та в мусульманському світі. Тут філософія існувала при дворах правителів, тим самим обслуговуючи їх та близькі до них релігійно-ідеологічні структури. Тому оригінальні писемні твори Київської Русі мали переважно «придворний характер». Такими були згадувані «Слово про закон і благодать», «Поучення» Володимира Мономаха та інші. Навіть опозиційне «Моління Даниїла Заточника» мало стосунок до придворного княжого середовища. У такому середовищі й діяв Климент Смолятич, з нього ж «виріс» Володимир Василькович, про якого йтиметься далі.

«Послання…» з'явилося до 1154 р., тобто до смерті князя Ізяслава. Про останнього Климент пише як про живого. Що могло стати причиною такої дискусії? Вище говорилося, що в 1147 р., коли Климента обирали на митрополичу кафедру, смоленський єпископ, грек Мануїл, виступив проти цього. Не сприймав Климента і смоленський князь Ростислав. Климент, певно, захотів привернути князя на свій бік, тому звернувся до нього письмово. З'явилося кілька листів. У них Климент використовував твори античних авторів – Гомера, Аристотеля, Платона. Ці твори були відносно відомими, принаймні в середовищі руських інтелектуалів. Мусили про них щось знати й князі.

При дворі князя Ростислава доручили пресвітеру Фомі відписати Клименту. З подібною практикою «опосередкованої дискусії» ми зустрічаємося пізніше в Україні. Наприклад, на листи єпископа Іпатія Потія до князя Василя-Костянтина Острозького відписує якийсь Клірик Острозький, що був студентом академії Острозької.

Пресвітер Фома теж інтелектуал-початківець. Тому посилається на свого вчителя Григорія, про якого ми нічого не знаємо. Напевно, це був авторитетний книжник при дворі смоленського князя.

Фома, скориставшись тим, що Климент зачепив його у листах до Ростислава, звинувачував митрополита в кількох «гріхах». Передусім у марнославстві, ніби той «виставляє себе філософом». Друге звинувачення полягало в тому, що Климент використовував твори Гомера, Аристотеля й Платона. Схоже, Фома належав до людей консервативного плану і не сприймав світську філософію. Для нього твори зазначених античних авторів – «неповажні писання».

Климент м'яко полемізує з Фомою, намагаючись привернути його на свій бік. У «Посланні…» немає різких випадів проти опонента. Його він іменує «любим у Господі братом». Ладний навіть визнати свої помилки. Однак після уважного прочитання «Послання…» стає зрозумілою інтелектуальна перевага Климента над своїм адресатом.

Климент не заперечує, що користувався творами античних авторів, пишучи до князя Ростислава. Але тут же заявляє: я «лиш просто писав про те, що неспроможний був зрозуміти». При цьому натякає Фомі: і тобі, і твоєму вчителю «багато що невідоме». Климент доводить, що не шукає ні слави, ні багатства, ні влади: «від всього цього я, окаянний Клим, вільний цілком, а замість домів, сіл і бортів, і покосів, і ланів, і сябрів, і ізгоїв – землі чотири лікті у мене, щоби могилу викопати. І у цієї могили самовидців багато. Тож як могилу свою бачу по сім раз кожного дня, навіщо ж мені марнославство?» Климент заявляє, що не хоче влади: один лише Бог «знає, як молився я, щоб позбутися влади!» Але не може противитися Божому велінню, «коли що трапиться». Мається на увазі посідання ним митрополичого престолу.

Автор «Послання…» звертається до алегоричних тлумачень Біблії. З часів виникнення у Візантії Олександрійської школи богослов'я християнська культура розробляла алегоричний метод розуміння біблійної священної історії. Подія, що здійснилася в часі, розумілося представниками цієї школи як іносказання про зміст, котрий перебуває поза часом. Так, Климент Олександрійський вважав, що в Біблії істина передана у формі загадок, символічних алегорій, метафор. Його послідовник Оріген дотримувався думки, ніби в Священному писанні є три змістові рівні: перший, поверховий, буквальний – доступний «тілесному» сприйняттю; другий – сприйняттю душі, і третій, найбільш глибокий – духу. До алегоричного трактування Біблії зверталися отці церкви Григорій Богослов, Григорій Ниський, Василь Великий та ін. З «Послання…» Климента видно, що автор пройшов добру школу візантійської освіченості, і цілком володів алегоричним методом тлумачення Біблії.

У «Посланні…» наводиться шістнадцять біблійних сюжетів. При цьому Климент закликає свого опонента «ретельно додивлятися до божественних писань». Інтерпретуючи ці притчі-сюжети, він запитує: де тут філософія? А наприкінці (певно, не без прихованої іронії) радить Фомі: «Роздивляйся, любий, належить вдивлятися і розуміти, як все існує та утримується й вдосконалюється силою Божою…»

«Послання…» Климента дійшло до нас не в первісному вигляді. Його витлумачив якийсь чернець Афанасій, про якого нічого не відомо. Тому важко сказати, де тут автентичний текст, а де пізніші додатки. Текстологічний і джерелознавчій аналіз «Послання…» дозволяє припустити, що Афанасій належав до послідовників Климента, можливо, був його молодшим сучасником та учнем. У будь-якому разі він жив не пізніше XIII ст.

Судячи з тексту «Послання…» та опосередкованих свідчень Київського літопису, Климент був автором ще інших творів. Але щось певне сказати про них не можемо. Схоже, вони втрачені для нас безповоротно. Та це не зважає нам вважати Климента Смолятича помітною фігурою у філософській думці Київської Русі – тим більше, що таким його вважали сучасники.

Володимир Василькович: модель князя-філософа

У Київській Русі грамотними людьми, книжниками були не лише духовні особи, а й представники світської еліти. Книжна мудрість цінувалася в князівському середовищі. Це простежується в діяльності Ярослава Мудрого. Очевидно, і він сам, і його діти володіли грамотою. Відомо, що донька цього князя Анна Ярославівна, яка стала королевою Франції, вміла писати, на відміну від свого чоловіка. Загалом грамотність серед жінок у той час була явищем украй рідким. У цьому плані приклад Анни Ярославівни є свідченням високої писемної культури Київської Русі. Книжником, високоосвіченим правителем був Володимир Мономах, про якого вже йшла мова. Цінували книжність також інші давньоруські князі, при дворах яких переписувалися книги (тут можна згадати хоча б Ізборники Святослава). Деякі князі мали свої бібліотеки. Так, до сьогодні зберігається легенда про велику бібліотеку князя Ярослава Мудрого.

У такій культурній атмосфері цілком можливою стала поява «філософа на троні» – звісно, у тогочасному давньоруському розумінні. Таким у Галицько-Волинському літописі постає князь Володимир Василькович. На цю цікаву фігуру в нашій історії дослідники майже не звертають увагу – а шкода.

Народився він орієнтовно в другій половині 40-х рр. XIII ст. Його батьком був волинський князь Василько – син Романа Мстиславовича, творця Волинсько-Галицької держави, і рідний брат Данила Галицького. Володимир Василькович з молодих років брав участь у військових походах разом з батьком. Поряд з військовим мистецтвом, пізнавав мистецтво дипломатії. І таким чином учився «бути князем». Після смерті батька в 1269 р. зайняв престол у Володимирі (Волинському) і став правити землями Західної Волині.

Галицько-Волинський літопис ідеалізує цього князя, спеціально зображує його як зразкового князя-християнина, який виявляє християнське благочестя: читає Священне писання, підтримує ченців та священнослужителів. Йому притаманні смирення, відсутність гордості, справедливість, милість до убогих – моральні якості, котрі цінувалися християнами. Спеціально підкреслюється, що «говорив він ясно [словами] зі [Святих] книг, тому що був філософ великий».

Володимир Василькович приділяв велике значення розвитку культури. У цьому плані він помітно відрізняється від більшості давньоруських князів, які основну увагу зосереджували на боротьбі за владу, військових походах, розширенні своїх земель та нагромадженні багатств. За часів Володимира Васильковича і за його сприянням була укладена та суттєво відредагована основна частина Галицько-Волинського літопису. У цьому літописному зводі вміщена велика похвала князю, де вказувалися його заслуги на полі культурному: будівництво та оздоблення церков, переписування для них книг і т.ін. Це один із небагатьох літописних уривків (до того ж великий за обсягом), де йдеться про культурне життя Давньої Русі. Він дозволяє нам сформувати всебічне уявлення про елітарну культуру наших предків.

Цікавими в літописі є згадки про книги. У той час на Волині уже склалися певні традиції книгописання. Про одні подаровані Володимиром Васильковичем книги говориться, що він їх «списав» (чи переписав), а про інші, ніби «сам списав». На основі цього дослідники роблять такий висновок: у першому випадку мова йде про замовлені книги, які переписували спеціально найняті писарі, у другому мається на увазі те, що князь сам ці книги переписав.

У той час князі, інші можновладці такими справами не займалися. Не князівське було це діло. Ні в давньоруських літописах, ні в середньовічних європейських хроніках подібних повідомлень не знайдемо. Тому Володимир Василькович у цьому плані є незвичною, неординарною постаттю.

Навіть виникає думка, чи не приписав літописець Володимиру Васильовичу того, чого той не робив. Та, схоже, це не є вигадка. У той час переписування книжок

розглядалося як богоугодна й спасенна справа. А Володимир Василькович важко хворів. Можливо, взявшись переписувати книги, сподівався на відпущення гріхів й спасіння. Бо свою хворобу вважав карою за гріхи.

Книг, які Володимир Василькович «сам списав», небагато. Показовим є те, кому він дарує ці книги. Переписаного ним Апостола передає монастирю святих Апостолів. Цей монастир багато значив для князя. Володимир Василькович, за свідченням «Заповіту», сам його «спорудив… своєю силою». За цим же «Заповітом» цьому монастиреві передавалося село Березовичі, куплене князем, а сама обитель переходила в спадок до дружини князя Ольги. Для такого монастиря Володимир Василькович власноручно міг переписати книгу.

Ще одна переписана князем книга, Євангеліє апракос, перейшла до Перемишлянської єпархії. Тут далися взнаки амбіції Володимира Васильковича. Певно, перемишлянський єпископ Мемнон, з яким він спілкувався, справив на нього враження вченої людини. І щоб продемонструвати свою вченість, князь подарував власноручно переписану книгу.

Великий інтерес викликає літописне повідомлення, що серед подарованих Володимиром Васильковичем церквам книг був Соборник (Ізборник) його батька. Один примірник цієї книги він дав Благовіщенській церкві у Каменці, інший – монастирю святих Апостолів. Цей Соборник не зберігся, і ми не знаємо, що це за книга. Проте можна висловити деякі здогади. Очевидно, Соборник Василька Романовича нагадував Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр. і слугував для Володимира Васильковича підручником, за яким його навчали. Якщо це справді так, то зрозумілим стає інтерес князя до книжності й філософії.

Проте названі книги – далеко не вся лектура Володимира Васильковича. У літописі згадується, що він читав Книги пророків, зокрема книгу Ісайї. Певно, знав й інші старозавітні тексти.

Згадані в літописі книги – лише частина з тих, які створювалися при дворі й за сприяння Володимира Васильковича. До нас дійшли фрагментарні дані й про інші книги. Збереглася Кормча XV ст., яку списали з більш раннього рукопису. Переписувач повністю скопіював прототип і тому рукопис починався словами, що ця книга «списана» 1286 р. «боголюбивим князем Володимиром, сином Васильковим, внуком Романовим, і боголюбивою княгинею його Ольгою Романівною». Книга, як і запис у ній, засвідчують, що її замовником був не лише князь, але і його жінка. Відомі факти з пізніших часів, коли багаті волинянки замовляли переписувати книги. Варто звернути увагу і на зміст книги. Це не богослужбова і навіть не повчальна книга. Кормча (по-грецьки – Номоканон) – кодекс канонічного права.

Ще більш цікавий для нас збірник повчань Єфрема Сіріна, переписаний якимось писарчуком Ієвом. У збірнику зроблений запис, де повідомляється, що «написались сі книги за царства благовірного царя Володимира, сина Василькового, внука Романового». І писались вони на «спасення душі» Петра, тивуна князя Володимира, і його дітей – Лаврентія і Варвари. У записі є згадка, що тивун Петро свого сина Лаврентія «дав учити святим книгам, поучаючи на всі часи апостольськими заповідями». Закінчується запис прославлянням Володимира Васильковича: «Многа літа князеві Володимирові і княгині Волзі і строїтелеві книг сих», тобто тивуну Петру.

Отже, не лише князь Володимир Василькович та його жінка приділяли увагу культурній діяльності. Приклад з них брали їхні урядовці, як оцей тивун Петро. Він не лише замовляє переписати для себе книгу, а й – що дуже важливо – посилає свого сина навчатися грамоти.

Наведені факти (навіть незважаючи на їхню фрагментарність) дають підстави говорити про високий культурний рівень Волині за часів правління Володимира Васильковича. Основним осередком культури краю було столичне місто Володимир, де існувала школа, яка готувала кваліфікованих книжників. Її навіть можна вважати школою вищого типу, оскільки після навчання з неї виходили люди, котрі добре

знали християнську доктрину, порядок православного богослужіння, вміли працювати з церковними книгами, переписувати їх і здатні були створювати оригінальні тексти. Таких людей як на той час було немало. Приклад тивуна Петра, який віддає сина Лаврентія навчатися грамоти, показує, що грамотність поширювалася не лише серед священиків, а й світських осіб.

Володимир Василькович зі свого боку прагнув розширити коло грамотних людей, тому розвивав освіту не лише в столичному граді, а й у інших містах свого князівства. Чи не з цією метою він так щедро дарував церквам у провінції різноманітну літературу – не тільки суто богослужбові книги, а й книги повчального характеру. Адже при церквах існували школи, і рівень викладання в них часто залежав від того, якими книгами могли користуватися вчителі.

Помер Володимир Василькович у Любомлі 10 грудня 1288 р. Літописець, котрий намагався зобразити його як зразкового християнина, писав, що, вмираючи, князь звернувся до Бога. Навіть подається текст цієї молитви. А ще перед смертю князь роздав чимало своїх скарбів убогим людям.

Володимир Василькович був правителем, який розумів потребу в розбудові держави, зміцненні її соціальних та релігійно-культурних структур. У певному сенсі він випередив свій час і справді може вважатися любомудром – філософом, який не лише намагався пізнати сутність речей, а й втілювати своє знання в житті.

Уже йшлося про те, що автор-укладач Галицько-Волинського літопису іменує князя філософом, вказуючи на його книжність. Літописець розповідає, що князь звертався до біблійних книг. Наприклад, бажаючи закласти нове місто (у цьому випадку Каменець), читав Книги пророків. Цей уривок важливий для розуміння філософії князя, і тому є сенс навести його повністю.

«… вложив, – пише літописець, – бог у серце князю Володимирові добрий намір: почав він собі думати, аби де за Берестієм поставити город. І взяв він Книги пророків, і, так собі в серці мислячи, сказав: «Господи боже! Сильний і всемогучий, що своїм словом все сотворяєш і лад усьому даєш! Що ти мені, господи, возвістиш, грішному рабу своєму, то на тім я стану».

І коли розгорнув він Книги, то випало йому пророцтво Ісайїне: «Дух господній на мені, і задля того він помазав мене, щоби благовістити убогим: він послав мене ізцілити скрушених серцем, возвіщати полоняникам, що їх одпустять, і сліпим, що вони прозріють; призивати пору господню сприятливу і день одплати бога нашого; утішити всіх плачучих; дати плачучим на Сіоні вість, [що] замість попелу [буде їм] помазання і радість, а одіж слави – замість духу скорботи; і назвуть їх племенем правди, насадженням господнім во славу [його]. І забудуть вони пустині віковічнії, здавна запустілії, відновлять городи пусті, що пустували з роду [в рід]». І князь Володимир із сього пророцтва збагнув милість божу до себе, і почав він шукати місця придатного, де би поставити город, – бо ся земля опустіла була вісімдесят літ [тому], після Романа [Мстиславовича], а нині бог підняв її милістю своєю».

На перший погляд, тут немає ніякої філософії. Володимир Василькович вдається до своєрідного «чаклування». Розкриває Книги пророків і сподівається знайти на розкритій сторінці відповідь на питання, чи варто закладати йому місто. Але не будемо поспішати з висновками. До речі, приблизно так само чинить і Володимир Мономах: не знаючи, яке прийняти рішення, він звертається до Псалтиря й знаходить потрібні слова.

Описані дії Володимира Васильовича щодо заснування Каменця цілком вписуються в неоплатоністичну, християнсько-патристичну традицію. Так, Василій Великий вважав, що наш розум не здатний наблизитися до Бога, але Бог наближається до нашого розуму. Це робить можливим існування «божественних імен» – словесних означень, що даються в Священному писанні. Тобто Біблія розглядалася як закодований, символічний світ. Пізнаючи його, людина пізнає найвищу реальність,

Бога, а також його волю. Отже, Біблія є актуальною книгою, яка постійно дає відповіді на життєві питання.

Такий погляд на Святе письмо панував на українських землях протягом тривалого часу. Біблія для українських книжників епохи Середньовіччя була книгою, яка допомагала орієнтуватися у тварному світі, пізнавати суть речей і наближатися до Бога. Це міг робити не кожен, а лише любомудр, філософ, здатний «читати» цю книгу й розуміти її символіку. Таке прочитання й демонструє Володимир Василькович. Він хоче закласти новий град у спустошеній місцевості на півночі держави. Проте не знає, чи є на це божа воля. Якщо її немає – затія буде даремною. Тоді князь звертається до старозавітної Книги пророків. Чому до неї? Певно, через те, що, на думку давньоруських книжників, вона передбачала прийдешнє. І там князь знаходить слова, котрі видаються йому співзвучними ситуації, в якій перебуває він та його держава. У пророка Ісайї говориться про страждання людей. Але цим стражданням має прийти край, і «забудують вони пустині віковічнії» та «відновлять городи пусті». Володимир Василькович хоче відродити городи на Берестейщині, які лежали пусткою з часів його діда Романа. Знайдені ним слова в пророка Ісайї видаються знаком того, що це варто робити.

Сприйняття світу як своєрідної «книги», сповненої знаками-символами, було притаманне світосприйняттю давніх українців. Це дуже добре показано в романі Федора Одрача «Щебетун», де описується життя поліщуків, які зберегли чимало давніх традицій. Один із героїв твору, дід Кіндрат, який є хранителем цих традицій, говорить: «Ми хоч і не вчені, голубчику, зате знаємо багато, ба-ага-то, голубчику! В польовій квітці, голубчику, зможемо побачити усміх янгола Господнього, у білій шовковиці, що росте на болотах, дано нам угледіти сльозу Матінки Пречистої. Теплими вечорами, під голим небом, чуємо віддих землі святої. А, онде, бачиш, як повільно гасне вощать? Це й знак, що завтра буде добра погода, а червоний місяць, голубчику, завжди віщує спеку. А ліс, чуєш, голубчику? Ні шушукне. Це теж на погоду. На дощ чи на бурю, навіть без вітру дерева плачуть. Здається, все заніміє в тиші, а тільки добре вухо наставиш, чуєш тихий жалібний шелест листя. Це й знак, що буде дощ. Тільки осика часом зраджує. Ця лепетуха не повинується гласу Господньому, тому й шелестить листям коли треба й не треба. Тому й сік гіркий має, паскудна». Але якщо для «невченого» «книгою книг» є увесь світ, то для вченого християнина, яким і був Володимир Василькович, такою книгою є Біблія.

У Галицько-Волинському літописі Володимир Василькович іменується філософом двічі. Перший раз в епізоді, коли до князя прибув посол від його двоюрідного брата Лева Даниловича, перемишлянський єпископ Мемнон. Той мав завдання вмовити Володимира Васильовича віддати Берестейщину. Мемнон, без сумніву, належав до освічених людей. І між ним та князем відбулося своєрідне інтелектуальне змагання. Удруге Володимир Василькович називається філософом у некролозі-панегірику. І в першому, і в цьому випадку філософія означається як вміння трактувати Священне писання, «говорити ясно зі Святих книг».

Володимир Василькович не залишив після себе оригінальних праць. Принаймні про них нічого не говорить літописець. Можливо, деякі «вкраплення» в Галицько-Волинському літописі написані рукою цього князя. Та все ж варто говорити про певний філософський спадок Володимира Васильковича. Його погляди знайшли вияв у Галицько-Волинському літописі. Це і розуміння історичних процесів, представлене в цьому творі, і погляди на соціальні, політичні, релігійно-культурні, правові та етичні проблеми.

Оскільки немає текстів, які б належали Володимиру Васильковичу, здійснити реконструкцію його поглядів дуже проблематично. Але не треба забувати, що про погляди деяких філософів (як античних, так і середньовічних) судимо на основі фрагментарних, часто вторинних свідчень.

То чому ми не повинні довіряти свідченням Галицько-Волинського літопису, що Володимир Василькович теж був великим філософом? Адже таким він сприймався сучасниками. І чому не реконструювати філософські погляди цього князя на основі зазначеного літописного зводу?

Релігійно-філософським кредом Володимира Васильовича можна вважати передсмертну молитву, подану в літописі. Проголошена в «межовий» для князя час, вона мала б відображати його сутнісні погляди. Наведемо її текст, сподіваючись, що літописець адекватно передав сказане, або принаймні озвучив слова, які князь мав би сказати на смертному одрі. «Безсмертний боже! Хвалю тебе за все. Цар бо ти єси всім один, воістину ти подаєш усякому створінню все багатство [своє] їм на радість. Сотворивши бо світ сей, ти дбаєш, дожидаючи душ, яких ти послав, щоби тим, які добре життя прожили, воздати честь, яко бог, а тих, що не підкорилися твоїм заповідям, оддати до суду. Весь бо суд праведний – од тебе, і життя безконечне – од тебе, ти благодаттю своєю милуєш усіх, що приходять до тебе».

Спробуємо розшифрувати цю молитву. Вона не суперечить християнству й не пропонує чогось оригінального. Однак у межах християнської доктрини є певні можливості для власного розуміння-інтерпретації, зміщення акцентів. У цій молитві відчутні неоплатонічні мотиви. Бог трактується як «всім один», єдина найвища реальність. Це відповідає християнській догматиці. Але в умовах давньоруських реалій, коли ще сильні були елементи язичництва і в свідомості людей зберігалися політеїстичні уявлення, неоплатонівський монотеїзм був явищем відносно новим.

Бог, в уявленні Володимира Васильковича, не лише сотворив світ. Він продовжує його творити, подає «усякому створінню все багатство [своє] їм на радість», як і Єдине-Благо неоплатоніків. Бог є джерелом добра й постійно творить добро. Хоча сам видимий світ для Володимира Васильковича є непостійним, змінним. У літописі зазначається, що князь любив бесідувати з єпископами та ігуменами словами із Святих книг «про життя світу сього тлінного». Реальний світ сприймався ним, радше, негативно. Можна припустити, що він, як і неоплатоніки, пов’язував цей негативізм із матеріальністю. Чи не звідси майже байдуже ставлення князя до матеріальних благ, готовність поділитися з бідними своїм багатством?

Водночас Бог, обдаровуючи добром усі свої творіння, виступає і як вищий моральний судія. Він посилає у світ створені ним душі. Останні, втілившись у людей, можуть творити добро або, навпаки, зло. Тут знову простежується неоплатонівська ідея: душі – це останні нематеріальні творіння Єдиного-Блага, вони знаходяться на межі ідеального й матеріального світів. Душам, що прожили праведне життя, Бог воздає честь, а тих, які «не підкорялися його заповідям», судить. Отже, справжній сенс життя людини в тому, щоб прожити благочестиве, праведне життя, яке полягає в слідуванні Божим заповідям. Інша річ, що не кожен ці заповіді уміє знаходити на сторінках Святих книг й «розшифровувати» їх. Вище говорилося, що Володимир Василькович сприймав Біблію як книгу, в якій є відповіді на всі (чи майже на всі) питання. Та й у світі, вважав він, присутні божественні символи – треба лише вміти їх прочитати.

Подібне світобачення виражене в Галицько-Волинському літописі, де проводиться думка, що Бог, як найвищий судія, посилає людям кари за їхні гріхи. Тому кара – знак, сигнал, і людина повинна зробити висновки щодо своєї гріховності.

Уже в першій частині Галицько-Волинського літопису, яка все-таки редагувалася за часів Володимира Васильовича або незадовго після його смерті, має місце думка, що Бог (чи божественні сили) карають людей за гріховні дії. У літописі спеціально акцентується увага на релігійності князів. Показовою є оповідь про поїздку князя Данила Романовича на прощу до Жидиченського монастиря під Луцьком. У монастирській обителі князь свідомо відмовляється оволодіти містом, хоча може це зробити. Його відмова викликана тим, що він приїхав з іншою метою – помолитися

в монастирі. Якби вчинив інакше, його б чекала божа кара. Така логіка міркувань часто простежується в літописі.

Перед битвами, важливими справами князь Данило та його брат Василько моляться, звертаються за допомогою до Бога, Богородиці, святого Михайла. І Бог та святі угодники допомагають князям. Так, описуючи похід угорського короля Бели на Галичину в 1230 р., літописець говорить, що «Данило молив бога», і Бог «ізбавив» його від руки сильних. На угорців «наслав був Бог… кару і ангел побивав їх». Закінчується оповідь висновком, що «Данило за божою волею вдержав город свій Галич».

Благочестивість, молитви Данила є запорукою його успіхів. Бог віддає йому місто Дорогичин, оберігає Холм від безбожних татар і т. ін. Перед зустріччю з Батиєм Данило спеціально заїжджає до Києва у Видубицький монастир у храм архистратига Михаїла, скликає чорноризців, і вони моляться за те, щоб князь «од бога милість дістав». Поїздка Данила до татар виявилася успішною, і це трактується в тому сенсі, що Бог «спас його».

Дієвість молитви показана на прикладі порятунку Луцька від нашестя татарських військ Куремси в грудні 1257 р. Тоді Данило й Василько, не маючи змоги протистояти нападникам, разом зі своєю дружиною помолилися Богу. І «коли Куремса стояв біля Луцька, сотворив Бог чудо велике. Луцьк був неукріплений, і збіглося у нього багато людей. А був холод і вода велика. І коли він, [Куремса], прийшов до Луцька, то не міг перейти [ріку Стир]. Він хотів міст захопити, але городяни одрубали міст. Він тоді пороки поставив, намагаючись одігнати [їх], але бог чудо вчинив, і святий Іоанн [Златоустий], і святий Микола [Мирлікійський]: знявся ж такий вітер, що коли порок вергав камінь, то вітер повернув каменя на них, [татар]. Вони все одно далі метали на них, [городян], і зламався силою божою порок їхній. І, не досягнувши нічого, вернулися вони в сторони свої, тобто в поле».

Отже, для авторів літопису людина може знаходитися в контакті з вищими силами – Богом, святими угодниками. Якщо вона поводиться благочестиво, молиться, то отримує від них благодіяння.

Як кара за гріхи християн, трактуються наїзди татар на руські землі. Коли ведеться мова про битву під Калкою, літописець говорить, що «за гріхи наші руські полки було переможено». Навала татарських полчищ порушувала традиційне життя давньоруського суспільства, породжувала розгубленість у людей. У таких умовах деякі книжники зверталися до есхатологічних творів. Це допомагало їм осмислювати трагічні події, долати страх.

Проте коли звертаємося до Галицько-Волинського літопису, то тут при описі татарської навали немає есхатологічних деталей, відомих за іншими літописами. Очевидно, на Волині, яка не зазнала спустошень ординців, татарська експансія не сприймалася так трагічно. Автори Галицько-Волинського літопису трактували цю подію не як кінець світу, а лише як страшну кару. Щоправда, Бог карає не лише русичів, а й татар. Так, у розповіді про похід татарських ватажків на Угорщину літописець зазначає, що хан Телебуга не міг пройти через Карпати, його довго водив «гнів божий». Хан змушений був покинути гори, «осоромлений богом».

Божа кара за гріхи може поширюватися не лише на спільноти людей, а й на окремих індивідів. Бездітний Володимир Василькович каже: «Бог бо не дав мені своїх родити за мої гріхи».

Загалом у другій частині Галицько-Волинського літопису більш відчутними є песимістичні мотиви. На відміну від частини першої, де часто звучить думка, що молитва – запорука успіху, тут більше йдеться про покарання людей за їхні гріхи.

Говорячи про злодіяння людей, літописці часто говорять про втручання диявола. Наприклад, розповідаючи про смерть литовського князя Войшелка, літописець робить такий висновок: «…а диявол, споконвіку не хотячи добра роду людському, вложив у серце Левові [злий намір], і вбив він Войшелка од зависті…» В іншому

місці читаємо ще таке: «А потім вложив диявол ненависть у серце обох Сомовитовичів, у Кондрата і в Болеслава, і стали вони ворогувати межи собою і воюватися».

Людина ж має уникати диявольських спокус і творити добро. Звідси акцентація уваги в літописі на благодіяннях Володимира Васильковича. І об'єктом цих благодіянь є не лише «ближні» (жінка, прийомна дочка, родичі, найближче оточення), а й «дальні» (піддані його держави і навіть вороги).

На сторінках літопису не раз говориться про високогуманне ставлення князя до своєї жінки. Турбується він навіть про прийомну дочку Ізяславу, яку взяв ще зовсім маленькою і любив її, як рідну.

Перед смертю Володимир Василькович роздав частину своїх багатств бідним людям. Літописець спеціально звертає на це увагу. І вважає, ніби князь навчився благодіянь, читаючи біблійні тексти. «Ти ж бо, – пише він, – чув був слово господнє до Навуходоносора-царя: «Порада моя нехай буде вгодна тобі, гріхи твої ти милостинями очисти і неправди твої – щедротами [для] нищих». Почувши його, ти, о достойниче, ділом завершив почуте: просячим – подаючи, нагих – одягаючи, спраглих і голодних – насищаючи, болящим – усяку підмогу посилаючи, боржників – викуповуючи, рабів – визволяючи. Твої бо щедроти і милості й нині в людях споминаються, а тим паче – перед богом і ангелами його. Через неї ж, вельми улюблену богом милостиню, ти й велике уповання маєш на нього, яко істинний раб Христів. Помагає мені [Іаков], словами кажучи: «Милість хвалиться на суді», «милостиня мужа, як печать, із ним». Та віриш самого господа глагол: «Блаженні милостивії, бо вони помилувані будуть». Ще в одному місці літописець говорить: «Радуйся, учителю наш і наставнице благочестя! Ти правдою був одягнений. А силою перепоясаний, і милостинею, яко гривнею, оздобою золотою, красуючись, ти істиною обвитий, розумом увінчаний! Ти був, о преславна голово, нагим одіянням, ти був голодним кормитель і спраглим утробам освіження, удовицям помічник, подорожнім пристанище, беззахисним захист, зобиджуваним заступник, убогим збагачення, чужинцям притулок. За ці добрі діла [та] інші ти нагороду дістаєш на небесах – блага, що їх бог уготував тим, які люблять отця і сина і святого духа».

Правда, наведені місця – це частина дещо вільної, переосмисленої цитати із «Слова про Закон і Благодать». Незважаючи на такий «плагіат», літописець, вважав, що наведені слова цілком підходять для характеристики діянь Володимира Васильковича. Для середньовічних текстів притаманне було свідоме чи несвідоме використання цитат, сталих зворотів, мовних штампів, що визначалося освітньою практикою заучування стандартного набору авторитетних текстів, передусім біблійних.

Щодо роздачі милостині, на яку звертається увага в наведеній цитаті, то вона в давньоруській літературі розглядалася як одна з найвищих чеснот. Реально ж ідея милостині мала не лише релігійно-етичний, а й соціальний аспект. В умовах воєнної та політичної нестабільності, коли населення Волинської держави зазнавало постійних розорень (від татар, литовців, поляків, ятвягів), роздача князем милостині покращувала становище простих людей, давала можливість їм виживати в непростих умовах. У кінцевому рахунку князівська милостиня сприяла соціальній стабільності в державі.

Гуманне ставлення Володимира Васильковича виявляється не лише до рідних, підданих, а навіть до ворогів. Коли у 1279 р. до нього прийшли ятвяги, у яких був голод, і почали просити, щоб князь продав їм хліба, він не відмовив. На фоні тогочасних жорстких відносин, які існували між русичами й ятвягами, цей вчинок видається незвичним і воістину гуманним.

Проте людяність, доброта Володимира Васильковича не є нерозбірливою. Стосовно до певних людей він готовий діяти жорстко. Це виявилося в ставленні до двоюрідного брата Лева. Князь вважав, що цей його родич піддається спокусам диявола і чинить зло. У такому сенсі потрактоване в Галицько-Волинському літо-

писі вбивство Левом Войшелка. Володимир Василькович також говорить про гордість Лева та його сина Юрія. А гордість, гординя в системі християнських цінностей сприймалися негативно. Тому Володимир Василькович передає своє князівство більш спокійному та конструктивному Мстиславу, вважаючи, що цей князь зуміє забезпечити нормальне функціонування його держави.

Лад, порядок у державі, соціальна стабільність були для Володимира Васильковича важливими суспільними цінностями. Князь-філософ вважав, що в соціальному житті мають діяти правила, закони. Він виступав за чітке виконання домовленостей. У деяких випадках намагався їх письмово оформлювати і навіть визначити гарантів договорів. Можливо, основи такої правової свідомості формувалися ще за часів його діда, Романа Мстиславовича. Останньому приписували створення проекту системи правил, які б регулювали політичні відносини між давньоруськими князями й питання успадкування київського престолу.

Характеризуючи філософські погляди Володимира Васильковича, можемо констатувати, що вони знаходилися в руслі християнського неоплатонізму. Бог, вважав князь, постійно творячи світ, посилає туди добро, дає людям знаки, як себе поводити. Світ сповнений цих божественних знаків. Символічним світом є також Святі книги, в яких «зашифрована» божественна воля. Справжній мудрець, філософ має навчитися читати й розуміти як знаки природи, так і символіку Святих книг. Його місія – пояснити божу волю «ясними словами» й втілювати її в життя. Це втілення, яке теж філософія, виражається в моральній поведінці, зокрема в діяльній любові до людей, різноманітній допомозі їм, в уникненні диявольських спокус, зла.

Така філософія після епохи Просвітництва вбачається чимось відсталим, не вартим уваги. Проте слід пам'ятати, що вона існувала задовго до Просвітництва. Та й чи в усьому просвітники-раціоналісти мали рацію? І чи не володіли їхні попередники істинами, які важко зрозуміти з позиції раціоналістичного підходу?

Рекомендована література:

1. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. – К., 1991.
2. Ангелов Д. Богомилство в България. – София, 1980.
3. «Бджола» – унікальна пам'ятка філософсько-світоглядної думки Русі-України // Хроніка-2000. – 1995. – №1.
4. Бондар С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. – К., 1990.
5. Бычваров М.Д., Горский В.С. Характер и основные направления взаимосвязи философских культур древней Руси и Болгарии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – К., 1983.
6. Горський В. Образ святості в давньоукраїнській культурі (на грунті аналізу «Києво-Печерського Патерика») // Українське барокко. Матеріали І конгресу Міжнародної асоціації україністів. – К., 1993.
7. Єфремов С. Історія українського письменства. – К., 1995.
8. Історія української філософії. – Т.І. – К., 1987.
9. Історія української філософії. – К., 2008.
10. Історія української філософії. Хрестоматія. – Львів, 2004.
11. Київ в історії філософії України. – К., 2000.
12. Кралюк П. Любомудри Володимирії. – Луцьк, 2010.
13. Кралюк П.М. Идея политического объединения Руси. «Слово о полку Игореве» и проект государственного устройства Романа Волынского // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. – К., 1990.
14. Літопис руський. – К., 1989.
15. Мельнікау А.А. Кірыл, епіскап Туровски. – Мінск, 1997.
16. Милев А. Старобългарските жития на Константина-Кирила Философа // Българистика и българисти. – София, 1981.

17. Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні. – Львів, 2003.
18. Dupkala R. Pierwsza «definicja» filozofii w jezyku Slowian // Filozofia w kulturach krajow slowianskich. – Rzeszow, 2007.

Питання для самоконтролю:

1. Яку роль відіграли просвітники Кирило й Мефодій у становленні православно-слов'янської філософської традиції?
2. Як у культурі Київської Русі трактувалося поняття «філософія»?
3. Які перекладні візантійські тексти сприяли становленню й розвитку філософської культури Київської Русі?
4. Які оригінальні тексти давньоруської культури ми вважаємо філософськими і чому?
5. Які філософські ідеї мають місце в оригінальних давньоруських текстах?
6. У чому особливості філософських поглядів Климента Смолятича?
7. Чому давньоруські книжники вважали князя Володимира Васильковича філософом?

ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА УКРАЇНИ ПЕРІОДУ «ТЕМНИХ ВІКІВ»

Політична й соціокультурна ситуація

З кінця ХІІІ ст. на теренах Київські Русі спостерігалися тенденції культурного занепаду. Однією з причин цього була монгольська навала, хоча цей чинник не варто перебільшувати. Адже удільні князівства-держави, що творили політичну систему Київської Русі, продовжували зберігатися. Щоправда, соціокультурна ситуація помітно змінилася. Тепер ці державні утворення зазнавали помітного впливу ординських правителів.

Це стосувалося об'єднаного князівства Волині й Галичини, створеного князем Романом Мстиславовичем в останні роки ХІІ ст. (Це об'єднання в літературі часто іменується Галицько-Волинським князівством, хоча така назва не більше, ніж конструкт кабінетних учених-істориків). Вказане державне утворення варто розглядати як продовжувача політичних і культурних традицій Київської Русі на українських землях. Хоча князь Данило Романович (часто в літературі іменований Галицьким) фактично визнав зверхність ординців над своєю державою, проте він та його нащадки намагалися проводити відносно самостійну політику. Данило навіть прийняв від папи римського королівську корону, чим засвідчив свою приналежність до західноєвропейського політичного й культурного простору. У західних джерелах Волинсько-Галицька держава іменувалася королівством Руським або королівством Галичини й Володимирії.

Проте це державне утворення в середині XIV ст., з огляду на внутрішні причини (боротьба боярської верхівки за владу, вбивство короля Юрія-Болеслава), так і зовнішні чинники (експансія поляків та угорців), припинило своє існування. Галицька частина держави спочатку знаходилася під верховенством польських та угорських правителів як окреме королівство. Лише в 1434 р. ця земля остаточно була інкорпорована до Корони Польської. Подібна доля спіткала й Поділля та Холмщину, які довгий час були ареною боротьби між Польським королівством та Великим князівством Литовським.

Волинські землі після розпаду Волинсько-Галицької держави опинилися у сфері впливу Великого князівства Литовського. Однак близько ста років зберігали повну або часткову політичну окремішність. Лише зі смертю князя Свидригайла Ольгердовича в 1452 р. ввійшли до складу Великого князівства Литовського. Белзька земля, що була буферною зоною між Короною Польською та Великим князівством Литовським як окреме князівство, опинилася під владою мазовецьких князів, а в 1462 р. була приєднана до Корони Польської. У південних землях колишньої Волинсько-Галицької держави, які деякий час перебували в сфері впливу Угорського королівства, в другій половині XIV ст. виникло Молдавське господарство (або Русо-Влахія).

У XIV ст. сформувалося й значно розширило свою територію Велике князівство Литовське. Воно виникло на слов'яно-балтському пограниччі. Тому від початків свого існування мало поліетнічний характер. З часом до складу цієї держави ввійшло чимало руських земель, у т.ч. й нинішні українські території (Волинь, Київщина й частина Поділля), а руський елемент став важливим складником князівства. Офіційною мовою цього державного утворення була руська книжна мова (у певному сенсі її можна вважати предтечею сучасних української та білоруської мов). У цій державі так чи інакше продовжували зберігатися давньоруські політичні традиції. З

часом ця держава почала іменуватися Великим князівством Литовським і Руським.

Землі, які входили до її складу, зберігали значну автономію, закріплену земськими привілеями. На цих землях існували великі адміністративно-політичні утворення (Київське, Подільське та Сіверське князівства), володарі яких в певні періоди лише номінально залежали від великих князів литовських. Вказані утворення мали можливості проводити самостійну політику. Стосувалося це й невеликих князівств, які мали навіть свої атрибути державності (герби, печатки і т.д.).

Ще одним державним утворенням на українських етнічних землях стало Молдавське господарство. Спочатку територія цієї держави обмежувалася землями в районі річок Молдавії, Бистриці та Сірета, де переважало руське (українське) населення. Лише воєвода Роман наприкінці XIV ст. поширив владу молдавських господарів на південь аж до берегів Чорного моря. У результаті цього територія держави суттєво розширилась і в ній помітної ваги набув волоський етнічний елемент. Хоча панівна в середньовічній Молдавії династія Мушатинів мала, ймовірно, волоське походження, однак держава в плані етнічному зберігала дуалістичний характер. Цим пояснюється широка участь руської за походженням знаті в управлінні державою, старослов'янська (з виразними елементами руської) мова офіційного діловодства й літописання, помітний вплив руської культури та правової системи на життя краю. Не даремно русичі-українці розглядали Молдавію як свою землю. Тому деякі козацькі ватажки (Іван Підкова, Дмитро Байда-Вишневецький) намагалися стати господарями молдавськими, на престол Молдавської держави хотів посадити свого сина Богдан Хмельницький. З Молдавією підтримували зв'язки релігійно-культурні осередки середньовічної України. Тому, коли ми хочемо реально уявити собі культурну ситуацію на українських землях в часи Середньовіччя, у т.ч. і в плані філософському, то не варто обмежуватися лише тими українськими територіями, які зараз входять до складу нашої держави. Треба враховувати те, що робилося на руських землях, які були в складі різних держав – Великого князівства Литовського й Руського, королівств Польського й Угорського, а також Молдавського господарства.

Ординська навала, напади інших іноземних правителів, політична роздробленість українських земель – все це творило несприятливу ситуацію для культурного розвитку. Деякі колишні політичні й культурні центри втратили своє значення.

Правда, з'явилися нові культурні осередки. Такими, наприклад, стали окремі західні міста – Володимир на Волині, Галич, Холм, Львів. Тут пишуться літописи, переписуються літургійні книги, твори релігійно-філософського спрямування. Однак у XIV-XV ст. не виникло фундаментальних літописних зводів типу «Повісті минулих літ», Київського чи Галицько-Волинського літопису. Тому ці часи саме через відсутність таких хронографічних пам'яток «губляться у темноті». Щодо літератури, твореної в «темні віки», то вона загалом поступалася тій літературі, яка з'явилося в період Київської Русі. А українські землі втратили культурне лідерство в православно-слов'янському світі.

Помітними політичними й релігійно-культурними осередками стали міста Північно-Східної Русі – Володимир на Клязьмі, Твер, пізніше Москва, куди в 1325 р. був перенесений двір київського митрополита. Після монгольської навали київські митрополити практично не жили у Києві. А це свідчило, що місто втратило своє значення як релігійно-культурного центру.

Перекладна література

Незважаючи на вказані проблеми, культурне життя не припинялося. Перекладаються й переписуються нові збірники, що складалися зі статей риторично-учительського та екзегетичного характеру. Це – «Ізмарагд», «Златая цепь», «Златая матиця», «Златоуст».

«Ізмарагд» об’єднував низку слів та повчань, що мали переважно релігійно-етичний характер. При укладенні багатьох з них використовувалися твори отців церкви – Василія Великого, Єфрема Сирина, Євсевія Олександрійського, Іоанна Златоуста, а також тексти києворуського походження – твори Феодосія Печерського, Кирила Туровського, чимало було запозичень з Ізборника Святослава 1076 р.

Починався «Ізмарагд» «Стословцем Геннадія, патріарха Цареграда», де викладалися основні догмати християнського віровчення. Далі йшли слова про «книжне читання». У них не лише наявна похвала книгам, а й міркування про читання святих книг як шлях до спасіння. Деякі тексти збірника присвячено оспівуванню християнської доброчинності та засудженню гріхів – прославляються богобоязнь, смиренність, тверезість, щедрість, правдивість, працьовитість, засуджуються плотолюбство, гнів, злодійство, пияцтво, лінь, заздрість тощо. Йшлося й про родинні стосунки («Про жінок добрих і злих»), виховання дітей («Про покарання чад»), про ставлення до слуг («Як належить утримувати челядь»). Були статті, в яких пояснювалися літургійні питання, тлумачилися сни, дні тижня тощо.

Збірник «Златая цепь» мав енциклопедичний характер, що складався з різноманітних перекладів, окремих оригінальних повчань, уривків із патериків, хронографів, постанов вселенських соборів, богословських статей, відомостей з природознавства. Були тут і твори дидактичного характеру.

У XV ст. на східнослов’янських землях склався збірник «Злата матиця», куди входили повчання, житія та легенди. У передмові до книги читач порівнювався зі здобувачем перлів, що спускається на глибину морську.

Приблизно в той самий час в Україні був укладений «Маргарит» – збірник творів Іоанна Златоуста. До нього ввійшли тексти екзегетичні, догматично-полемічні, а також моралістичного й аскетичного спрямування. Цей збірник користувався чималою популярністю. Не випадково його надрукували в Острозі в 1595 р.

Ще одним збірником, де використовувалися твори зазначеного візантійського автора, став «Златоуст». До його складу ввійшли також твори слов’янських авторів – Кирила Турівського, Климента Охридського й ін. Статті «Златоуста» розташовувалися в хронологічному порядку річного літургійного кола. Це давало можливість використовувати збірник під час церковних відправ і сприяло його поширенню. Перше друковане видання «Златоуста» вийшло в Почаївській уніатській друкарні в 1795 р.

Окрім названих збірників, до репертуару православно-слов’янської книжності входили й інші книги, які не дійшли до нашого часу. Збереглися лише назви деяких з них – «Жемчуг», «Глубина», «Бісер» тощо. На думку дослідників, продукування подібної літератури свідчило про стагнацію українського письменства «темних віків», оскільки нічого принципово нового не створювалося. Частково погоджуючись з такими міркуваннями, нагадаємо, що для тих часів не «нове», а «старе» розглядалося як цінність. Постійне репродукування «старого» стало важливим чинником функціонування культури. Тому переклади творів візантійських авторів, укладання та переписування зазначених збірників відігравали важливу роль у збереженні та розвитку культури елітарної, у т.ч. й філософської.

Повчальна література. Творчість Серапіона, митрополита Кирила й Петра Ратенського

У період «темних віків» на українських землях, незважаючи на складні воєнні, політичні й економічні обставини, все-таки творилася оригінальна писемність. Порівняно з попередніми часами вона є більш скромною. Також у ній бачимо зміщення акцентів. Велика увага починає приділятися есхатологічним мотивам, гріховності людей та божій карі за ці гріхи. Вказані мотиви були присутні й у ві-

зантійській, і в давньоруській літературі. Однак монгольська навала актуалізувала їх, що й відобразилося у творах письменників початкового періоду «темних віків».

Одним із перших представників цього письменства варто вважати Серапіона (? – 1275). Його часто в літературі іменують Серапіоном Володимирським, оскільки наприкінці життя він став єпископом у м. Володимирі-на-Клязьмі. Правда, на єпископській кафедрі цього міста Серапіон перебував лише близько року. Основна частина його життя пов'язана з українськими землями, Києво-Печерським монастирем, де він був архімандритом. Серапіон пережив монгольську навалу, руйнування завойовниками Києва, що не могло не відбитися на його творах.

Літописець характеризував цього автора як «дуже вченого в божественному писанні». Після себе Серапіон залишив п'ять «слів». Головними мотивами цих творів є страх перед гнівом божим, каяття за гріхи, намагання повернути божу ласку шляхом дотриманням християнської моралі тощо. Хронологічно вказані твори збігаються із часом написання Галицько-Волинського літопису. Однак для останнього притаманний «світський», «рицарський» стиль, загалом оптимістичний погляд на світ. Інше маємо в Серапіона.

Він змальовує світ, сповнений гріхом: «…Заздрість збільшилася, злоба примножилася, величання піднесло розум наш, ненависть на друзів вселилася в серця наші, ненаситність маєтків заволоділа нами…», «…ще маємо відступитися скверних і немилостивих суддів, кривавого насильства та будь-якого грабунку, вбивства, розбою і нечистого прелюбодіяння… сквернослів'я, обману, наклепу…» Усе це Серапіон характеризує як «сатанинські справи». Постійно закликає паству до каяття, оповідає про свої багаторазові нагадування покинути злі звички. Однак відчуває марність такої праці. Люди не змінюються і далі продовжують жити в гріхах. Посилаючись на Євангеліє, Серапіон віщує кінець світу, ознаками якого є землетрус, затемнення сонця і місяця. Помітне місце у творчості цього автора займає засудження різноманітних пережитків язичництва, які, очевидно, лишалися дуже сильними. Він трактує їх як гріхи, за які обов'язково має настати сувора кара.

Зазначені теми, мотиви, притаманні творчості Серапіона, знаходимо в творах його наступників – ієрархів Київської митрополії. У 1270 р. на прохання київського митрополита Кирила болгарський деспот Яків-Святослав надіслав слов'янський переклад «Номоканону», який взяли за основу місцевої редакції Кормчої книги і який вплинув на рішення Володимирського архієрейського собору 1274 р. Підсумком зазначеного церковного зібрання стало «Правило Кирила, митрополита руського». Про цього ієрарха відомо, що він був ставлеником Данила Галицького. У вступі до «Правила» спочатку висловлюються міркування про божий промисел. Говориться, що зараз для вірних відкриті церковні правила і їх треба дотримуватися. Нехтування цих правил стало причиною божої кари у вигляді ворожої навали. У тексті з'являється опис наслідків цього: «Чи не розсіяв Бог нас по лицю землі? Чи не завоювали наші гради? Чи не впали наші сильні князі, пронизані мечем? Чи не попали у полон чада наші? Чи не запустіли святі божі церкви? Чи не мучимося ми усяк день від безбожних і нечистих поган?»

У «Слові та повчанні до попів», яке приписується Кирилу, звертається увага на особливу місію священиків. Вони стоять «біля престолу господнього», є посередниками між Богом та людьми, мають піклуватися про паству, наставляти її на путь істинний. Автор закликає берегтися гріхів – пияцтва, ненажерливості, сварок, пихи, багатослів'я, люті, брехні, скнарості, немилосердя, ненависті, заздрості та інших сатанинських справ.

Продовжувачем цієї тенденції в давньоруській книжності був Петро Ратенський, митрополит київський, якого незадовго після смерті проголосили святим. Він народився на Волині – про це говорить його «Житіє». Точна дата народження не відома. Але можна припустити, що це були 70-ті рр. XIII ст. – якраз той час, коли у краї правив князь-філософ Володимир Василькович. Петро Ратенський мав можливість

здобути непогану освіту. Судячи з усього, він походив із заможної та культурної родини. У віці семи років майбутній митрополит починає «вчитися книгам», а в дванадцять іде в монастир, де навчається іконопису. З часом стає відомим іконописцем. З його іменем дослідники пов'язують розвиток іконопису на Волині. Петро Ратенський навіть вважається основоположником московської школи іконопису; дослідники дотримуються думки, ніби він сприяв проникненню західноукраїнських впливів у російське образотворче мистецтво. Деякий час Петро був настоятелем Спасо-Преображенського монастиря на річці Раті, а після смерті київського митрополита Максима (близько 1305 р.) галицько-волинський князь Юрій Львович посилає Петра до Константинополя як кандидата на галицького митрополита. Цей князь сподівався заснувати самостійну Галицьку митрополію.

Проте константинопольський патріарх Афанасій у 1308 р. висвятив Петра Ратенського на митрополита київського і всієї Русі. Цього року нововисвячений владика відвідав Київ, Галичину. Наступного переїхав до Володимира-на-Клязьмі, але там до нього вороже поставився місцевий князь Михайло Ярославович. І все ж митрополитові вдалося утвердити свою владу в цьому місті. Не останню роль тут відіграла підтримка Петра з боку хана Золотої Орди Узбека. Підтримував його й московський князь Юрій Данилович. Тому митрополит часто бував у Москві. Тут він помер у 1326 р. З того часу осідок київського митрополита фактично був перенесений до цього міста.

Петро Ратенський не лише належав до талановитих церковних адміністраторів. Після себе він лишив певний культурний спадок – не тільки іконописні роботи, а й літературні твори. До нас дійшло шість його послань. Хоча їх могло бути й більше. У «Поученні смиренного Петра, митрополита київського й усієї Русі, ігуменам, попам та дияконам» автор закликав представників духовенства бути прикладом для своєї пастви, піклуватися про неї, пройнятися смиренністю і не чинити непристойних справ. Усі думки підтверджувалися біблійними цитатами. Також закликав пастирів шанувати й читати святі книги.

Митрополит часто у своїх посланнях звертався до етичної проблематики, засуджував гріховну поведінку. Уявляв світ таким, що сповнений «неізреченної» краси. Але цю красу хочуть зіпсувати «сатанинські діла». До них зараховував ідолослужіння, обман, гнів, заздрість, злість, ненависть, розбої, татьбу, об'їдання, пияцтво, образи, бісівські пісні й танці, хуління, срамослів'я, волхвування (чарівництво), вбивство дітей, гордість, обман, порушення клятви.

Послання Петра Ратенського мали на меті зорієнтувати паству на відповідний тип поведінки. Митрополит закликав вести поміркований спосіб життя, уникати гріхів, часто звертав увагу на пережитки язичництва, засуджував тих, хто дотримується ідолослужіння. Петро Ратенський ввів правило, яке забороняло священикам-вдівцям повторно одружувалися; тепер ці кліарики після смерті дружин мали йти в монастир. Це ніби повинно було стримувати їх від гріховних учинків. У «Поученні» до великого князя Дмитрія Петро нагадував про кару божу для тих, хто чинив гріхи й не каявся. Також там говорилося про необхідність шанування традиції.

За свідченням «Житія» Петра, митрополит, знаючи про наближення смерті, роздав своє майно жебракам, священикам, ченцям і черницям, «всім церковникам та домочадцям». Тобто завершив шлях благочестивим християнином – так само, як князь Володимир Василькович.

Отже, повчальна література «темних віків», подібно до давньоруської літератури попереднього періоду, звертала увагу на етичну проблематику, яка осмислювалася в християнському контексті. Давньоруські книжники були переконані в тому, що діяння людини (добрі і злі) оцінюються Богом, який, своєю чергою, за гріхи карає людей. Література «темних віків» робила акцент на гріховності світу. У цьому ключі осмислювала трагічні події, пов'язані з монгольською навалою, котра розглядалися як кара за гріхи. Тому моральне очищення, етичне самовдосконален-

ня вважалися необхідною передумовою для уникнення страждань і забезпечення нормального життя.

Ісихазм та його поширення на українських землях

На період «темних віків» припало оформлення ісихазму – містичного релігійно-філософського вчення, яке протягом тривалого часу впливало на українських мислителів. Цей термін походить від грецького слова «йсихіа» – спокій, безмовність. Як спосіб молитовної практики ісихазм виник наприкінці III – на початку IV ст. у Єгипті разом із появою християнського чернецтва. Протягом тривалого часу практика ісихазму розроблялася єгипетськими аскетами Макарієм Єгипетським, Євгарієм Понтійським, Іоанном Ліствічником, Ісихієм Синайським. Ця практика передбачала відвернення думки від усього «зовнішнього і скороминучого», зосередження на «внутрішній людині», її серці, що дозволяє побачити божественне світло.

Відродження ісихазму та оформлення його не лише як практики, а й певної ідеології відбулося в XIV ст. й пов'язане з іменами Григорія Синаїта і Григорія Палами. Перший відомий більше як практик, що почав на Афоні відроджувати традиції ісихії. Він допускав не лише можливість безпосереднього спілкування з Богом, але також єднання з ним; розвинув учення про «умну молитву», постійне повторення якої ніби відкривало шлях для злиття душі з Богом. Ця молитва іменується Ісусовою і складається буквально з кількох слів «Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй нас».

Особливої ваги в ісихазмі набуває т.зв. «бдініє» – молитви, сполучені з численними поклонами, тривалим утриманням від сну та їжі. Велика увага надається нічній молитві, коли відбувається «звільнення» від зануреного в темряву навколишнього світу. Мовчазне довкілля, котре лежало уві сні, ніби давало взірець подолання не лише галасливої суєтності, а й видавалося самодостатнім для божественного пізнання. Звідси поширена в середовищі прихильників ісихазму практика мовчання. Водночас вважалося, що мовчазне самозосередження здатне привести до споглядання божественного Фаворського світла. Для досягнення такого вищого стану необхідна була концентрація уваги, фізична нерухомість, контроль дихання й т.д. При бажанні тут можна побачити певні паралелі між ісихазмом та східними, зокрема перськими, індійськими, містичними вченнями.

Теоретичне обгрунтування ісихазму здійснив Григорій Палама (1338-1341). Він вів дискусії з Варлаамом Калабрійським, який, ознайомившись із практикою ісихастів-«безмовників» на Афоні, побачив у ній єресь. Варлаам, будучи прихильником схоластичного раціоналізму, на перше місце ставив логічні докази та силогізми, правильне користування якими, на його думку, наближало людину до божественної істини. Палама написав 9 слів на захист ісихазму. Він продовжував традиції християнського неоплатонізму, спираючись на отців церкви (Василія Великого, Григорія Ниського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та ін.).

Як і ці автори, Палама вважав неможливим пізнати Бога з допомогою людського розуму. Правда, це не означало неможливості спілкування з ним. Божественна енергія, вважав мислитель, розлита в усьому світі, вона присутня і в людях. Якщо ж люди її не мають, то це наслідок нечистоти, нездатності до сприйняття. Поєднання з Богом відбувається завдяки «стяжанню богоподібних чеснот» і «богоспілкувальній молитві».

Велику увагу ісихазм приділяв людині. Палама ставив її в центр всесвіту. Вона є завершенням, підсумком усього створеного Богом. Людина може стати вище від ангелів. Останні є лише відображенням божественного світла, а людина, духовно очистившись і вдосконалившись, може злитися з Богом. Палама, посилаючись на Євангеліє від Луки (17, 21), підкреслював, що «царство боже всередині нас». Звідси вчення про «внутрішню людину», яка має божественне походження й глибоко схо-

вана в душі. Питання в тому, щоб з допомогою благочестивого життя, молитви віднайти в собі цю «внутрішню людину» й тим самим наблизитися до Бога. Людина, підкреслював Палама, створена вільною, вона може вибирати між добром і злом. У цьому виборі Бог не допоможе. Людина це повинна зробити сама.

Палама, частково відходячи від неоплатоністичної традиції, не виступав проти створеного світу й матеріального начала в людині. Тіло для нього «храм Божий». Не воно, а душа винна у поганих учинках, причиною яких є «гріховні стремління». Тіло не є грішним і має право на насолоду. Саме завдяки тілу душа пізнає матеріальний світ. Потрібність такого пізнання Палама не заперечував. Це пізнання, вважав він, є троїстим, складається зі «словесних», розумових та чуттєвих задатків.

Людина, пізнаючи світ, здатна його змінювати. У своїй творчій діяльності вона уподібнюється Богу. Творіннями людськими є різні науки, мистецтва. Таким чином, людина в усій своїй повноті постає істотою божественною.

На думку деяких дослідників, у релігійно-філософській теорії ісихазму не було нічого принципово нового. Ця теорія ніби лише систематизувала стару православну традицію, представлену Василієм Великим, Григорієм Ниським, Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, у пізніші часи – Симеоном Новим Богословом. На перший погляд це так. Однак, насправді, ісихазм був пристосуванням містичних неоплатоністичнохристиянських традицій до умов часів Ренесансу, коли особистість автономізувалася, а роль окремих діячів у суспільному житті помітно зростала. Звідси в ісихазмі інтерес до людини, намагання подати її як божественну істоту. Не випадково православний богослов Кипріян (Керн) спеціально вказував, що до такого звеличення людини, як це робив Григорій Палама у своїй антропології, не доходила жодна богословська православна система. Тому зрозумілим вбачається мирне співіснування ісихастів та ренесансних гуманістів. І ті, і другі були дітьми свого часу. Правда, якщо ренесансні вчення загалом мали оптимістичний характер, то в ісихазмі знайшли відображення песимістичні мотиви, пов’язані з реаліями занепаду Візантії.

Ісихазм суттєво вплинув на візантійське чернецтво, а головним осередком цього руху став Афон – Свята Гора. В умовах краху Візантійської імперії ця «чернеча республіка» стала ніби законсервованим уламком колись могутньої православної держави. У XIV-XVI ст. афонські монастирі переживали період найвищої слави і служили взірцями для православно-слов’янського світу.

Із Візантії ісихазм дуже швидко поширився в Болгарії. Після того, як давньоруські землі з кінця XIII ст. перестали відігравати головну роль у розвитку православнослов’янської культурної та філософської традиції, у XIV ст. цю роль перебрала Болгарія, яка звільнилася від візантійської залежності і де спостерігалося нове культурне піднесення.

Важливу роль у цьому випадку відіграла книжна реформа патріарха Євтимія Тирновського. Вона стосувалася основних засад перекладу грецьких текстів, реформи старослов’янської мови, її правопису й графіки. Великого значення цей болгарський книжник надавав кожному формальному явищу в письмі та мові. Він дотримувався думки, ніби будь-яка неточність у тексті може породити єресь. Звідси прагнення до уніфікації мови й письма.

Ці реформи так чи інакше були позначені ісихастськими впливами. «Безмовність», на якій акцентували увагу адепти цього вчення, пов’язана з усвідомленням таємничої сили слова й необхідності точного вираження в слові суті явища. Наприклад, ісихасти в імені божому бачили самого Бога. Як наслідок, православні письменники XIV-XVст. звертали увагу на мистецтво слова, особливу увагу приділяли перекладам, переписуванню, «шліфуванню» біблійних текстів.

Болгарські книжники почали звертати увагу на точність біблійних перекладів. Адже від цього, на їхню думку, залежало те, чи пізнаємо ми істину. У Болгарії з’явилися нові переклади – і не лише біблійних книг, а й творів філософського характеру, зокрема текстів Іоанна Дамаскіна.

З ісихазмом пов’язана поява й поширення т.зв. «плетіння словес». Письменники, що застосовували цей стиль, намагалися відшукати в матеріальному нематеріальне, божественні вияви в різних сферах життя. Для творів, написаних у стилі «плетіння словес», характерні окличні речення, риторичні запитання, неологізми, нагромадження синонімів, порівнянь тощо. Вказані художньо-стильові засоби надавали мовленню підвищеної емоційності й сприяли абстрактності викладу, що трактується дослідниками як «абстрактний психологізм».

Незважаючи на містицизм і здавалось би відстороненість від суспільного життя, ісихазм в умовах турецького завоювання Візантії та Болгарії виявився достатньо дієвим у плані політичному. Адепти цього вчення, завдячуючи своєму консерватизму, стояли на твердих патріотичних засадах. У Болгарії, а також у деяких інших слов’янських землях вони стали хранителями православних традицій, що сприяло етнічному самозбереженню цих народів.

Україна виявилася благодатним ґрунтом для поширення й культивування ісихазму. Цьому сприяла політична дезорганізація українських земель, які опинилися під владою чужоземних правителів.

В Україні ісихазм набуває поширення незадовго після того, як він з’являється у Візантії та Болгарії. Цьому сприяв київський митрополит Феогност (? – 1358), грек за походженням, який хоча й жив у Москві, але бував на українських землях, зокрема на Волині. Розповсюдження ісихастських ідей в Україні виявилося не стільки в появі тут творів Григорія Синаїта чи Палами, скільки в перекладі й переписуванні богословської літератури, на яку орієнтувалися ісихасти. Так, помітно зростає інтерес до творів християнських неоплатоніків. У XIV-XVI ст. рукописні збірники включали твори Іоанна Синайського, Ісаака Сирина, Діодоха Фотійського, Симеона Нового Богослова, Ісихія Синайського, Максима Сповідника, Василія Великого, Григорія Синайського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших.

З ісихастським рухом пов’язана поява в Україні «Діоптри» («Душеспоглядального дзеркала») візантійського автора XI ст. Филипа Монотропа (Пустельника), в якому широко використовувалися як біблійні тексти, твори отців церкви, так і твори античних філософів. Перші відомі списки «Діотри» в Україні датуються другою половиною XIV ст., незадовго після того, як її переклали болгарські ченці-ісихасти. «Діоптра» складається з невеликого за обсягом «Плачу» та розширеного «Діалогу» – розмови душі-володарки та плоті-служниці. Твір написаний як підручник самопізнання. У творі плоть відповідає на питання душі про природу людини. Згідно з представленими тут поглядами, людина має двоїсту природу: матеріальну й нематеріальну, видиму й невидиму. Душа, невидима частина тіла, виявляє себе лише в діяльності, а можливість діяти має її тіло. Тіло ж – знаряддя душі, його слуга. За гріхи, здійснені тілом, відповідальність несе душа. (До речі, подібні погляди на відносини душі й тіла відображені в українському фольклорі). Ні один твір, що входив до складу давньоруської лектури, не давав такого знання про людину, як «Діоптра».

Поширенню ісихазму на українських землях сприяли контакти українського духовенства з духовенством болгарським та афонським чернецтвом. З Афоном був пов’язаний Києво-Печерський монастир. Про ісихастські практики в цьому монастирі свідчить послання печерського архімандрита Досифея до священика Пахомія. Автор говорить, що тут поширене «правило афонське», а ченці використовують шановану ісихастами молитву Ісусову, дотримуються мовчання й втікають від мирської суєти.

У XV-XVI ст. помітним стає вплив на українські землі болгарської книжності, яка постала під впливом ісихазму. Дослідники ведуть мову про т.зв. другий південнослов’янський вплив. У Болгарії того часу з’являється посилена увага до патериків, робляться їхні переклади, складаються нові списки. Під впливом ісихазму виникають Арсенівська й Касіянівська (1462 р.) редакції Києво-Печерського патерика. Так, у Касіянівській редакції використовувався переказ, що Антоній Печерський

прийшов зі Святої гори (Афону) й, таким чином, києво-печерське чернецтво розглядалося як продовжувач афонських традицій.

Поширенню ісихазму на землях Київської митрополії сприяв митрополит Кипріян (бл.1330-1406). Він навчався в Болгарії, Константинополі й на Афоні. Ставши митрополитом київським, привіз із собою чимало сербських та болгарських книг, рекомендованих ісихастами для читання.

Ще більше значення в цьому плані мала діяльність київського митрополита Григорія Цамблака (1364-1426), учня болгарського патріарха Євтимія. Йому належить низка творів ісихастського спрямування. У «Похвальному слові Євтимію Тирновському» Григорій говорить про тяглість ісихастського вчення від Григорія Синаїта через Феодосія Тирновського до Євтимія. Розповідаючи про останнього, Цамблак підкреслював, що Євтимій ще в молоді роки, молячись, не відчував свого тіла; також хоча й був чудовим оратором, цінував мовчання. Описуються в «Похвальному слові…» й різні ступені богопізнання. В «Оповіді про перенесення мощів св. Параскеви Тирновської з Відіна до Сербії» Цамблак описує дотримання ісихастських практик серед сербського чернецтва. А в «Житії Стефана Дечанського» натрапляємо на розповіді про ісихастські диспути в середині XIV ст.

Ісихазм став невід’ємним елементом церковної культури в Україні XV – XVI ст., справив помітний вплив на українських діячів консервативного спрямування – острозьких книжників-традиціоналістів, Івана Вишенського Іова Княгиницького та інших. Відгоміни ісихазму (правда, уже трансформовані) мали місце в Україні й у пізніші часи. Їх можна побачити в Захарії Копистенського, Ісайї Копинського, Іоникія Галятовського, Паїсія Величковського, навіть у Сковороди та Юркевича. Зрозуміти без ісихазму українську соціально-філософську думку пізнього Середньовіччя і навіть ранньомодерного часу неможливо. Адже це вчення суттєво вплинуло на православну богословську думку і на православну духовність.

Відповідно, виникає питання, яку роль відіграв ісихазм у нашій культурі, в т.ч. й філософії. Певно, не варто однозначно оцінювати це явище. З одного боку, ісихазм став транслятором надбань візантійської культури пізнього періоду, а також культури болгарської XIV ст. У цьому можна вбачати позитив, як і в тому, що своїм православним консерватизмом ісихазм сприяв етнічній консолідації українського населення в умовах політичної дезорганізації наших земель у XIV – XVI ст. та чужоземної експансії. Проте це лише один бік медалі. Є інший. Не слід забувати, що ісихазм став продуктом занепадаючої візантійської культури. Він пропонував самозаглиблення, концентрацію на власному Я, «втечу від світу». Таке світосприйняття хоча й відповідало настроям українців періоду «темних віків», насправді виявилося деструктивним у плані соціального й політичного розвитку. Ісихазм прищепив представникам нашої культурної еліти «бацилу» войовничої пасивності, консерватизму, закритості. Це стало далеко не останньою причиною того, що наша культурна еліта виявилася недостатньо підготовленою відповідати на виклики Заходу в XVI – XVIII ст.

Нові проторенесансні тенденції. «Похвала князю Вітовту» й «Волинський короткий літопис»

До цікавих пам’яток суспільно-політичної думки України початку XV ст. належить «Похвала князю Вітовту». Твір дійшов до нас у кількох редакціях – Супрасльському та Уваровському списках. Очевидно, він був написаний незадовго перед з’їздом європейських монархів у Луцьку, які зібралися на запрошення князя Вітовта в 1429 р. Князь, організовуючи вказаний з’їзд, сподівався, що йому вдасться отримати королівську корону. «Похвала князю Вітовту» є ніби обґрунтуванням необхідності надання цьому правителю королівського достоїнства.

Хоча Вітовт належав до представників литовської князівської династії, у творі він постає не тільки і не стільки як литовський правитель, а як правитель руський. Показово, що «його градом», столицею, у творі називається Лучеськ Великий (Луцьк). І часто говориться про українські реалії.

Автор спеціально звертає увагу, що Вітовта шанують і з ним спілкуються на рівних найсильніші європейські правителі – німецький та візантійський імператори, польський та датський королі, московський князь та інші. Вітовту служать різні можновладці – господар Молдавії та Бесарабії, деспот Болгарії, тверський, рязанський та одоєвський князі, Новгородська й Псковська республіки, деякі німецькі правителі. Говориться, що йому служило Чеське королівство. Служили навіть татарські хани в Орді. Незважаючи на певну гіперболізацію, ці факти так чи інакше відповідали реаліям – зазначені можновладці були союзниками Вітовта. Чеські посли в 1424 р. запрошували його на чеський престол. Тоді ж він послав у Чехію своє військо на чолі з князем Сигізмундом Корибутовичем. Також Вітовт втручався в справи Золотої Орди.

Образ правителя, зображений у «Похвалі князю Вітовту», не зовсім відповідає ідеалу князя, який фігурує в давньоруській літературі. Цей образ є вже образом ренесансного типу.

Вітовт не постає як смиренний христолюбивий князь. У «Похвалі…» нічого не говориться про його релігійні чесноти. У певному сенсі, цей образ знаходиться в опозиції до християнського ідеалу. Автор «Похвали…» спеціально звертає увагу на успіхи князя у світському житті, на підпорядкування йому різних можновладців. Як позитив трактується те, що він розправляється з тими, хто не хоче йому служити.

Показовим є початок «Похвали…»: «Таїну цареву таїти добро є – а справи великого господаря повідати добро є». Як бачимо, тут маємо типово світське розуміння добра. Добрим є те, коли слуга не виказує таємницю свого пана. Приблизно в той період на українських землях набуває поширення твір «Таємниця таємниць» (про нього буде йти мова далі), в якому давалися таємні поради правителю. Автор «Похвали…» вважає, що коли розповідають про справи достойного правителя, тим самим прославляють його. Свідоме прославлення правителів, героїв, намагання увічнити про них пам'ять – це вже ренесансна риса, пов'язана зі зміною уявлення про людське безсмертя.

Ще однією пам'яткою, яка виникла у «темні віки» і яка є близькою за своїм духом до «Похвали князю Вітовту», є «Волинський короткий літопис». Це не є автентична назва твору. «Волинським» цей літописний звід іменують для зручності дослідники, оскільки в ньому багато говориться про волинські землі.

Твір, імовірно, писався протягом тривалого часу, а завершений був у середині XVI ст. у Супрасльському монастирі. Остання згадка в ньому припадає на 1544 р. й стосується подій, що відбулися в цій чернечій обителі. Вказаний монастир знаходиться зараз на території Польської Республіки, неподалік Білостока – центру воєводства. Ця територія належить до білоруського Підляшшя, яким свого часу володів магнатський клан Ходкевичів. Цей рід походив із київських бояр. Ходкевичі підтримували тісні зв'язки як з Київщиною, так і з іншими українськими землями. Фундуючи Супрасльський монастир, вони пов'язали його з Києво-Печерською лаврою. Тому не дивно, що «Волинський літопис», завершений у Супраслі, базувався переважно на українському матеріалі.

Починається цей літопис із «закликання варягів». Проте події давньоруської історії подані в надто скороченому вигляді. Більша увага приділена «темним вікам». Особливий акцент робиться на татарських наїздах і на боротьбі з ними русичів. Завершальна частина літопису суттєво різниться від попередніх хронологічних записів. У ній розповідається про битву між московськими й об'єднаними русько-литовсько-польськими військами, яка відбулася під Оршею в 1514 р. Продовжуючи традиції давньоруських слів-панегіриків, у яких прославлялися князі, ця частина лі-

топису містить елементи культури епохи Відродження. Тому можна говорити про те, що «Волинський літопис» ніби є межовим твором, який поєднав (хай навіть у дещо механічний спосіб) культуру давньоруську й культуру Відродження.

У хронографічній частині літопису велика увага приділена різного роду знаменням і чудам. Знамення часто передвіщають лиха. Наприклад, під роком 1065-м автор нотує таке: «Було знамення на небі. І на західній стороні зоря превелика, проміння криваве, що сходила звечора по сонячнім заході і пробула повздовж 7 днів. І це проявилося не на добро: по всьому-бо були усобища численні, нашестя поганих на Руську землю, ця-бо зоря проявляла кровопролиття». Багато різних див фіксуються під роком 1092-м: «Була кара на полочанах, чудо предивне в Полоцьку: воїни в уяві, тупіт кінський чути, і копита видно було, стогнало в ніч по порожніх вулицях, ніби багато хто, і знову людські біси блукали і вдень являлися, і уражалися люди полоцькі, і з того вмирали», «Знамення з'явилося велике на небесах: небо стало ніби криваве, і було так одну ніч, і потекло небо все, було чорне, по землі-бо сніг і по храмах. Гадали всі люди, котрі це бачили, що це вже кончина, і зріли ніби кров, розлиту по снігу».

Подібні моменти, як зазначалося, були притаманні давньоруським літописам; при цьому, описуючи такі явища, літописці виходили не лише з народних уявлень, але також із неоплатоністичних поглядів, згідно з якими видимий світ наповнений різноманітними знаками. Відповідно до цих уявлень, різного роду нещастя – це кара за гріхи. Так, оповідаючи про взяття ханом Тохтамишем Москви, літописець зазначав: «Це було за гріхи наші».

І все ж у літописі поступово утверджується більш раціональніший і прагматичніший погляд на татарські наїзди, які були в той час чи не найбільшою бідою для українських земель. Розповідаючи про них, літописець хоча й веде мову про «кару за гріхи наші», однак все більше концентрує увагу на інших фактах – на питаннях відсічі татарським завойовникам. Ось як оповідає літопис про один з таких наїздів у 1491 р.: «Приходили татари заволзькі на Волинську землю десять тисяч, багато зла сотворили у Волинській землі та лядській. У Володимирі церкви Божі попалили, і велику церкву Пречистої, муровану, і місто, а людей по містах та по селах і по дорогах без числа посікли і в полон побрали. І зібралися волинці з ляхами, з Божою поміччю та Пречистої Богоматері прогнали їх недалеко від Жеславля, і побили поганих, і полон одполонили, мало чого втекло їх, і ті од зими померли, не дійшовши своїх улусів». У літописі відбувається зміщення акцентів – поразки, які є «карою за гріхи», поступово замінюються описом перемог, котрі, щоправда, розглядаються як результат божественного втручання.

Така «переможна» тенденція логічно переходить у розлогий опис битви під Оршею. На початку опису йдеться про причини московсько-литовської війни: великий московський князь Василій Іванович, віроломно порушивши мир, напав на землі великого князя литовського й руського Жигимонта (Сигізмунда). Автор робить такий висновок: «Але немає гіршого людині, як посягання на чуже добро…»

Далі розповідається про перипетії воєнних дій. Король Жигимонт вислав назустріч московському війську армію на чолі з гетьманом, князем Костянтином Івановичем Острозьким, котрий характеризується як «добрий і хоробрий воїн». Літописець не вдається в деталі. Літературна «техніка» жанру похвали вимагала дещо іншого – вивищення заслуг героя-переможця. Правда, основні моменти битви все-таки описуються.

Так, військо під проводом князя Острозького здійснило сміливий рейд, перейшовши на очах московського війська Дніпро. Костянтин Іванович дуже ризикував. Адже московське військо могло легко розбити частину його загонів, які встигли форсувати цю серйозну перепону. Проте князь, знаючи психологію московітів, вирішив ризикнути, адже ті, на його думку, хотіли розбити всю його армію. І він не помилився.

Звісно, про ці речі в літописі не йдеться. Звертається увага на те, що Костянтин Іванович перед форсуванням Дніпра йде до церкви, молиться «живоначальній Трійці», «чудотворцю Миколі». Однак описуючи далі перехід Дніпра, автор вдається до античних паралелей (це вже цілком у дусі епохи Відродження). Так, князь Острозький:

«…спом'янув славу,
і смілість хороброго Антіоха,
і великого гетьмана Александра Македонського,
як він війську персидському
ріку Арсіанську перейти повелів.
Перші замочилися,
А останні як по сухому перейшли.
Так і він переднім людям пливти повелів,
А останні вже як по броду перейшли».

Справді, спочатку Дніпро форсувала кіннота, потім був зроблений міст, по якому пройшли піхотинці. Деталі битви в літописі не описується, звертається увага лише на сміливість і хоробрість Костянтина Івановича та його війська, а також йдеться про блискучу перемогу об'єднаних русько-литовсько-польських сил над московітами. «Сила велика московська» прирівнюється до «раті татарської», тим самим ніби вказувалося, що ця битва була своєрідним цивілізаційним конфліктом між «Європою» і «Азією». Справді, в московському війську були татарські частини та й саме воно не дуже відрізнялося від татарської орди.

Завершується опис битви моралізаторськими цитатами зі святого Єфрема Сирина, пророка Ісайї, тобто, здавалося б, у цілком традиційному для давньоруської літератури дусі. Проте далі мають місце, які свідчили про нові віяння, які йшли із Заходу, – князь Острозький порівнювався із рицарями-хрестоносцями:

«Прирівняний ти є великим хоробрим рицарям
славного міста Родоса,
які-бо своєю мужністю
численні замки християнські
від поганських рук спокійними чинять».

Тут малися на увазі рицарі-іоніти, які жили на острові Родос з 1310 до 1522 р. і були силою, яка протидіяла експансії мусульманського Сходу.

Прославляючи Костянтина Івановича, літописець навіть пише таке:

«За такий учинок
не тільки в тутешніх великих, столичних містах –
на них сидіти достоєн ти, –
але й самим Божим градом Єрусалимом
достойний ти владіти…»

Як відомо, рицарі мали на меті завоювання Єрусалима й створення тут християнської держави. На деякий час це їм вдалося зробити.

Цікаво, що в контексті цієї похвали Костянтин Іванович представляється як борець проти «поганих», «невірних». І, відповідно, такими «поганими» постають московіти.

Порівнявши князя Острозького із біблійним Авієм, царем іудейським, літописець звертається до давньоримського історика Тіта Лівія і порівнює свого героя з ві-

рменським царем Тигранісом. Таке порівняння, як і звернення до Тіта Лівія, цілком у дусі культури епохи Відродження.

Отже, «Волинський короткий літопис» засвідчив зміну світоглядних орієнтирів давньоукраїнських інтелектуалів наприкінці «темних віків». Замість покірного сприйняття бід, різного роду нещасть як «кари за гріхи» утверджується розуміння необхідності давати відсіч злу; формується культ героїчної особистості, яка протистоїть ворогам і добивається перемог. Таким і постає князь Костянтин Іванович Острозький, який був людиною епохи Відродження. Принаймні в його релігійно-культурній діяльності можемо знайти чимало моментів, котрі свідчать про вплив на цього можновладця культури європейського Заходу.

Рекомендована література:

1. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – Т. V. – Кн.1.
2. Історія української філософії. – Т.І. – К., 1987.
3. Історія української філософії. – К., 2008.
4. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII вв.: Эпохи и стили. – Л., 1973.
5. Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XУ ст.) – К., 2004.
6. Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – 1978.
7. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI – XVIII століть: У двох книгах. – К., 2004. – Кн. перша: Ренесанс. Раннє бароко.

Питання для самоконтролю:

1. Чому період кінця XIII – початку XVI ст. в українській культурі, філософії зокрема, іменується «темними віками?
2. Які тенденції характеризували розвиток філософської думки в Україні періоду «темних віків»?
3. Чим різнилися твори давньоукраїнських книжників періоду Київської Русі й «темних віків»?
4. У чому специфіка релігійно-філософських поглядів Петра Ратенського та інших авторів періоду «темних віків»?
5. Які були причини виникнення й поширення ісихазму? У чому полягала суть ісихастського вчення?
6. Як вплинув ісихазм на українську культуру, зокрема на філософію?
7. Яким чином знайшли вияв ренесансні тенденції в «Похвалі князю Вітовту» й «Волинському короткому літописі»?

ЗАХІДНІ (ГУМАНІСТИЧНІ, РЕФОРМАЦІЙНІ, КОНТРРЕФОРМАЦІЙНІ) ВПЛИВИ НА КУЛЬТУРУ УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЕЛЬ У XV-XVII СТ. РЕНЕСАНСНА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ

Олельківський ренесанс

Занепад та падіння Візантії у 1453 р. стали поворотним моментом у долі європейських народів. Ця подія мала велике значення для українських земель, які в політичному та особливо в культурно-релігійному плані були пов'язані з Візантією.

Напередодні падіння цієї імперської держави у ній набули поширення явища, котрі ми звикли трактувати як ренесансні. Так, з'являється інтерес до античної культури. Цей інтерес «перенесли» візантійські емігранти в Італію, де антична спадщина «лежала під ногами» і де в XV ст. починається період раннього Відродження. В Італії це явище отримало назву rinascimento (тобто – «повторне народження»). Йшлося про відродження (щоправда, на новій основі) античної культурної традиції. Сам же термін «Ренесанс» (від французького слова renaissance – відродження), який ми зазвичай уживаємо, з'явився набагато пізніше. У 1855 р. його ввів французький історик Жуль Мішлє, і з того часу він набув поширення в європейській гуманітаристиці.

Для адептів Ренесансу притаманним був пошук, переписування й коментування творів античних авторів. У цьому не було нічого нового. Інтелектуали середньовічної Європи так чи інакше зверталися до античної спадщини, передусім до творів Аристотеля. Правда, намагалися пристосувати спадщину Античності до потреб християнської церкви, зокрема, використовували набутки античної філософії для теологічних студій, у результаті чого філософія отримала почесний статус «служниці теології». Адепти ж Ренесансу прагнули дистанціюватись від теологічних студій (звідси їхній «секуляризм», «вільнодумство») й зосереджувалися на студіях гуманістичних (studia humanitatis), які включали граматику, поетику, риторику й філософію. Людей, які займалися цими студіями, почали іменувати гуманістами.

Помітну роль у розвитку ранньої ренесансної культури відіграли вихідці з Візантії, передусім Георгій Геміст Пліфон, який останні роки свого життя провів у Італії. Проте не варто зводити явище Ренесансу лише до відновлення античного спадку. У Західній Європі, Італії зокрема, набувають поширення ідеї, джерелом яких були мусульманська та іудейська культури. Ренесансна ж культура ніби синтезувала західноєвропейські традиції епохи Середньовіччя, античного, мусульманського та іудейського світів.

Подібні тенденції (хоча і недостатньо виражені) спостерігалися в східнослов'янському світі, у т.ч. на українських землях. Цікавим у цьому плані є таке явище, як Олельківський ренесанс.

У 1440 р. відбулося відновлення Київського князівства, на чолі якого опинилася династія Олельковичів. У другій половині XV ст. інтенсивно розвивався Київ як торгово-економічний центр. Місто налагодило торговельні зв'язки як зі Сходом (через Кафу), так і Заходом (через Польщу). За часів правління Олельковичів розпочалася відбудова деяких культових споруд міста, наприклад, відомого Успенського собору. Активізував свою діяльність Києво-Печерський монастир. Тут перепису-

валися книжкові збірки «Листвиця» (1455), «Златоструй» (1474), у 1460-1462 рр. з'являються дві редакції Києво-Печерського патерика.

Загалом на українських землях у той час спостерігалося деяке культурне піднесення. Поширюються твори, що з'явилися ще в період Київської Русі, перекладні повісті світського характеру – «Олександрія», «Троянська історія», «Сказання про Індійське царство», «Житіє Олексія, чоловіка божого» та інші.

У середині XV ст. тут набуває розвитку т.зв. рух «ожидовілих», який часто трактують як результат іудейської пропаганди. Пам'ятки Київської Русі засвідчують, що така пропаганда велася ледь не з часів прийняття християнства. Активністю відзначалися не тільки ортодоксальні іудеї-талмудисти, але також караїми. Останні орієнтувалися на читання й осмислення Старого Завіту, вважали Ісуса й Магомета простими людьми, наділеними даром пророцтва. Як послідовники іудаїзму, вони відкидали догмат Трійці, іконошанування, іншу християнську атрибутику. Їхні погляди мали чимало спільних моментів із поглядами гуситів-таборитів, «чеських братів», соцініан, представників інших «раціоналістичних» течій, поширених на українських землях у XVI ст.

Київ став одним з головних осередків «ожидовілих». Про це говорить російський православний полеміст Йосиф Волоцький у книзі «Просвітитель», де пише, що тут жив «жид по імені Схарія», який займався чародійством, чорнокнижництвом, астрологією і служив при дворі київського князя Михайла Олександровича (Олельковича). Разом із ним він їздив до Великого Новгорода, де звабив у «жидівство» кількох православних священиків. Про Схарію більше нічого не відомо. Можливо, ним був Захарія Схара, який, за деякими відомостями, прийняв караїмську віру, а сам належав до нащадків генуезького аристократа з Тамані Вікентія де Гвізолі.

Поява при дворі київського князя «жида Схарії», який займався магією, астрологією (це, до речі, характеризувало багатьох ренесансних діячів), могло бути свідченням контактів носіїв традиційної руської культури з представниками чужих культур.

Тоді з'являються переклади з єврейської мови старозавітних книг, частина яких не перекладалася старослов'янською. Це – книги пророків Даниїла та Єремії, Рут, Естер, Іова, Пісня Пісень, Екклезіаст, Приповісті Соломонові, Псалтир, що ввійшли до Віленського збірника. Ці переклади могли робитися в різний час і різними людьми. Однак мали одних і тих самих упорядників. Ймовірно, редакторами були вчені євреї або караїми, що виконували переклади на замовлення якогось християнського гуртка. Появу зазначених текстів можна розглядати як вияв інтересу до першоджерел та класичних мов, характерного для діячів епохи Відродження.

Прототекстом Псалтиря Віленського збірника був єврейський молитовник «Махазор», куди ввійшли святкові молитви. У деяких з них є прагнення утвердити абсолютний монотеїзм, схожий з монотеїзмом «чистих» неоплатоніків. В одній такій молитві говориться: «І буде Бог, цар один, на всій землі. А в ті дні буде Бог один і ім'я Його Єдине, як бо кажуть твої словеса».

До того часу належить поява в Україні перекладів з єврейських текстів «Словесниця» (або «Логіка») Мойсея Єгиптянина, «Логіка Авіасафа», «Аристотелеві врата», а також творів космографічного й магічного характеру. Вказані тексти дійшли до нас у збірнику Києво-Михайлівського монастиря 1483 р. Хоча, на думку дослідників, вони могли бути написані раніше, орієнтовно в 1464 р.

«Словесниця» – це стислий переклад твору «Провідник для заблукалих» («Море га-небухім») Мойсея Маймоніда (1135-1204). Останній належав до єврейських середньовічних філософів, творчість якого знаходилася в руслі філософської традиції, сформованої в Арабському халіфаті. Його «Провідник...» – це виклад формальної логіки Аристотеля, точніше розділів «Про інтерпретації» та «Першої аналітики» аристотелівського «Органону». Твір Мойсея Маймоніда користувався популярністю в Західній Європі в епоху Відродження. У XVI ст. з'явилися два його друковані видання латинською мовою (базельське 1527 р. та венеціанське 1550 р.).

В українському перекладі зазначеного твору говорилося, що він має стати першим ступенем в освоєнні логіки, яка служить основою для «семи вільних наук». Перекладач хотів пояснити учневі незрозумілі («странні») терміни, вживані в логіці «премудрими людьми», щоб заохотити його до вивчення цієї науки загалом. Провідником для учня стає Аристотель, якому наприкінці твору читаємо похвалу як «голові» всіх філософів.

У творі наявна думка, що Аристотелева мудрість, як і мудрість інших античних мислителів, запозичена в єврейських пророків та мудреців. Таке твердження характерне для єврейської середньовічної літератури. Воно могло бути прийнятним і в християнському середовищі, оскільки вводило античну філософію в контекст християнської традиції.

Наприкінці твору автор розмежовує науку й віру. Перша трактується як самостійна сфера щодо другої. Тут же дається класифікація наук. Вказується, що кожна наука має свою сферу вивчення і є продуктом діяльності людини – відповідно, науки поділяються на активні й споглядальні. До активних, чи практичних, наук належить етика, економія й політика – те, що Аристотель вважав практичною філософією. Предметом споглядальних наук є Бог, небеса, земля, суть життя, рослинний і тваринний світ, мінерали тощо. Істотним є поділ на предмети, що існують поза матерією (Бог, єдине, ангели), і такі, що мають матеріальне існування. Першими займається богослів'я (божественна наука), другими – природознавство, чи то фізика в аристотелівському розумінні. У цих міркуваннях можна побачити вияв теорії «двоїстої істини». Також у творі проводиться думка, що наука не залежить від віри і є доступною для людей будь-якого віровизнання.

Переклад «Словесниці…» робився не на стару старослов'янську, а на нову українську книжну мову, яка вживалася в канцеляріях Великого князівства Литовського. Тут маємо спробу виробити свою логіко-філософську термінологію. Ось деякі терміни, що використовувалися в перекладі: суб'єкт перекладався як «держатель», предикат – «одержанный», диференціація – «рознь», розум (раціо) – «судно», «сосуд» і т.д.

У збірнику Києво-Михайлівського монастиря поряд зі «Словесницею» Мойсея Єгиптянина були розкидані уривки з твору, який отримав назву «Логіка Авіасафа». Вказана праця є перекладом частини трактату арабського філософа Аль-Газалі (1059-1111) «Прагнення філософів» («Маквасід аль-фаласіфа»). Цей твір теж користувався популярністю в Західній Європі в епоху Відродження. Відоме його венеціанське видання латинською мовою 1506 р. Українські перекладачі зупинилися саме на тих фрагментах твору, де викладалася філософська термінологія, а також основи логічних знань.

До творів філософського характеру належить і твір, відомий під назвою «Аристотелеві врата». У збірнику Києво-Михайлівського монастиря він фігурує як «Книга зовомая Приточник», переписана «Васком, писарем пана Миколая Радивиловича». Це ще одне свідчення про існування інтересу до філософської літератури при дворах світських вельмож. Під назвою «Аристотелеві врата» вказаний твір відомий у пізніших списках, які поширювалися як на українських, так і на білоруських і російських землях.

Це типовий для Середньовіччя фальсифікат. Імовірно, він виник у арабському середовищі. Дехто його авторство приписує антіохійському письменнику ібн-Яхії, що жив наприкінці Х – на початку XI ст. Існували також єврейські й латинські переклади цього твору. Латинський переклад «Аристотелевих врат» користувався чималою популярністю в Європі під назвою «Таємниця таємниць».

«Аристотелеві врата» подані як повчання видатного давньогрецького філософа Аристотеля своєму учневі Олександру Македонському. Трактат можна розглядати як твір політологічного характеру. Хоча зміст його достатньо широкий: у ньому дається різноманітна інформація з фізики, космології, біології, мінералогії, географії,

математики, астрономії; там розглядалися питання етичні, філософські, психологічні, медичні, навіть фізіогномічні й сексуальні. Уся ця інформація давалася для того, щоб її можна було раціонально використати для забезпечення успіху правління монарха й налагодження державних справ. Йшлося й про таємниці управління державою.

Трактат орієнтує правителя на активну діяльність. Автор вважає, що правитель має бути обачним й керуватись своїм розумом: «Олександре, знай, що перш за все Бог сотворив самовладдя духовне, найповніше, найпреподобніше, і втілив у ньому все єство і назвав його ум. Із тієї ж самості самовладну піддану його, яка називається душа, і прив'язав її своєю мудрістю до плоті чуттєвої. І поставив плоть, наче землю, і ум, як царя, душа ж, наче управитель, їздить по землі і думає про її поведінку». У цих міркуваннях нескладно побачити поширене в часи античності уявлення про людину як істоту, що поєднує три начала (розум, душу, тіло).

В «Аристотелівських вратах» має місце філософсько-теоретичне обґрунтування раціональної поведінки, чимало тут говориться про значення розуму й науки. При цьому наводяться міркування видатних арабських вчених та філософів Ібн-Сіни, Ібн-Рушда, античних мислителів Аристотеля, Гіпократа, Гелена та інших.

У контексті проблеми активної життєдіяльності автор «Аристотелевих врат» розглядає проблему слова і безмовності. Вона гостро постала в тогочасному православно-слов'янському світі, де отримали поширення ідеї ісихазму. Трактат однозначно вирішує це питання на користь слова. У ньому говориться, що «загроза премудрости молчаніє». Слово ж цінується надзвичайно високо. Автор говорить, що саме через мовлене слово виражається розум людини, а письмо в образній формі фіксує його.

Згадувані вище твори, вміщені в Києво-Михайлівському збірнику, поширювалися переважно на українських землях, де було знайдено чимало їхніх копій. Вони сприяли утвердженню нових проренесансних підходів. Те саме можна сказати і про космографічні писання, зокрема про збірник «Шестокрил». Такі твори, з'явившись у той час в Україні, пропагували аристотелівсько-птолемеївські уявлення про Всесвіт.

Падіння Візантії, складна політична ситуація в тих слов'янських землях, де домінувало православ'я, поступова експансія латинського Заходу на Схід зробили серйозний виклик для подальшого існування православно-слов'янської традиції. Їй необхідно було трансформуватися, підживившись новими ідеями.

Ця тенденція знайшла вияв у діяльності українських книжників кінця XV ст. Вони прагнули ввести в традиційну православно-слов'янську культуру нові ідеї, притаманні іншим культурам. При цьому зосереджувалися не лише на перекладах творів арабо-єврейського походження. Їм належить переклади з латинської мови, наприклад, астрономічного трактату Іоанна де Сакробоско. Тобто до кола київських книжників входили люди, які непогано володіли цією мовою й були обізнані із західноєвропейською літературою.

Простежуючи паралелі між Олельківським відродженням та західноєвропейським Ренесансом, мусимо констатувати: культурне піднесення, що спостерігалося в Києві в другій половині XV ст., не стало повноцінним Відродженням західноєвропейського типу. Це була лише його бліда копія.

Основні тенденції розвитку ренесансної культури на українських землях

Виникає питання, чому ренесансні тенденції, які намітилися в українській культурі в другій половині XV ст., так і не були повноцінно реалізовані на місцевій основі, не привели до «ренесансного вибуху»?

На нашу думку, простежується кілька причин.

По-перше, Олельківський ренесанс не супроводжувався помітним соціально-економічним та культурним піднесенням, як це бачимо в ренесансних містах Італії, передусім Флоренції. У часовому вимірі він тривав недовго, всього кілька десятиліть. З кінця XV ст. українські землі, у т.ч. Київ та Київщина, стали об'єктом постійних нападів кримських татар, що призвело до занепаду міста.

По-друге, в Україні не знайшлося осередків, які б змогли перехопити естафету Олельківського ренесансу. Соціально-економічна, політична й культурна ситуація в краї кінця XV – початку XVI ст. не була такою, щоб такі осередки могли з'явитися. Коли ж у другій половині XVI ст. намітилася їхня поява, то вони змушені були діяти в умовах інтенсивної експансії західної латинської культури, яка не давала їм розвиватися на автохтонній основі.

По-третє, «культурна підживка» Олельківського ренесансу виявилася не настільки багатою та ефективною, як «підживка» Ренесансу італійського. Проторенесансні діячі візантійської культури після завоювання своєї батьківщини турками переважно емігрували до Італії, де стимулювали гуманістичні студії. Хоча місцем еміграції для них могли б стати українські землі, якби тут існувала сприятлива соціальна й політична ситуація. Адже це був регіон, де переважало православ'я й були закорінені традиції візантійської культури. Більш чужа в конфесійному та культурному плані Італія могла запропонувати візантійським емігрантам кращі умови. У чомусь повторилась історія двохтисячолітньої давності, коли після розорення високорозвинутих іонійських міст її культурні діячі емігрували не до своїх північнопричорноморських колоній, а до італійських. У такій ситуації представники Олельківського ренесансу змушені були «живитися» не найновішими досягненнями візантійської культури, а «вторинним матеріалом», який ішов з арабського та єврейського середовищ через іудейські чи караїмські канали.

Усе це разом узяте не дало Україні розвинути Ренесанс на автохтоній основі. Правда, в науковій літературі можна натрапити на перелік низки імен діячів ренесансного типу (у західноєвропейському розумінні), які були пов'язані з Україною – або фактом свого народження, або діяльністю на українських землях.

Чи можна розглядати цих діячів як представників української версії ренесансного гуманізму? На нашу думку, ні. Їх варто поділити на кілька категорій, що представляли різні проренесансні тенденції.

Першою тенденцією була поява когорти вихідців з України, які, навчаючись на Заході в університетах, засвоїли деякі здобутки ренесансної культури й часто залишалися працювати там, перебуваючи в католицько-латинському культурному полі. Їхня діяльність, здебільшого, не була відома в Україні й не мала для української культури значення.

До таких діячів належали Юрій Дрогобич, Павло Кросненський, Івана Туробінського, Григорій Чуй Русин, Григорій Тичинський та деякі інші. Говорити, що це були «чисті гуманісти», проблематично. Вони переважно працювали в університетах, а ренесансний гуманізм, як правило, існував поза університетськими центрами і навіть в опозиції до них.

Названі діячі виступали як латиномовні автори. Проте латиномовна прозахідна культура в Україні була тоді особливим світом, який мало перетинався з традиційною українською культурою, зорієнтованою на православно-слов'янські цінності. Її можна порівняти з єврейською культурою, яка реально існувала на українських землях, але була «далекою», «чужою» для автохтонного населення.

Наступною, другою, тенденцією стала поява діячів ренесансного спрямування, котрі були пов'язані з Україною й намагалися витворити тут особливий («проукраїнський») тип культури, який би знаходився в межах католицько-латинського культурного поля. До найбільш яскравих представників цієї тенденції слід зарахувати Станіслава Оріховського, Себастьяна Кленовича, Шимона Шимоновича, Йосифа

(Юзефа) Верещинського, Іоанна Домбровського, Симона Пекаліда. Здобувши освіту за кордоном і зазнавши впливу Відродження, ці діячі намагалися (інше питання – наскільки успішно) адаптувати ренесансні ідеї до українських реалій. Вони прагнули створити в Україні свої ренесансні осередки. Такими були Замойська академія, двори єпископів Григорія Саноцького на Львівщині та Йосифа Верещинського на Київщині. Також до їхнього числа можна зарахувати (правда, з певними застереженнями) Острозьку академію. Представники цієї тенденції справили певний вплив на українську культуру й суспільне життя. Про деяких із них, наприклад, про Оріховського, позитивно відгукувалися українські культурні діячі, навіть посилалися на його твори.

Третьою проренесансною тенденцією в Україні можна вважати проникнення на її землі ренесансних ідей у поєднанні з ідеями Реформації.

Взагалі питання співвідношення Реформації та Ренесансу не є простим. Деякі ідеологи Реформації, наприклад Мартін Лютер, Жан Кальвін та інші, були супротивниками Ренесансу. Більшість реформаційних течій негативно ставилися до ренесансної культури. Інша річ, що ці течії, розвиваючись у гуманістичному середовищі, мусили вбирати окремі ренесансні елементи.

Так, біля витоків кальвіністської церкви в Речі Посполитій стояв Ян Ласький – учень Еразма Роттердамського. Взявши чимало від свого вчителя, він вніс елементи ренесансного гуманізму в діяльність кальвіністів Речі Посполитої. Цей ренесансно відкорегований кальвінізм набув поширення й на українських землях, де прихильники цього віровчення мали потужні осередки (наприклад, у Бресті та Панівцях).

Протестантською течією в Україні, яка мала сильний ренесансний потенціал, було соцініанство. Воно стало чи не єдиним протестантським напрямком, де органічно поєднувалися ренесансні й реформаційні ідеї. На українських землях соцініани мали свої осередки, в яких, окрім молитовних будинків, діяли школи. Мали й школу вищого типу – Киселинську академію. Також в Україні працювали видатні соцініанські ідеологи – Самуїл Припковський та Андрій Вишоватий.

Протестанти часто ставали союзниками православних у боротьбі з католиками. Траплялося, що письменники-протестанти писали полемічні твори на захист православних. Вихідці з протестантського середовища викладали в навчальних закладах православних. Зокрема, це стосувалося Інокентія Гізеля – одного з перших ректорів Києво-Могилянської академії, а потім архімандрита Києво-Печерської лаври. Відомим соцініанином, який опинився в таборі православних, був Юрій Немирич. Написаний ним Гадяцький договір – це одна (правда, не зовсім вдала спроба) втілити ренесансні принципи в політичному житті.

Ще однією, четвертою, тенденцією проникнення на українські землі західноєвропейської проренесансної культури була діяльність посттридентських католиків, передусім членів ордену єзуїтів. Ідеологічні стереотипи навіть сьогодні не дають змоги українським дослідникам об'єктивно розглянути цю діяльність. Як відомо, єзуїти використовували здобутки Ренесансу в своїй педагогіці. Завдяки цьому їхні школи користувалися популярністю. Вони високо цінувалися Френсісом Беконом, Яном Амосом Коменським та іншими видатними діячами європейської культури. Завдяки єзуїтам ренесансний гуманізм з явища елітарного перетворився в явище масове. Щоправда, при цьому перетворенні його примітивізували й поставили на службу католицькій церкві.

Чимало українців навчалося в єзуїтських колегіях (як у себе на батьківщині, так і за кордоном). Частина з них була полонізована й покатоличена. Проте деякі єзуїтські вихованці стали відомими українськими діячами (Богдан Хмельницький, Феофан Прокопович та ін.). Також православні, ведучи боротьбу з католиками, змушені були переймати досвід єзуїтів. Завдяки полеміці з ними, українські мислителі почали звертатися до давньогрецької філософії й інтерпретувати її в дусі оновленої, т.зв. «другої схоластики», тим самим сприяючи розвитку філософської думки в Україні.

Отже, західні філософські впливи, зокрема ренесансні, мали для української культури подвійне значення. З одного боку, знайомили українців з досягненнями суспільно-філософської культури Заходу, сприяючи в Україні розвитку філософської думки. Але, з іншого, не давали українцям повноцінно розвивати власну філософську культуру на автохтонній основі.

Перші ренесансні гуманісти. Григорій Саноцький та Філіп Буонакорсі Каллімах

Автори сучасних підручників з історії філософії в Україні, коли говорять про ренесансних гуманістів на українських землях, як звичайно, починають їхній перелік з особи Юрія Дрогобича (? – 1492). Останній народився в Україні. Проте основну частину свого життя провів за її межами. Навчався в Італії, працював у Краківському університеті.

За великим рахунком, Дрогобича складно зарахувати як до представників ренесансної культури, так і до числа філософів. Адже типові представники Ренесансу (про це говорилося) діяли за межами університетів, оскільки ті продовжували залишалися осередками схоластики й середньовічної вченості. Після себе Дрогобич залишив праці астрологічного характеру – «Трактат про сонячне затемнення 20 липня 1478 року», «Прогностична оцінка поточного 1483 року», «Трактат з шести розділів про затемнення» (1490), писані латинською мовою. Він як астролог виходив з того, що наші дії та наша доля визначені небом. У посвяті папі Сиксту IV в книзі «Прогностична оцінка 1483 року» є такі слова:

«Все у підмісячнім світі живе за законами неба;
Нами керують також (хто заперечить!) зірки.
Правлять без примусу, а як, бува, настрашать випадково,
Розум підкаже, проте, як ту біду відвернуть».
Характерне також його звернення до папи:
«Ти досягнув завдяки своїй зірці найбільшої цноти –
З тої причини усі мають за Бога тебе».

Інтерес до небесних явищ як передвісників долі, а, відповідно, й до астрології – явище, характерне для Середньовіччя й більш ранніх часів. Так, давньоруські літописці звертали увагу на різноманітні небесні знаки як на передвісників біди. Великий інтерес до астрології та різного роду магічних практик притаманний був для людей Ренесансу. Фактично, «чорнокнижництво» для них було замінником науки.

У тому сенсі Дрогобича можна трактувати як людину епохи Відродження, яка відчула на собі вплив ренесансної культури, навіть стала її частковим носієм. Інше питання, чи був це «класичний» ренесансний гуманізм. Правда, деякі автори вказують на зацікавленість творами Дрогобича з боку ренесансних діячів і на те, що він контактував із ними.

Ще одне питання – чи мала діяльність Дрогобича причетність до України? Тут відповідь, радше, буде негативною. З Україною його пов'язував хіба що факт народження на цій землі. Опосередкований зв'язок із батьківщиною в нього міг бути, коли він викладав у Краківському університеті. Адже там, як відомо, навчалися також вихідці з України. Проте ніяких реальних «слідів» Дрогобича в українській культурі не виявлено. Щодо його причетності до деяких «українських справ», наприклад, видавничої діяльності Швайпольта Фіоля в Кракові, то це не більше, ніж гіпотеза. Тому вважати Дрогобича представником української культури, у т.ч. української філософської думки, не доводиться. І все ж у середині XV ст. в Україні існував класичний ренесансний осередок (до речі, перший у Східній Європі), а з

його діяльністю пов'язані були типові діячі ренесансного типу – Філіп Буонакорсі Каллімах та Григорій Саноцький. Шкода, що про цей осередок та його діячів немає інформації ні в підручниках, ні навіть у спеціальних монографічних дослідженнях українських авторів.

Для нас особливо цікавою є особа Григорія Саноцького. Народився він близько 1406 р. в якомусь «занедбаному селі» над Сяном, неподалік містечка Санок, у плебейській родині. Тоді Саноцька земля була українською етнічною територією, а місцеве населення (лемки) ідентифікувало себе як русини. Цілком можливо, що Григорій був лемком-українцем за походженням.

Не маючи змоги в себе на батьківщині здобути добру освіту, Григорій у віці дванадцяти років подався до Краківського університету, а трохи пізніше – в Німеччину. Його батьки не мали коштів для навчання сина. Григорію доводилося самотужки заробляти на хліб. Він мав гарний почерк і голос. Тому переписував книги та співав у церковному хорі, заробляючи тим самим на життя.

У 1428 р. Григорій повернувся до Краківського університету, закінчив його, отримав звання бакалавра вільних наук. Молодим чоловіком зацікавився краківський воєвода Ян Тарновський, який запропонував Григорію стати вихователем його дітей. Той навчав синів воєводи латини, знайомив з класичною латинською культурою. До речі, двір магнатів Тарновських став одним з центрів ренесансної культури в Польщі. Він мав стосунок до становлення Острозького культурного осередку. Тут часто бував його засновник, князь Василь-Костянтин Острозький, який одружився з Софією Тарновською – представницею цього магнатського клану.

У 1437-1439 рр. Григорій перебував у Італії, зокрема у Флоренції, де близько ознайомився з ренесансною культурою. Ставши католицьким священиком, опинився при дворі польського короля Владислава III. Належав до кола наближених людей цього монарха, будучи його сповідником. Це тривало до трагічної загибелі короля в битві під Варною в 1444 р. Після цього Григорій знаходився при дворі угорського губернатора Яноша Гуняді, прихильника ренесансної культури, й виховував дітей цього можновладця.

У 1451 р. Григорій отримав від польського короля Казимира Ягелончика Львівське архієпископство. Це призначення викликало невдоволення з боку високопоставлених польських ієрархів, наприклад, кардинала Збігнева Олесницького. Останній закидав Григорію прихильність до закордонних звичаїв (малися на увазі звичаї, притаманні людям ренесансного типу) і його плебейське походження. У той час в Польщі духовні становища, особливо вищі, як правило, займали люди шляхетського стану. Григорій Саноцький став винятком. У цьому випадку були враховані його здібності.

Григорій на посаді львівського архієпископа виявився добрим господарем. Поступово налагоджувалося господарське життя в єпархії, яке перед тим було дезорганізовано його попередником, магнатом Одровонжем. Будучи сам плебейського походження, Григорій виступав на захист селян. Для них він розробив чіткі правила, котрими вони повинні були керуватися, і не допускав сваволі щодо своїх підданих.

Під Львовом архієпископ зайнявся розбудовою містечка Дунаєва. Добре його укріпив, щоб жителі не боялися ворожих нападів. У Дунаєві Григорій і створив ренесансний осередок.

У 1470 р. до нього прибув вигнанець з Італії, один із представників ренесансного гуманізму Філіп Буонакорсі Каллімах. Варто сказати кілька слів про цю людину. Народився він у 1437 р. неподалік Флоренції. Здобув добру освіту. Близько 1463 р. приєднався до гуманістичної «Римської академії». Писав латиномовні поезії.

1468 р. Каллімаха звинуватили в змові проти римського папи Павла II. Тому він змушений був утікати з Італії. Деякий час жив на островах Середземного моря, у Константинополі. Потім опинився у Львові, де була чимала колонія італійських купців і де жили його родичі. У Львові Каллімах довго не затримався. Опиняється в

Дунаєві, де знайшов для себе прийнятне товариство. Тут він жив до початку 1472 р.

Григорій солідаризувався зі своїм гостем не лише як з політичним супротивником папи, але і як з представником нового погляду на світ. Львівський архієпископ, незважаючи на високе становище в церковній ієрархії, дотримувався радикальних поглядів: вважав за потрібне розділити державну політику та релігію, відкинути авторитети й дотримуватися самостійності мислення, заперечував можливість пояснень явищ природи на підставі теології.

Судячи зі свідчень Каллімаха, Григорій належав до прихильників філософії Епікура. Останній вчив, що сенс людського життя в досягненні щастя. Епікурейство отримало поширення серед ренесансних мислителів. Одним із прихильників цієї течії був відомий гуманіст Лоренцо Валла. Прихильниками цього вчення були також члени «Римської академії», до числа яких належав і Каллімах. Дехто навіть вважає, що Каллімах привіз у Дунаїв латиномовний твір Тіта Лукреція Кара «Про природу речей», у якому викладалося вчення епікурейців.

Перебування в Дунаєві справило великий вплив на Каллімаха. У 1477 р., коли помер Григорій Саноцький, він написав твір про свого покровителя. Назва твору – «Життя і звичаї Григорія Саноцького». Цей твір, вважають польські дослідники, був першим ренесансним твором, написаним у Польщі. Проте він мав причетність і до України. Адже в ньому Каллімах описував те, що бачив на українській землі.

У творі «Життя і звичаї Григорія Саноцького» маємо ідеалізований образ ренесансного діяча. Його герой поданий як приклад для наслідування. Наскільки цей образ відповідав реаліям, важко сказати. Дослідники, спираючись на інші джерела, допускають, що загалом він був правдивим. Зрештою, Каллімах не міг створити фантастичний образ Григорія – адже того ще добре пам’ятали.

Каллімах, оповідаючи у своєму творі про свого покровителя, пише, що хоча він мав добру освіту, але постійно читав книги, звертався до творів отців церкви – Ієроніма, Августина, стародавніх світських авторів. Понад усе цінував науки природничі й медичні. Гостро критикував розповіді хроністів, які не узгоджувалися з правдою. Критично ставився до астрологів.

Вважав, що людина повинна покладатися на свій розум. Каллімах говорив про велику мудрість Григорія, про те, що його думки були «понад розум» звичайних людей. Причому ця мудрість була не умоглядною, а мала практичний характер. Григорій намагався зробити своє життя й своїх ближніх безпечним та приємним.

І хоча після себе цей діяч не залишив творів, проте лишилася його інтелектуальна біографія, а також пам’ять про нього і його справи.

Філософські аспекти ренесансної латиномовної поезії в Україні

Деякі вихідці з України, що навчалися в західних університетах у XV-XVI ст., виступали як латиномовні поети. Тоді поезія сприймалася не стільки як вираження почуттів, душевного стану, що характерно для модерних часів, скільки як витончена техніка словесного викладу, в т.ч. філософських розмірковувань. У ній часто порушувалися смисложиттєві питання, наприклад, сенсу людського існування, життя, смерті, безсмертя тощо.

До найбільш філософських поетів такого типу належав Павло Русин з Кросна (бл. 1470 – 1517). Народився він на українській етнічній території (Лемківщина) у містечку Кросно (зараз територія Польщі). Поет вважав себе русином. Збірку своїх поезій, видану у Відні в 1509 р., назвав «Пісні Павла Русина з Кросна». У ті часи саме руська, русинська ідентифікація була притаманна українцям. Вона зберігалася до середини XIX ст. – початку XX ст., поступово змінюючись на ідентифікацію українську.

Павло спочатку навчався в Краківському, потім – у Грейфсвальському університеті в Німеччині. Спілкувався з видатними гуманістами того часу. Викладав римську літературу в Краківському університеті, був наставником слов'янських латиномовних поетів Яна з Вислиці та Я. Дантішека, займався видавничою діяльністю. За редакцією Павла в 1513 р. вийшли дві трагедії Сенеки «Троя» і «Фієст». Після себе він залишив добре підібрану бібліотеку античних авторів.

Поет свідомо протиставляв себе «неосвіченій масі». Така інтелектуальна елітарність була притаманна ренесансним гуманістам. Звертаючись до свого учня Яна з Вислиці, він писав:

«Тож починай вже, іди за священним натхненням з любов'ю,
І попускай поводи милим зусиллям своїм.
І, як звитяжець, під Кірри вершиною сядеш і гордо
Слухати будеш *гамір простої юрби* (виділення наше – *П.К.*),
Бо ж тобі щедрі природа дає відчуття й наповнює
Вдосталь солодким з вощини медом чарівні вуста...»

Поетична спадщина Павла Русина є різноплановою. Частина його віршів – це релігійна поезія, присвячена святим, біблійним персонажам, є тут і віршовані молитви. Друга частина – панегіричні вірші з присвятами тим чи іншим впливовим персонам. Поет започатковує традицію шлюбного панегірика, написавши «Епіталему» з нагоди шлюбу польського короля Сигізмунда І з Варварою Заполі. У цьому творі Павло виводить образ ідеального монарха. З часом такі образи стають поширеними в українській літературі, зокрема в творчості Оріховського. Нарешті третя частина поетового спадку – медитаційно-дидактична поезія, в якій він висловлює своє ставлення до книг, мистецтва, рідного краю, світу, життя тощо. Ця частина і є цікавою для нас. У ній автор часто, що характерно для ренесансних поетів, звертається до античної символіки.

Павло жив у часи, коли тільки почалася утверджуватися нова комунікаційна технологія – книгодрукування, яка призвела до «третьої комунікативної революції» й, відповідно, до суттєвих змін у європейській культурі. Те, що поет надавав великого значення книгодрукуванню, засвідчує його біографія. Павло прагнув осмислювати нові комунікаційні реалії. Звідси розмірковування щодо значення слова. Книгу він розглядає як найдорожчий скарб:

«...книжечко, йди моя солодка,
Йди від золота ясного ясніша,
Від коштовностей всіх мені дорожча».

Книга, зокрема поетична, протистоїть забуттю, «нищенню часом». Сама ж тема «нищення часом» часто звучить у творчості Павла. У творі «Похвала поезії» він твердить: немає нічого тривкого в світі, все піддатне смерті:

«Що ж бо є тривке на зрадливім світі?
Хутко смерть бліда кожен плід стинає.
Вперто час гризький і руйнує, й точить
        Все коло себе...
Пустка нині там, де стояла Троя,
Де колись цвіли семибрамні Фіви,
Де, було, стрімкі владарів гробниці
        Неба сягали».

Життя трактується поетом як часовий рух, що наближає нас до неприємної старості, а відтак і до смерті:

«Навіть юнацькі серця несподівано смерть хапає; навіть
 Високодумних косить чорна пошесть…
Хто ж бо то знає, скажи, чи то й завтра ще день нам усміхнеться,
 Чи парка нам іще приточить нитки?»

Тема смерті звучить і в інших латономовних українських поетів. Наприклад, в «Еклозі» Григорія Чуй Русина (бл. 1523 – 1573):

«Смерте ганебна! Усе щонайкраще серпом пожинаєш!
Жодна чеснота не може твоїх оминути стріл гострих!
…Справді щоденно нещастя чигають усюди на смертних,
Тільки всевишні судьбу свою впевнено завжди тримають».

Таке ж трактування смерті прочитується і в «Еклегіаконі» Григорія Тичинського. Смерть зображується в цьому творі як щось жахливе: «Ось уже смерть поспішає сюди з канчуками гнучкими».

На перший погляд може видатися, що українські латиномовні поети, ведучи мову про смерть, часто говорять банальні речі. Насправді, це не так. «Жах смерті» – нове явище, породжене в ранньомодерні часи. Для традиційного суспільства ця проблема не є важливою. Коли звернемося до давньоруських текстів, цього «жаху» не помітимо. У літописах про смерть говориться як про звичайне явище. Справою честі для воїнів вважається смерть на полі бою. Спокійно й помірковано про смерть говориться в «Пчелі». Таке саме спокійне ставлення до смерті маємо в українському фольклорі. Людина «класичного» Середньовіччя жила вірою в своє безсмертя – чи то безсмертя в роді (звідси страх залишитися без потомства), чи то безсмертя в царстві Божому.

У часи Відродження і та, і друга віра починають розмиватися. Люди, принаймні представники еліти, починають думати над тим, щоб прожити довге життя, здійснити багато справ і залишитися в пам’яті нащадків. Смерть перестає бути звичною річчю, стає тим, на що із жахом чекають. «Жах смерті», його осмислення, пошуки «нового» безсмертя – все це знайшло своє відображення у творах згаданих латиномовних авторів. Пізніше, уже в барокові часи, ці проблеми зайняли помітне місце в українській літературі й українській філософській думці.

Павло з Кросна належав до християн-католиків. Та, судячи з його поетичних творів, ігнорував християнське розуміння проблеми життя й смерті. Відповідно до цього розуміння, душа людини є безсмертною; після смерті вона потрапляє в рай (якщо людина є християнином і живе праведно), або в пекло (якщо грішила). У тому сенсі для людини важливим є праведне (що часто розумілося як аскетичне) життя.

Поет, як і багато мислителів епохи Відродження, не сприймає аскетичний ідеал поведінки. Для нього важливим є прожити земне життя в радості. Його тішать, здавалось би, прості приземлені речі. Захоплює природа, котра стає джерелом життєвої (а заразом і естетичної) насолоди. Так, розповідаючи про природу Угорщини, він говорить:

«Луки цвітуть, наче килим, ліси прохолоду приносять,
 Повно тут є дичини: звірів і різних птахів.
В ріках глибоких виводиться риби всякої безліч,
 І лікувальні твої грязі відомі довкруг.

Також відомий усюди цілющий твій клімат помірний,
 І прославляли тебе лагідні завжди вітри.
Ти-бо сама усе маєш, що тільки у різних країнах
 Можна знайти, що росте в світі широкім оцім».

Схожі описи природи стають характерними для ренесансної поезії. У ній спостерігаємо естетизацію природних об'єктів, намагання подати їх як важливу для людей цінність.

Однією з пріоритетних цінностей у вказаній поезії є приємне міжлюдське спілкування, дружні взаємини. Ось, наприклад, як Павло звертається до свого учня, Севастьяна Маді, з яким мав розлучитися:

«Хто ж мені шану таку виявлятиме, хто ще, крім тебе?
 Хто ще так хвалитиме скромні писання мої?
З ким я скорботну журбу розвіватиму в бесіді милій?
Хто ж то на вухо мені слово ласкаве шепне?
Хто ж то рожеві вуста до солодкої мови розтулить,
Хто так прокаже, бува, повагом дотеп тонкий?
Хто ж то металом ясним позмагається радо зі мною,
Добрим угорським вином губи зволожить сухі.
Звісно, ніхто вже, ніхто; я ж до всього байдужий без тебе,
Все набридає мені, все осоружне стає».

Важливою цінністю для поета є здоров'я, не цурається він і «життєрадісного Вакха»:

«Тож про палкі почуття, поки можна ще, весело співаймо
Перед отим жевріючим каміном.
Чари важкі піднімім, щоб пилося нам, як то п'ють сармати,
Нове вино спиваймо з кухлів злотих».

Як уже зазначалося, в часи Відродження популярною стає філософія Епікура, яка підносила культ насолоди. Цей культ (навіть приглушений такими консерваторами, як Іван Вишенський) увійшов у ранньомодерну українську філософську думку. Його зустрічаємо в Сковороди, який навіть ототожнював Ісуса Христа з Епікуром.

У цьому контексті зрозумілими стають такі міркування:

«З часу свого користай, поки можна ще, поки нам у щасті
Сприяє доля, – слухай серця голос.
Ось уже й старість гидка, шкутильгаючи, йде поспішним кроком,
Невдовзі й смерть кваплива нас настигне,
Нині для втіхи живім, ушановуймо кожну мить погідну:
Вже поруч, ось вона, блідава старість».

У цих словах при бажанні можна побачити «філософію серця». Адже поет закликає слухати «серця голос», а не голос розуму. Загалом для ренесансних мислителів «голос серця», чуттєвість мали більше значення, ніж «голос розуму».

Проте хибно думати, що ідеал життя Павла з Кросна зводився лише до чуттєвості, насолод. Для ренесансного діяча, який, на відміну від середньовічних зверхників, «не прагне розбою» і хоче миру, важливими стають наукові студії:

«З чистим ось серцем віддайся тепер уже справжній науці,
Світлий-бо образ вона правди святої таїть.

Скоро твої увінчаються скроні вінками із лавра,
Слава розійдеться скрізь, будеш у шані в усіх».

Для ренесансних мислителів важливим стає не лише «життя в радості», а й діяльне життя, завдяки якому можна досягнути безсмертя. Правда, безсмертя стає реальністю лише тоді, коли діяння уславлені в поезії, поетичному слові:

«Хто б то чув про владарів могутніх,
Хто б то знав про вождів діяння,
Хто б згадав про них, коли б віщий лірник
Їх не уславив».

У таких міркуваннях маємо відображення нових комунікаційних реалій, коли книга стає «хранителькою пам'яті». У результаті цього відбувається «секуляризація безсмертя». Ідея «безсмертного життя» трансформується з релігійної у світську, профанну. Щоправда, при цьому відбувається сакралізація деяких, по суті, світських елементів. Так, Павло з Кросна, як і інші ренесансні мислителі, «обожнює» поетичне слово. Воно трактується ним як «дар богів»:

«Світлий дар богів – поетичне слово,
Їхнє дитя, гомінке й солодке,
Кажуть, лине ввись, дев'ятьом небесним
Сферам співзвучне.
Сам Платон-мудрець у своїх писаннях
Вчив, що й дев'ять муз подають свій голос
Влад із хором сфер, що в глибокім небі
Мірно кружляють».

Автор, посилаючись на Платона, говорить про божественну співзвучність поетичного слова «небесам». Поетичне слово стає елементом вселенського, космічного порядку. Показовим у цьому випадку є посилання на Платона, якого високо цінували ренесансні гуманісти, протиставляючи його «схоластичному» Аристотелю.

Для Павла з Кросна та інших ренесансних авторів слава визнання в символічному світі людей стає річчю набагато вагомішою, ніж християнське спасіння. Таке світобачення поступово проникає в нашу культуру й у нашу філософію. Прикладом цього може бути уже згадуваний «Волинський короткий літопис».

Руський Парнас. Спроба адаптації ренесансної культури до українських реалій

Вищезгадані латиномовні поети хоча й походили з українських етнічних земель і були свідомі свого русинства, але, як зазначалося, здобували освіту за межами батьківщини і переважно працювали на чужині – наприклад, викладали у Краківському університеті. Ці діячі, здебільшого, не прагнули нести елітарну ренесансну культуру до своїх земляків, розуміючи, що ті її не приймуть – вона для них була занадто «складною» й «чужою». Однак з часом з'являються ренесансні гуманісти українського походження, які прагнули прищеплювати її на рідній землі.

Одним з найбільш яскравих представників зазначеної тенденції був Станіслав Оріховський (1513-1566). Він народився на Перемишлянщині в змішаній польсько-українській родині. Його батько був польським шляхтичем, мати походила з родини православного священика. Оріховський здобув прекрасну освіту за кордоном (в Австрії, Німеччині та Італії). Був одним із улюблених учнів Мартіна Лютера, хоча

залишився католиком. Добре володів латинською мовою. Його латиномовні твори вважалися зразковими, а самого їхнього автора навіть іменували «рутенським Демосфеном».

Оріховський, повернувшись після довготривалого навчання за кордоном на батьківщину, прийняв сан католицького священика. Проте наслідуючи свого вчителя Лютера та деяких інших реформаторів, заявив, що целібат (безшлюбність духовенства) є річчю ненормальною, і одружився. Цей вчинок викликав у Польському королівстві велике збурення, а сам Оріховський дискутував із представниками католицького кліру і навіть з римським папою.

У творах письменник постійно вказував на своє руське походження, на те, що його предки по лінії матері були русинами-українцями, що живе він на Русі, в руському місті Перемишлі, що Русь, а не якась інша земля, є для нього вітчизною. При цьому Русь для Оріховського не лише територіальне, а й етно-культурне поняття. Він пише про хрещення Володимира як важливий елемент руської історичної пам'яті, стає на захист православ'я, вважаючи його не гіршим, а то й кращим за католицьке віровчення. Навіть у листі до римського папи, демонструючи свою руську ідентичність та свій руський патріотизм, веде мову про переваги православ'я над католицизмом: «Родом я із скіфського племені, рутенського народу. В обох випадках також сармат, тому що Руссія, моя батьківщина, лежить у європейській частині Сарматії. Праворуч від неї – Дакія, ліворуч – Польща. Навпроти знаходиться Угорщина, а позаду – до схід сонця – простягається Скіфія. Цей народ тримається релігії грецького обряду, бо визнав Христа ще десь 600 років тому. Латинські науки пізнав нерано, тому що до латинського обряду мав крайню відразу. Серед інших причин є дві найголовніші. Перша – що у латинців Бог славиться чужою народові мовою; а друга – що жерцям у латинців не дозволено мати дружин і вони живуть безчесно. А оскільки ті ні «амінь» зверх незрозумілої проповіді жерця не могли сказати, ні про численні ганебні вчинки латинських жерців відверто заявити, мої земляки не захотіли мати справу з латинцями й прийняли грецький обряд, який давав змогу рутенцям і Бога славити батьківською мовою, і жерцям одружуватися».

Показовою є його праця «Хрещення в русинів» (1544). У посвяті твору Оріховський говорить про необхідність установити згоду між різними віровизнаннями й пропонує почати цю справу зі знищення релігійних пересудів щодо православних. Вважає, ніби немає значних розходжень між віруваннями католиків та православних (навіть у такому питанні, як сходження Святого Духу, яке викликало суперечки між адептами цих двох конфесій). Дехто з авторів ладний вважати Оріховського одним із предтеч Берестейської унії. Насправді він, як і багато інших ренесансних мислителів, не надавав особливого значення конфесійним відмінностям – як обрядовим, так і догматичним, вважаючи, що між християнами повинно бути досягнуте взаєморозуміння. При цьому кожна конфесія має право зберігати свої особливості. Наприклад, письменник у творі «Хрещення в русинів» та інших творах, ведучи дискусію з католицькими ортодоксами й римським папою щодо потрібності целібату, апелював до православних традицій, вбачаючи в них цінність.

Важливе місце в творчості Оріховського займало питання захисту українських земель від татарських і турецьких нападників. Ця проблема була чи не найголовнішою для тогочасної України. Чимало різних авторів XVI ст. зверталися до неї. Ось як письменник емоційно говорить про цю проблему: «…люд у Русі нещасний гине. Та ще й як гине! Цього без сліз і розповісти неможливо: ніхто людей не захищає, ніхто не боронить; міста попалено, фортеці зруйновано; багатьох славних лицарів посічено або забрано в полон; немовлят порубано, літніх повбивано, дівчат зґвалтовано прилюдно, жінок збезчещено на очах чоловіків, молодь пов'язано і забрано разом з реманентом і худобою, так що нема чим і землю обробити».

Оріховський написав дві промови «Про турецьку загрозу» (1543, 1544), де йшлося про небезпеку з боку турків для Польської держави, у т.ч. й українських зе-

мель. Боротьбу з турками письменник розглядав як вияв широкого цивілізаційного конфлікту – між «вільною» Європою та «невільним» мусульманським Сходом. Він звертав увагу на те, що в Польщі, інших європейських країнах існує свобода (звісно, для вільних представників шляхетського стану). Щодо Туреччини, яка є символом «Сходу», то в ній панує деспотизм, де влада володаря – все, а підданих мають за ніщо. Характеризуючи владу турецького султана, Оріховський пише: «За такого володаря, який має необмежене право карати і милувати, не будуть належати тобі ані поле, ані товар, не будуть твоїми ані жінка, ні діти. Такий володар буде повним господарем і життя, і смерті твоєї; не на основі права, а з допомогою палиці, тюрми, ланцюга і канчука привчить тебе до всіх своїх пороків».

Також тема захисту українських земель від турецьких і татарських нападників звучала в «Напученні польському королеві Сигізмунду Августу» (1543). У названому політичному трактаті автор закликав короля їхати на руські землі і захищати їх від чужоземців: «Передусім прямуй у Русь, мешканці якої зазнають нападів численних ворогів. Прийди у цю провінцію, Августе, оглянь її укріплення, захисти слабкі місця фортець, набудуй міцних побільше. Покажи себе королем, який може прогнати від нас скіфів, волохів і турків». В іншому місці закликає: «Отже, будь мужем сильним, твердим, сарматом непереможним і, полишивши машкари або галлам, або зманіженим італійцям, їдь до гімназії справжньої доблесті – у Русь. Там ти матимеш усе потрібне, бо житимеш серед труднощів і страху – двох найкращих учителів юності...» Він навіть закликає покинути столичні міста королівства Польського й Великого князівства Литовського, тобто Краків і Вільно, й осісти на українських землях. Це можна зрозуміти так, що письменник пропонував перенести столицю на Русь. Такі напучення, особливо для короля Сигізмунда Августа, який не відрізнявся войовничістю, мали утопічний вигляд. Але вони засвідчували глибокий український (русинський) патріотизм Оріховського.

Оріховському належить низка творів переважно публіцистичного характеру, де він порушує актуальні на той час питання державного устрою. У них розглядає державу як світську інституцію, котра діє завдяки домовленостям між суспільними й політичними силами. Причиною появи держави та підставою для її функціонування вважав потребу взаємної допомоги між людьми. Щастя народу трактував як найвище право, а державу розглядав як зібрання громадян, поєднаних спільною вигодою та узгодженим правом, яке повинно панувати в цивілізованій країні. У цих поглядах відчувався вплив такого авторитета для західноєвропейської політичної думки, як Аристотель.

Оріховський був одним із перших новочасних теоретиків природного права, під яким розумів життя в злагоді із законами природи. Підставою природного права вважав власність, а зазіхання на неї розглядав як причину чвар, насильства, зради і т.д. Кожен громадянин держави має отримати те, що йому належить по праву: спокій, свободу, можливість виконувати свою роль і призначення. Цікаво, що свободу він тісно пов’язує з верховенством права: «...справжню свободу, – пише Оріховський, – породжує такий лад, коли всі підпорядковуються праву, а саме право непідвладне нікому; отож усі ви рівні між собою, гідністю і однаково вільні».

Відсутність або свідоме порушення цього розглядалося ним як вияв тиранії чи навіть деспотизму. Він, наприклад, звертає увагу на моральну деградацію тиранічного режиму: «За тиранії при розподілі посад мають значення гроші, улесливість; мають значення бенкети, учти й блуд, а особливо підлабузництво, на якому всяка тиранія тримається. Тиранам здається, що саме в цьому суть життя і що саме це сприяє їхньому добробуту й задоволенню нестримного бажання».

Права, вважав Оріховський, повинен дотримуватися й король; закон – однаковий для всіх. У «Напученні польському королеві Сигізмунду Августу» мислитель багато говорить про це. Державна функція короля, вважав він, полягає в тому, щоб бути «сторожем» – передусім сторожем законів ...король – вуста, очі й вуха закону,

а точніше, інтерпретатор закону, який присягнув на віру в королівстві зміцнювати і нічого іншого не робити, як тільки те, що закон велить».

Посада короля є виборною, і король має дотримуватися законів та домовленостей зі своїми виборцями: «…король вибирається для держави, а не держава існує задля короля. На цій підставі гадаємо, що держава набагато шляхетніша й достойніша за короля. Закон же, якщо він є душею і розумом держави, значно кращий за непевну державу і вищий за короля».

Оріховський малює образ ідеального монарха. Це розумна, освічена людина, яка шанує закони, прислухається до порад сенату, «вибирає собі у спільники найкращих, найвидатніших з-поміж громадян і завдяки їх авторитету, порадам й помислам оберігає республіку і під час війни, і в мирний час». Король, судячи з міркувань Оріховського, ніби має реалізовувати Платонівську концепцію ідеальної держави. «Отож, – радить письменник Сигізмунду Августу, – підбирай для себе людей не за титулами, а дивись на їхні справи, які справляють осягненню найвищих посад у твоїй державі. Таких людей удавнину називали філософами, бо вони давали королям такі знання, які потрібні були для правління і поради, яких люди дослухалися в житті».

Ще одне завдання короля – дбати про благо підданих своєї держави, а особливо турбуватися про їхню освіченість. Тому він пропонує закладати школи, гімназії. З цього приводу дає такі напучення Сигізмунду Августу: «Йдеться про школи й гімназії, оселі правдивої мудрості у державі. Де їх нема – засновуй, де занепали – відновлюй. Хай навчається там зростаюча молодь тієї держави гуманності й мудрості. Таким чином, твої підлеглі ще з дитинства навчаться й справу добре вести, і тебе, мудрого правителя, слухатись. Бо якщо ти лише простим способом (законом і покарою тобто) будеш спонукати своїх громадян до доблесті, це буде так само, якби хтось під загрозою кари змушував влучати в ціль людину, яку ніколи не вчили метати списа». Тобто освіта розглядалася як важливий елемент функціонування вільної цивілізованої держави.

Король Оріховського – це не монарх у середньовічному розумінні, який ототожнює своє «я» та державу, а, радше, президент країни, що перебуває на службі своїх громадян. Фактично мислитель пропонував модель президентської держави, у якій найвища посадова особа (у цьому випадку іменована королем) стає «гарантом права». Подібні погляди на верховенство права в державі з часом були прийняті європейською думкою, заклавши основи концепції правової держави. Ці погляди лягли в основу першої чинної американської конституції, а також конституцій європейських держав.

Творячи модель «ідеальної держави», Оріховський виходив з реалій тодішнього Польського королівства, а також напрацювань ренесансної думки. В обґрунтуванні своїх поглядів посилався на античних авторів – Платона й Аристотеля. Водночас створена ним модель держави – це вже держава модерного типу з верховенством закону, обмеженням владного свавілля і т.д.

Про окремі твори Оріховського, його погляди знали інтелектуали, яких ми однозначно зараховуємо до української культурної традиції. Про нього згадує український письменник Захарія Копистенський у творі «Палінодія». Правда, сприйняття українськими інтелектуалами творчості Оріховського було дещо одностороннє й поверхове. Вони звертали увагу не на погляди мислителя щодо держави, а на захист ним православних традицій і на його дискусію з римським папою.

Поряд із гуманістами-одинаками, на українських землях починають з’являтися ренесансні осередки. Наприкінці XVI ст. – на початку XVII ст. вони стають поширеним явищем. Діяли такі осередки переважно при дворах заможних землевласників. Один із найбільших існував при дворі князя Василя-Костянтина Острозького, де західноєвропейські ренесансні впливи поєднувалися з консервативними православними традиціями. Про цей осередок ще буде йти окрема мова, а зараз звер-

немося до особи Симона Пекаліда (бл. 1567 – після 1601) – найяскравішого представника ренесансних тенденцій серед «острожан».

Про Пекаліда знаємо небагато. Народився він у сім'ї міського радника міста Олькуш (Польща). Навчався у Краківському університеті. Можливо, під час навчання налагодив тісні контакти спочатку з князями Острозькими, ставши їх придворним поетом. Після себе залишив кілька латиномовних поетичних творів, найбільш відомою з яких є поема «Про Острозьку війну» («De bello Ostrogiano»), що вийшла друком у Кракові в 1600 р. Поема адресувалася Василю-Костянтину та Янушу Острозьким і описувала конфлікт 1593 р. між ними і козацьким військом Криштофа Косинського.

Звісно, при написанні поеми Пекалід використовував різноманітні ренесансні літературні «техніки», певним чином «доуявляючи», «віртуалізуючи» реальність. Це дало підстави деякими дослідникам засумніватися у вірогідності описуваного в поемі. Проте варто мати на увазі, що будь-який художньо-літературний твір (незалежно від стилю й жанру) так чи інакше «віртуалізує» реальність. Поема «Про Острозьку війну» не є тут винятком. Правда, автор мусив відштовхуватися від певних реалій, які знайшли відображення в творі.

Твір є багатоплановим. Хоча опис битви під П'яткою 1593 р., коли зійшлися війська князів Острозьких з козацькою армією, займає центральне місце в поемі, тут присутня низка інших, дотичних сюжетів – оповідається про історію роду князів Острозьких, яка пов'язується з історією руських земель, оспівується також місто Острог, розповідається про запорозьких козаків. Є тут і деякі моменти, котрі варто трактувати як філософські.

У традиційному для ренесансних поетів дусі Пекалід оспівує природу. Говорячи про Острог та його довкілля, пише:

«...тут достаток: є все, що потрібне людині,
Що лиш могутня мати-Природа створила для неї,
Все, що на нашій землі бачить сонце з високого неба,
Зможеш знайти. Життєдайне повітря з Всевишнього волі
Родить розкішнії трави – худобі приємну поживу.
Кожного року посіви прекрасні: на нивах широких
Пишне колосся красується всюди надійним наливом.
Наче із рога достатку, Цецера із Вакхом повсюдно
Щедро дари розсипають свої по полях і травою
Пагорби всі одягають, і ласкає ніжно
Сонцем залиті поля життєдайне тутешнє повітря».

Природа в Пекаліда, як і в Павла з Кросна, стає джерелом радості й насолоди. Вона дає для людини все, що потрібно для щасливого життя, і є однією з найважливіших цінностей.

Оскільки основна увага в поемі приділена битві, то багато говориться про військові справи. Проте, ведучи мову про них, автор спеціально виділяє питання освіти. Для Пекаліда, як і для Оріховського, Павла з Кросна, інших ренесансних мислителів, освіта має першочергове значення. Ось як він розповідає про академію Острозьку:

«Радуйся, наша Волинь войовнича, ти, Марсова дочко,
Саме тобі дім острозьких дарує ліцей той тримовний.
Отже, приймай ті основи, а більші плоди, може, будуть.
Не зневажай ти учених богинь, оцих муз не цурайся,
Кращого в світі від вільних мистецтв ти нічого не знайдеш».

Як і Оріховський, Пекалід вважає освіту важливим елементом суспільного та державного порядку. Це можна зрозуміти хоча б із таких його слів:

«Феб увінчає чоло молодих колись лавром зеленим,
Він їм покаже зірки, що сіяють у небі просторім,
Дасть теж кіфару, навчить лікувати і знати майбутнє,
Будуть тоді керувати злочинним безглуздям чесноти,
І завдяки божеству процвітатиме влада і право,
Й слава воєнна князів аж до ясного неба долине».

Отже, тут вибудовується такий логічний ряд: освіта призведе до того, що замість злочинного безглуздя керуватимуть чесноти; це, своєю чергою, визначить процвітання влади і права; а це сприятиме «славі князів».

Незважаючи на зовнішню мілітарність поеми, вона у своїй основі є пацифістською. Пекалід вважає війну ненормальністю, прагне, щоб сторони помирилися, знайшли спільну мову. Бо в умовах миру, на його думку, процвітають право й доброчесність:

«Також Господь любить мир, а якщо у нас миру не стане,
Скрізь доброчесність загине і жодної честі не буде,
Ні нагород за побожність, і сліду її ти не знайдеш.
…якщо згода єднає людей, процвітають
Скрізь доброчесність, побожність, закони, угоди і право».

Поема «Про Острозьку війну» не претендувала та й не могла претендувати на особливу філософічність. Це було творіння придворного поета, написане з приводу конкретної події. Цінність поеми в іншому – вона приносила в українську культуру нові ренесансні ідеї, які часто викликали опір з боку консервативних кіл. Так, сучасником Пекаліда був Іван Вишенський. Ймовірно, вони могли зустрічатися при дворі князя Василя-Костянтина Острозького і навіть дискутувати. Адже у творах Вишенського часто звучать невдоволені філіппіки проти «латинської вчености», яку так гаряче підтримував Пекалід.

Ще одним представником «латинської» ренесансної культури при дворі князя Острозького був Ян Лятош. Він закінчив у 1563 р. Краківський університет з вченим ступенем магістра філософії. Навчався також у Падуанському університеті, де отримав докторат з медицини. Звідти повернувся до Кракова й викладав тут математику й філософію. Займався також астрологією.

Лятош – автор численних праць з астрономії й астрології. Надавав велике значення ролі астрології в медицині. Вважав, що за розміщенням планет і зірок можна передбачити поширення хвороб, їхнє лікування, а також прогнозувати нещастя, врожайність, кількість опадів, зміни погоди, долю окремих індивідів тощо. Його погляди на світ були близькими до поглядів неоплатоніків.

Вчений був проти нового календаря папи Григорія XIII. Виступав з публічними лекціями, писав брошури, дискутував з численними опонентами, надсилав листи видатним вченим із зазначенням виявлених помилок у календарі. Через те зазнав переслідувань. У першій половині 90-х рр. XVI ст. Лятош встановив зв’язки з домом Острозьких і перебрався до Острога. Можливо, викладав у Острозькій академії. Принаймні в Острозі продовжив критику нового календаря, інтенсивно працював, видавав книги. Високу оцінку Лятошу дав Захарія Копистенський у своєму полемічному творі «Палінодія».

Ще одним осередком ренесансного гуманізму, представники якого намагалися пристосуватися до українських умов, була Замойська академія. Вона, подібно до академії в Острозі, виникла як школа приватна. Її заснував та фінансував Ян За-

мойський, магнат і високопоставлений урядовець Речі Посполитої. Виникнення Замойської академії відносять до 1594 р. У певному сенсі цей навчальний заклад був альтернативою академії Острозькій. Справа не лише в тому, що Замойський був конкурентом Острозького в плані політичному і намагався не відставати від православного князя-магната. Академія цілком свідомо засновувалася на етнічній території Русі-України й була зорієнтована на жителів цього регіону. Одним з аргументів її заснування було саме те, що на Русі немає вищої школи (зрозуміло, латинського типу).

Серед професорів цієї школи були вихідці з українських земель, а частину випускників становили українці. Організатором академії був виходець зі Львова Симон Симонід (1558-1629) – людина енциклопедичних знань. Він відомий і як поет. У польськомовній книзі «Селянки» Симонід оспівав життя й звичаї українського народу. Деякі свої твори він опублікував у Замості. Для нього, як і для багатьох ренесансних поетів, притаманне було ідилічне зображення природи. Він мав в Україні послідовників – такими були львів'яни, брати Симон та Бартоломій Зиморовичі, що теж писали «руські селянки».

Офіційно іменуючись «директором наук» та інспектором Замойської академії, Симонід займався не лише добором здібних викладачів, а й став засновником академічної друкарні. Піклувався, щоб там був не лише латинський шрифт, а й слов'янський. Це засвідчило його прагнення (правда, важко сказати, наскільки свідоме) зробити внесок у розвиток традиційної української культури.

Із Замойською академією пов'язана діяльність латиномовного поета Себастьяна Кленовича (1550-1602/1608). Він знаходився в добрих стосунках із Замойським, заохочував його до організації академії, добирав туди професорів і сам викладав у цьому навчальному закладі античну літературу. До найбільш відомих творів Кленовича належить латиномовна поема «Роксоланія» (1584). Це палкий маніфест любові до української землі. Власне, Роксоланія – то Русь-Україна. Автор пишається своєю землею, її минулим і сучасним, оспівує її природу й звичаї. Тут, як і в інших ренесансних авторів, зустрічаємо замилування природою. Вдаючись до античної образності, Кленович вів мову про те, що на українських землях може виникнути Парнас і тут осядуть музи. Тобто Україну розглядав як можливий осередок високої культури. А заснування Замойської академії трактувалося ним як важлива ланка створення руського Парнасу.

У Кленовича є розуміння Русі як окремої цілісності. Для нього це не лише земля з особливими природними умовами, специфічною історією, а й територія, де переважає руський етнос зі своїм способом життя, господарювання, звичаями та вірою. Велику увагу в своїй поемі Кленович приділяє Києву, пов'язуючи з цим містом давню славу Русі. Навіть порівнює Київ із стародавнім Римом. Тим самим ніби проводиться паралель між латинською античністю й давньокиївською. Багато уваги приділяє святиням Києво-Печерського монастиря. Кленович негативно ставився до покатоличення Русі, вважав, що русини не відступляться від віри батьків:

«Скрізь на Русі зберігають закони і звичаї предків,
Руси і далі ідуть шляхом дідів і батьків,
Звичаї ті, що зі Сходу взяли, зберігають ретельно
І бездоганно, скажу, віру свою бережуть.
Проти порядків таких виступає весь світ католицький,
Часто засуджує їх, навіть погрожує він,
Саме за те, що нащадки, прості й легковірні руси,
Всім заповітам батьків вірні й виконують їх».

Для ренесансних мислителів була характерна віротерпимість. Ця віротерпимість (звісно, в певних межах) була притаманна й Замойській академії.

На початку свого існування академія отримала буллу від папи Климента VIII. Згідно з нею, в ній створювалися три факультети – вільних наук, права і медицини. Уже пізніше, в 1648 р., виник ще один факультет – теологічний, де викладалися філософські дисципліни. Таким чином, цей навчальний заклад був одним з осередків філософствування на українських землях. Інша річ, що ця філософія, як і в більшості «латинських» вищих навчальних закладів, мала «чужий» для українців неосхоластичний характер.

Хоча Замойська академія була католицьким навчальним закладом, з її стін вийшло чимало діячів, які залишили слід в українській історії та культурі. До таких належать Касіян Сакович, ректор Києво-братської школи, письменник, поет, філософ; Ісайя Трохимович-Козловський, один з перших ректорів Києво-Могилянської академії; Сильвестр Косов, київський митрополит за часів Хмельниччини, знаний також і як письменник-полеміст; письменник Йосиф Кононович-Горбацький та інші. Не випадково київський митрополит Петро Могила дав високу оцінку Замойській академії, сказавши, що вона багато нашому народові «пожитку й утіхи принесла» і що з неї вийшло чимало вчених людей.

Спроба створити ренесансний осередок на території Київщини належала Йосипу (Юзефу) Верещинському (1532/3-1599). Походив він із сполонізованої української родини, яка жила біля Збаража. Неподалік цього міста є село Верещаки, яке могло були його родинним селом. У молоді роки Верещинський прийняв католицизм і обіймав духовні становища в католицькій церкві. Ставши у 1599 р. київським католицьким єпископом, розгорнув у своїй резиденції, у Фастові, бурхливу культурну діяльність. У той час він тісно співпрацював із Кленовичем, якому допомагав публікуватися. Самому Верещинському належала низка творів, писаних польською та українською літературною мовою. Для цих творів притаманні сильні антитатарські й антитурецькі мотиви. Це зрозуміло, оскільки Київщина постійно потерпала від татарських нападів. Проти татар не раз сам Верещинський виступав зі своїми надвірними козаками.

Заслуговують на увагу суспільно-політичні погляди цього діяча. Він написав низку творів, у яких пропонував облаштувати нинішні центральноукраїнські землі. Це – «Дорога певна до найшвидшого і найнадійнішого осадження в Руському краї пустельних земель рицарством королівства Польського» (1592), «Оголошення про фундування рицарської школи для синів коронних на Україні, подібно до статуту мальтійських хрестоносців» (1594), «Побудка… з метою піднесення святої війни спільною рукою проти турків і татар» (1594), «Спосіб осади Нового Києва і оборони колишньої столиці Київського князівства» (1595), «Війську запорізькому пресвітлий виказ» (1596), «Голос на піднесення потужної війни проти турецького царя» (1597).

Спочатку Верещинський пропонував створити на Придніпров'ї рицарський орден (у дечому подібний до мальтійського), який би мав обороняти українські землі. Ядро ордену (офіцери й досвідчені рицарі) мало бути постійним, а рицарями б служили молоді люди з різних кінців Речі Посполитої. Таким чином, орден виконував водночас і функцію «рицарської школи». Проте цей проект не отримав підтримки в урядових колах. Тоді Верещинський у 1596 р. розробив проект щодо організації козацтва. Пропонувалося надати козакам все Лівобережжя Дніпра від Переяслава до Лубен на півдні й до Пропойська та Мстиславля на півночі. На цій території передбачалося створення автономного князівства в складі Речі Посполитої на чолі з князем і гетьманом. Територія князівства мала поділятися на тринадцять полків з центрами в Переяславі, Лубнах, Любечі і т.д. У межах князівства встановлювалася козацька юрисдикція. Обов'язком його жителів щодо короля мала стати оборона земель від татар та московітів. Певно, Верещинський брав собі за зразок Велике князівство Литовське, яке мало автономію в складі Речі Посполитої. «Роль цього проекту Верещинського в історії козацтва важко переоцінити, – пише дослідник Сергій Леп'явко. – Адже він вперше запропонував організувати козацтво за полко-

вим адміністративно-територіальним принципом, що було здійснено значно пізніше. Як значно пізніше була здійснена і спроба створення козацького князівства (Великого князівства Руського) у складі Речі Посполитої».

Ще одним цікавим явищем ренесансної культури в Україні стала латиномовна поема Іоанна Домбровського «Дніпрові камени». Опублікована вона без вказівки на місце й рік видання. Аналіз її змісту дає підстави говорити, що поема побачила світ не раніше 1620 р. Вона, схоже, вийшла невеликим накладом. Про її автора Іоанна (Івана, Яна) не маємо ніяких відомостей. Можемо лише констатувати, що це була освічена людина. Він добре знав латинську мову та античну символіку, до якої часто звертався. Можливо, Домбровський здобув освіту десь на Заході, правдоподібно в Італії, оскільки в поемі бачимо апеляцію до італійської символіки. Повернувшись в Україну, міг піти на службу до якогось магната чи багатого пана і за його повелінням написати «Дніпрові камени». Можливо, господарем-покровителем Домбровського став київський воєвода Томаш Замойський, якому дається висока оцінка в поемі.

«Дніпрові камени» можна розглядати як спробу створити власну історичну концепцію і водночас як намагання сформувати міф «могутньої Русі», котра повинна відродитися. Автор розповідає про славну історію Києва, закликає відбудувати цю столицю Русі, відновити її славу. Називає Русь «краєм квітучим, погідним», з повагою говорить про русів, яких ніхто не міг здолати.

Значне місце в «Дніпрових каменах» відводиться викладу руської історії. Це історія без комплексу неповноцінності. Русь мислиться як велетенська імперія, об'єднана метрополією – Києвом. І поки існує метрополія (навіть утративши частину підконтрольних їй земель), поки існує руська князівська династія, доти існує Русь як політична одиниця. Автор звертає увагу на постать Данила Романовича (Галицького). Вважає, що спадок цього правителя перейняли князі Острозькі. Вони «правдиві нащадки Данила». Такий самий підхід спостерігаємо і в згадуваній поемі Пекаліда «Про Острозьку війну».

Домбровський багато говорить про рід Острозьких. Складається враження, що саме вони – правителі Русі. Однак їхній рід згас. Та все ж на Русі має бути зверхник, який опікується Києвом, цією символом-столицею краю. Ще він має бути пов'язаний з домом Острозьких. Таким є Томаш Замойський, котрий характеризується як «Фенікс нечуваний в землях Борея», воскресаючий птах, що продовжує мертвого птаха.

Усі вищенаведені факти свідчать про поширення на наших землях ренесансної культури. Хоча ця культура лишалася чужою, але її ідеї поступово приживалися на українському ґрунті. Принаймні наприкінці XVI – в XVII ст. українські діячі починають звертатися до ідей Ренесансу й використовувати їх.

Протестантизм на українських землях. Філософія соцініан

Предтечею класичної Реформації був гусизм – вчення чеського богослова Яна Гуса (1371-1415), яке стало ідеологією широкого суспільно-релігійного руху в Чехії у першій половині XV ст. Гусити вимагали реформувати католицьку церкву за зразком ранньохристиянських громад, засуджували симонію, торгівлю індульгенціями, церковне землеволодіння, різноманітні зловживання духовенства. Гус наполягав на причащанні як священиків, так і мирян під двома видами (хлібом і вином), що стало одним із головних гасел його послідовників. Він також вимагав, щоб богослужіння здійснювалося зрозумілою мовою. У контексті тогочасної чеської ситуації цей рух набув антинімецького характеру, а гусити шукали собі союзників у інших слов'янських землях, у т.ч. в Україні.

У 1422 р. до Чехії був відправлений військовий загін (близько трьох тисяч чоловік) на чолі з руським князем Сигізмундом Корибутовичем. Потім привів сюди свою

дружину князь Федір (Фредерік) Острозький. На допомогу Корибутовичу, який воював на боці гуситів, приходили й інші загони з України. Цей князь навіть претендував на чеську королівську корону.

Пам’ять про ці події довго зберігалася в Україні. Наприклад, у поемі «Epicedion», що була написана на півдні Волині в 1584 р., є згадка про похід у Чехію князя Корибута. Ісайя Копинський, пишучи на початку 30-х рр. XVII ст. послання до Яреми Вишневецького з роду Корибутовичів, згадує, що один із предків цього князя «для великої діяльності рицарської взятий був на королівство Чеське».

Гуситський рух інспірував в Україні інтерес до біблійних текстів, сприяв введенню в церковне життя розмовної мови. З’явилися переклади біблійних книг, здійснені під впливом відповідних чеських перекладів. Саме в Празі, столиці Чехії, у 1517-1519 рр. білорус Франциск Скорина, якого дехто вважав «гуситським єретиком», видав серію біблійних книг «простою мовою». Ці видання поширювалися на українських землях.

Можливо, гусити стимулювали появу перших кириличних видань, замовлених українцями Галичини. Це видрукувані в Кракові на початку 90-х рр. Швайпольтом Фіолем богослужбові книги «Осьмогласник», «Часословець», дві «Тріоді», «Псалтир». Самого друкаря звинуватили в гуситській єресі.

Хоча рух гуситів зазнав поразки, він призвів до створення громад «чеських братів». В основу їхнього віровчення були покладені погляди Гуса та Петра Хельчицького (бл. 1390 – 1430). Останній у своєму трактаті «Про духовну боротьбу» пропагував ідею непротивлення всім видам насильства, відкидав становий поділ й закликав перебудувати світ на основі рівності й братерства. Він одним з перших у європейській думці почав розвивати ідеї релігійної терпимості й невтручання держави в релігійні справи. Для «чеських братів» притаманним було спрощення релігійної обрядовості й догматики. Їхні погляди виявилися співзвучними поглядам «ожидовілих», радикальних єретичних течій, соцініанства, що поширювалися в Україні.

Громади «чеських братів» існували в Україні – Галичині, Закарпатті, Волині. З Україною була пов’язана діяльність Яна Амоса Коменського (1592-1670) – видатного педагога й філософа, який тривалий час був суперінтендантом «чеських братів». Він неодноразово відвідував українські землі, деякий час працював у Сухому Потоці (Шарош-Патоці) на Закарпатті. Цікавився українськими подіями і навіть спілкувався з деякими українськими діячами.

Поширення на українських землях мали лютеранство й анабаптизм. Уже говорилося, що вихованцем Лютера був Оріховський. В Україні навіть з’явилися антилютеранські полемічні твори. Правда, серед течій класичної Реформації на землях Речі Посполитої, у т.ч. України, переважав кальвінізм (реформаторство).

Утвердження цієї течії в Польському королівстві й Великому князівству Литовському пов’язане з діяльністю Яна Ласького (1499-1560). Він належав до відомої аристократичної родини в Польщі. У молоді роки опинився на Заході, був учнем Еразма Роттердамського, спілкувався з видатними гуманістами того часу. Займався реформуванням церкви у Фризії (Німеччина), обіймав становище суперінтенданта іноземних реформаційних громад в Англії. У 1556 р. йому доручили здійснити реформування католицької церкви в Польщі. Він навіть заручився підтримкою короля Сигізмунда Августа.

Надаючи реформованій церкві в Польщі кальвіністської спрямованості, ні Ласький, ні його прихильники не були сліпими адептами Кальвіна. У деяких питаннях вони дотримувалися оригінальних поглядів, які не завжди збігалися з кальвіністською доктриною, ігнорували догмат про приреченість долі людини, ідею мирського аскетизму. Кальвінізм у Речі Посполитій набув прошляхетської орієнтації, а його адептами переважно були шляхтичі.

Наприкінці XVI ст. цей напрямок поширився на українських землях. Сильні позиції представники цієї конфесії займали в Белзькому воєводстві, на Холмщині,

Саноцькій та Перемишлянській землях. Поширився він також на Поділлі, Волині, Поліссі, Підляшші і навіть на Київщині. Покровителями кальвінізму стали представники окремих руських аристократичних родин.

Одним із найбільших його осередків на українських землях став Брест (Берестя), де в 1552 чи 1553 р. відомий покровитель реформаторів Великого князівства Литовського Микола Радзивілл заснував у своєму замку протестантську громаду. Тут же відкрили й друкарню. У ній побачили світ 39 книг. Серед них найвідомішою стала польськомовна Берестейська Біблія (1563), яку вважають видатною пам'яткою книгодрукування й польської писемності. Мала вона вплив і на українське друкарство.

Кальвіністський осередок у Бресті, схоже, посприяв появі православного культурного осередку в Острозі. Певну роль тут зіграли родинні зв'язки Радзивіллів та Острозьких. Між цими осередками простежувалося чимало цікавих паралелей. І один, і другий створювалися при магнатських дворах, у них концентрувалися наукові кадри, вони мали потужні друкарні, в яких були надруковані повноформатні Біблії.

Ще одним значним осередком кальвінізму в Україні стало містечко Панівці біля Кам'янця-Подільського. У 90-х рр. XVI ст. тут виникла кальвіністська громада й школа при ній, перша згадка про яку припадає на 1596 р. У школі вивчалися «сім вільних наук» (рівень середньої школи), а також філософія, богослов'я й право, що дає підстави вважати Панівецьку школу закладом вищого типу. У містечку кальвіністи організували друкарню, в якій на початку XVII ст. побачила світ низка творів релігійно-полемічного характеру.

На українських землях жив відомий польський поет-кальвініст Миколай Рей (1505-1569). Популярністю в Україні користувалися його етичні твори («Життя Йосифа…», «Дзеркало…» та ін..), в яких письменник намагався створити моральний ідеал людини, що відповідав би духові ренесансного гуманізму. Велике місце у творчості Рея займали твори релігійного спрямування – біблійні переклади, вірші й пісні духовного змісту, розмови на богословські теми тощо. Серед них особливою популярністю користувалася «Постилла» – збірка недільних та святкових проповідей з інтерпретацією фрагментів Євангелії. Деякі учительні Євангелія, що з'явилися в той час на українських землях, стали переробкою «Постилли» Рея.

До польських поетів-кальвіністів належав Мартин Пашковський. Він у своїх творах не лише писав про Україну, але був одним із перших авторів, які позитивно відгукувалися про козацтво.

Кальвіністи неодноразово ставали союзниками православних українців, проводили з ними спільні з'їзди, акції. Тобто між цими середовищами здійснювався активний обмін ідей. Спілкуючись із кальвіністами, українці отримали змогу знайомитися з реформаційними та ренесансними поглядами, культурними набутками Заходу, в т.ч. й у сфері філософській.

Яскравою й водночас малознаною сторінкою в історії соціальної та філософської думки України стала діяльність радикально реформаційної течії унітаріїв. Її прихильників іменували по-різному. Найчастіше вживаною була назва аріани. Так принаймні представників цього руху іменували супротивники, тим самим натякаючи, ніби вони є продовжувачами давно засудженого в ранньохристиянські часи єретичного вчення Арія. У науковій літературі трапляються назви «соцініани» (від імені Фаусто Соціні – одного з авторитетних ідеологів цього руху), а також «антитринітарії» та «унітарії». Останні назви вказують на те, що представники цієї течії відкидали один із головних догматів християнства – догмат Трійці. Самі ж прихильники цього руху називали себе «братами», зокрема «братами польськими».

Ми ж переважно вживатимемо термін «соцініани», оскільки акцентуватимемо увагу на релігійно-філософському вченні Фаусто Соціні (у польськомовній інтерпретації – Фауста Социна) (1539-1604) та його прихильників.

Вважається, що соцініанство органічно поєднало ідеї Ренесансу та Реформації, а його корені слід шукати в країнах Західної Європи. Частково це так. Однак ця течія сформувалася й отримала розвиток на землях Речі Посполитої, де проживали польський, український, білоруський та литовський народи. Соцініанство стало продуктом релігійно-культурного розвитку не стільки західноєвропейців, скільки результатом духовних шукань народів Центральної і навіть Східної Європи. Це змушує нас більш уважніше поставитися до цього релігійно-філософського вчення, оскільки його розвиток мав певний стосунок до України. Також соцініанство вплинуло на українську суспільно-філософську думку.

Біля витоків руху соцініан стояв іспанський лікар і богослов Мігель Сервет, італійські гуманісти Себастьяно Кастелліоні, Леліо Соціні, його племінник Фаусто, Бернардо Охіні, Пабло Альціаті, Валентино Гентілій, Франціско Станкар та інші. Ні в протестантських, ні тим більше в католицьких країнах соцініани не мали змоги нормально діяти. Так, Сервета спалили на вогнищі в Женеві за наказом Кальвіна. Деякі з названих діячів емігрували до Польського королівства, де панувала відносна віротерпимість.

Особливою активністю серед італійських емігрантів відзначався лікар і богослов Джорджіо (Георгій) Бландрата (1515-1588), який деякий час жив на західноукраїнських землях. Він виступив проти традиційного догмату Трійці й стверджував, що треба вірити в одного Бога-Отця, одного Сина Божого й одного Святого Духа – оскільки саме таке вчення відповідає апостольському вченню. У 1568 р. в Альба Юлії вийшла латиномовна робота Бландрати «Протиставлення фальшивого Христа правдивому, народженому Марією». У ній автор говорить про «істинного Христа» як бідняка, гониму людину, протиставляючи йому «Христа багатого», тобто Христа заможних людей, можновладців. В інтерпретації Бландрати «Христос багатий» – це антихрист, із яким він пов'язував римського папу.

Твір Бландрати, певно, мав поширення на українських землях. Наприклад, його ідеї мають місце у творі українського полеміста Стефана Зизанія «Казаньє святого Кирила». Наявні вони у Вишенського (правда, не так виражено). Загалом, інтерпретація образу Ісуса Христа як гнаного можновладцями бідняка виявилася ментально близькою українцям і отримала поширення в пізніші часи. Тут варто згадати «Книгу битія українського народу», що стала маніфестом Кирило-Мефодіївського братства, деякі твори Шевченка, наприклад, поему «Марія».

Супротивники догмату Трійці спочатку діяли в середовищі кальвіністів Польщі й Великого князівства Литовського. Серед них з'явилися вихідці з місцевого населення. Одним із них був Петро Гонезій, що походив із Підляшшя. Він спочатку навчався в Краківському університеті, потім – за кордоном. Бував у Італії та Швейцарії, де ознайомився з ученням Сервета. Петро, спілкуючись з реформаторами, закликав їх у справі віровчення відкинути «вигадки людського розуму» й керуватися виключно Священним писанням.

У 1562-1565 рр. серед кальвіністів Польщі й Великого князівства Литовського відбувся розкол, у результаті якого виділилася група супротивників догмату Трійці, т.зв. «екклесія мінор» (мала церква). Спочатку основним осередком діяльності цієї групи було містечко Раків, неподалік Кракова. А з 1572 р. їхнім головним осередком стає Люблін, що знаходився на польсько-українському етнічному пограниччі. На початку існування цієї течії, особливо в Раківський період, її прихильники висували радикальні гасла як у догматичному, так і в політичному аспектах, сподівалися побудувати суспільство соціальної рівності, закликаючи шляхту відмовитися від своїх землеволодінь і насильницьких дій, у т.ч. й воєн.

Починаючи з 70-х рр. XVI ст. спостерігався інтенсивний приток шляхти до «екклесії мінор», що спричинило трансформацію суспільно-політичних поглядів прихильників цієї течії. Їхні провідні ідеологи Григорій Павло із Бжезін (1526-1591 рр.) та Марцін Чеховіц (1532-1613 рр.) змушені були переосмислити деякі соціально-

радикальні гасла та виробити філософсько-етичне вчення, де заперечення наявного ладу підмінялось закликами до особистого самовдосконалення в дусі євангельських заповідей.

Ідейна переорієнтація «екклесія мінор» супроводжувалась культурно-просвітницькими змінами. У 60-70-х рр. XVI ст. прихильники цієї течії не піклувалися про підготовку проповідників, вважаючи, що у випадку необхідності їх висуне господь Бог, виучить і наділить їх вмінням. Але подібна практика могла привести до того, що з часом у прихильників «екклесія мінор» не залишилося б проповідників. Усвідомивши це, вони знову змушені були повернутися до студіювання Біблії.

Відходячи від сектантських тенденцій, прихильники «екклесія мінор» починають приділяти увагу пропаганді власного віровчення. Задля цього засновують друкарні, школи, беруть участь у дискусіях із прибічниками інших конфесій, досягаючи при цьому помітних успіхів.

В Україні високо цінували культурно-просвітницьку діяльність прихильників «екклесія мінор». Князь Василь-Костянтин Острозький у листі до володимирського єпископа Іпатія Потія від 21 березня 1595 р. навіть розглядав їх як приклад для наслідування православним і зауважував, що в них є школи, друкарні та шпиталі всюди, а також багато проповідників. Історик «екклесія мінор» Христофор Сандіус навіть вважав Острозького їхнім таємним адептом.

Справді деякі факти з біографії цього князя, який вважався покровителем православних у Речі Посполитій, ніби підтверджують це. Так, у 1577 р. на замовлення Острозького прихильник «екклесія мінор» Мотовило написав антиуніатський трактат, спрямований проти книги Петра Скарги «Про єдність церкви божої під єдиним пастирем». На жаль, твір Мотовила не зберігся до наших днів. Дещо про цю працю довідуємось із листів Андрія Ярославського до князя Острозького.

На замовлення Острозького була створена фундаментальна полемічна праця «Апокрисис...» (1597), авторство якої приписують Мартину Броневському. Останній, імовірно, належав до прихильників протестантизму. Встановлено, що перше (польськомовне) видання цього твору було здійснено в друкарні антитринітарія Олексія Родецького. «Апокрисис...» був написаний відразу після Берестейської унії як відповідь на книгу Скарги «Берестейський собор та його оборона». Майже одночасно з «Апокрисисом…» у друкарні Родецького побачила світ анонімна брошура «Екзетезис…» (1597), де містився протокольний запис і найбільш важливі документи антиуніатського собору в Бересті 1596 р.

Саме наприкінці XVI ст. «екклесія мінор» поширилася на українських землях. Частково це пов’язано з тим, що її ідеологи відмовилися від радикальних лозунгів у плані соціальному. Тому частина української шляхти приєдналася до цієї течії. Більш поміркований вони почали ставитися до участі шляхтичів у воєнних діях.

У 70-80-х рр. XVI ст. навіть серед радикальних ідеологів «екклесія мінор» почали проявлятися прагнення до примирення з існуючою соціальною реальністю. Ця тенденція отримала розвиток у Фауста Социна, який прибув до Польщі в 1579 р. і активно включився в діяльність конфесії. Він писав та видавав книги, проводив диспути. У 90-х рр. XVI ст. Социн став визнаним ідеологом «екклесія мінор». Найчіткіше його погляди були викладені в «Катехізисі», над яким він працював останні роки свого життя. Після смерті Социна цю роботу закінчив Валентин Шмальц і видав її в 1605 р. польською мовою. Згодом вона була перекладена й побачила світ латинською та іншими європейськими мовами. Погляди Социна отримали подальший розвиток у працях його послідовників – Андрія Вишоватого, Іоанна Крелля, Йонаша Шліхтинга, Іоанна Людвіга Вольцогена та інших.

Соцініанство було оригінальним релігійно-філософським вченням, яке помітно відрізнялося від тогочасних протестантських доктрин. Так, Бог, на думку Социна, не творить світ з нічого, а лише впорядковує вічно існуючу матерію та визначає закони її розвитку. Такі погляди були близькими до поглядів Аристотеля. Лише у

надзвичайних випадках, вважав Социн, можливе втручання Бога в природний хід речей. Формально мислитель визнавав всемогутність Божу, вважав її потенцію необмеженою. Але, згідно з його поглядами, Бог нічого не може зробити такого, що б суперечило його натурі. Більше того, Бог нічого не знає про майбутнє, бо воно є чимось випадковим, а випадковість не є предметом знання.

Одним із головних питань у середньовічній філософії було питання співвідношення віри й розуму. У Социна спостерігаємо спробу поставити розум над вірою. Це виражалося в інтерпретації ним біблійних текстів. Він вважав, що Біблія повинна бути зрозумілою людям. Усе, що суперечить «здоровому людському розуму», не повинно вважатися Божим одкровенням.

Тенденція зростання ролі розуму у вирішенні теологічних питань привела деяких ідеологів соцініанства (Самійла Припковського, Андрія Вишоватого) до ідеї «природної релігії». Під нею розумілося віровчення, що ігнорувало одкровення як джерело віри й розглядало таким джерелом «здоровий людський розум». Розум, на думку Вишоватого, спираючись на власні можливості, може у справі пізнання божественних істин обійтися без одкровення. Мислитель відстоював думку про те, що «здоровий людський розум» володіє простими істинами, які, з одного боку, не відповідають традиційним християнським догматам, а з іншого, служать основою для створення «природної релігії». Вихідним пунктом у поглядах Вишоватого було не Священне писання, а «основи розуму, які спільні для всіх розумно здорових людей». Він вказував, що «…розум є знаряддям, дане від Бога розумній тварині – людині, щоб вона, наче внутрішнім оком, бачила істину чи світло розуму, розпізнавала та відрізняла її від брехні».

Такий підхід орієнтував на заперечення ірраціоналізму. Не випадково Вишоватий переосмислював поняття віри. На його думку, віра не може виникнути в людини без попереднього розуміння та визнання речей, у які вона повинна вірити. Для Вишоватого віра – не твердження про щось істинне без достатніх на це підстав, а, радше, сукупність знань. Адже ніхто, вважав філософ, не може вірити нікому і ні в що без переконання. Поглиблюючи раціоналістичні тенденції в християнстві, Вишоватий орієнтував на створення «розумної релігії», яка б протистояла існуючим християнським вченням. Відповідно до цього, він намагався дати «натуральне» пояснення надприродних чудес, описаних у Біблії.

Взагалі соцініани багато уваги приділяли питанням трактування біблійних текстів. Вважали, що пояснити Священне писання повною мірою може той, хто володіє знаннями: не лише теологічними, а й знаннями історії, давніх мов тощо. Такі знання не є монополією священнослужителів чи проповідників. Вони доступні будь-якій людині. Припускалась можливість пізнання основних істин християнської релігії простими, навіть неписьменними людьми. Усе, що необхідне для спасіння, вважав Припковський, з мудрим рішенням Бога так влаштовано, що воно всіма може бути легко зрозумілим і прийнятним.

Социніани в питаннях інтерпретації Біблії стояли на позиціях релігійного раціоналізму. Це спонукало їх максимально спростити символ віри. Головним об’єктом їх критики став догмат Трійці. Цей догмат, вважали вони, виник під впливом грецької античної філософії. Його сформулювали отці церкви, послуговуючись платонізмом. Тому вчення про Трійцю трактувалося як відступ під євангельської простоти.

Критика соцініанами Трійці, як і всієї християнської догматики, здійснювалося в двох аспектах: з одного боку, соцініани намагались довести, що ті чи інші догматичні положення не можна обґрунтовувати, посилаючись на Біблію; з іншого, показували, що більшість догматів суперечать «здоровому людському розуму». У першому випадку, в діях ідеологів соцініанства проглядалася тенденція відродити первісне християнство, що, на їхню думку, ґрунтувалося на принципах соціальної справедливості й відповідало положенням Священного писання. В другому випад-

ку, знайшла відображення тенденція суспільної свідомості, пов’язана з розвитком науки в період Відродження.

Оригінальними були погляди Социна та його послідовників на природу Ісуса Христа. Максимально відкидаючи неоплатоністичні моменти в християнській доктрині і намагаючись її раціоналізувати, вони заперечували, що Ісус Христос мав божественну природу й виступав іпостассю Трійці. Для них, він – людина, яка піднялася над іншими лише завдяки своїй місії. Ця місія полягала в тому, щоб дати людям дороговказ, який веде до вічного життя. А під цим дороговказом розумілися певні моральні норми, виконання яких забезпечувало б вічне блаженство після смерті.

У цьому контексті соцініани пропонували оригінальне вчення про потойбічне життя. Вони заперечували існування раю й чистилища. Ідея загробних мук, вказував Социн, суперечить ідеї божественного милосердя. Покарання грішників полягає не в тому, що вони мучаться в потойбічному житті, а в тому, що позбавлені вічного життя.

Саме ідея вічного життя привела Социна до певної непослідовності в питанні про єдність душі й тіла. Він говорив про смертність людської натури. Смерть розумілася ним не лише як смерть тіла, але і як смерть душі. Звідси випливало, що ніякого раю, пекла чи чистилища не існує. Тоді навіщо жити праведно, дотримуватися євангельських заповідей? Адже, вважав Социн, перебування праведника на землі пов’язане з великими труднощами, жити йому складніше, ніж грішнику.

Намагаючись розв’язати питання про нагороду праведників, Социн дійшов висновку, що їхні душі, всупереч смертній натурі людини, можуть отримати небесне блаженство, вічне життя. І все ж він розумів, що положення про вічне життя не вписується в його доктрину і не відповідає «здоровому людському розумові».

Социн вважав, що ця ідея не може бути остаточно визначеною або доведеною раціональним шляхом. Для її обґрунтування потрібні релігійно-етичні аргументи. Розмірковування Социна з цього питання були такими. Якби люди точно знали, що за праведне життя на землі отримають небесне блаженство, то не знайшлося б жодної людини, навіть останнього негідника, який би порушував норми моралі. Тому було б неможливо вирізнити дійсно справедливих, гідних людей серед нечестивців.

Праведне життя, вказував Социн, потребує великої мужності: хто чинить справедливо, потерпає від образ нечестивців; хто ступив на тернистий шлях праведності, добровільно повинен довести Богу, самому собі, нарешті всьому людству, що справді готовий до найбільших жертв. За це отримає від Бога вічне життя.

У релігійному вченні соцініани висунули на передній план питання моралі. Вони вважали, що сутність релігії полягає не в догматах чи обрядах, а в діях, етичних вчинках. Уже Социн дотримувався поглядів, відповідно до яких людина може знаходитися в полоні неправдивих догматів, однак отримати спасіння, якщо помилки їй не забороняють вірити в Бога й дотримуватися етичних норм, даних Христом. Більше того, людина може нічого не знати про Бога й християнську мораль, але якщо вона живе по-християнськи (тобто керується християнськими етичними нормами), то є угодною Богу. Водночас, якщо людина знайома з християнською вірою й виконує певні релігійні ритуали, втім у повсякденному житті не дотримується християнської моралі, то не може вважатися християнином. Таким чином, людину варто засуджувати не за те, що вона не так вірить, а за те, що чинить не по-християнськи.

Подібні погляди отримали подальший розвиток у послідовників Социна. Наприклад, Припковський припускав, що люди, які надають занадто велике значення питанням віросповідання, діють неправильно. Вони намагаються досягнути спасіння не шляхом святого життя, а скороченим шляхом, задовольняючись лише одним сповіданням віри. До того ж, доводив Припковський, ніхто з людей не може бути захищеним від помилок, у т.ч. й в питаннях релігії. Тому думка, ніби дрібна по-

милка в розумінні божественних справ радше веде до вічної загибелі, ніж великий злочин, є хибною.

Виходячи з такого розуміння, соцініани закликали до терпимого ставлення до єретиків, а саме поняття єресі наповнили новим змістом. У їхньому розумінні, єресь – це інакодумство, з яким хоча й не варто погоджуватися, але все ж необхідно ставитися до нього з повагою. Принаймні єретик повинен користуватися релігійною свободою.

Послідовники Социна заперечували можливість насильства над єретиками. Припковський навіть кваліфікував подібні дії як злочини проти релігії. На його думку, люди, що вдаються до наруги над совістю інших людей в ім'я християнської віри, глибоко помиляються і здійснюють злочини шодо духу своєї віри, але вважають, що чинять правильно щодо букви її. На думку Припковського, справжніми єретиками є не ті, хто помиляється щодо розуміння догматів, а ті, котрі піддають людей переслідуванням за їх ніби неортодоксальні погляди. До того ж найменше терпимості проявляють ті, хто не впевнений у правоті свого вчення. Саме вони, відчуваючи непевність своїх позицій, вдаються до насильства.

Дотримуючись таких поглядів, соцініанські ідеологи вважали, що справи релігії й церкви не повинні належати до компетенції світської влади. Вони вказували не лише на відмінність методів та сфер діяльності держави й церкви, але й на різні цілі цих інститутів.

Не міг Социн та його послідовники оминути й соціальних проблем. Він відмовився від соціально-радикальних лозунгів і здійснив спробу надати соціальним питанням суто етичне звучання, перемістивши акценти з вимоги радикальної реформи всіх суспільних відносин на заклики дотримуватися моральних приписів Євангелії. При цьому допускалося, що через певні, незалежні від людини обставини, Божі заповіді можуть порушуватися. У таких випадках верховним суддею в питаннях моралі ставав здоровий людський розум.

Центром соцініанського руху став відроджений на початку XVII ст. Раків. Тут у 1600-1638 рр. відбувалися синоди соцініан, функціонувала їхня вища школа – Раківська академія, в якій навчалося чимало вихідців з України. У 1638 р. Раківський осередок був закритий владою Речі Посполитої. У той час значна частина соцініанських лідерів переїхала на Волинь, де отримала підтримку шляхтичів Юрія, Андрія та Олександра Чапличів. Головним їхнім осередком стало містечко Киселин (зараз село Локачинського району Волинської області), у якому соцініани зорганізували свою академію.

В українських громадах діяли деякі відомі ідеологи соцініанства. Серед них варто назвати згадуваних Припковського (1592-1670) та Вишоватого (1608-1678).

Припковському належить понад 50 творів. Це богословські трактати, полемічні статті, апології, біографії, панегірики, гімни, елегії тощо. Разом із Юрієм Немиричем та Яном Стоїнським він написав 1638 р. брошуру «Братерська декларація», що кілька разів перевидавалася (1644, 1646, 1659 рр.) і стала для социніан під час їхнього масового переселення в Україну маніфестом у боротьбі за релігійні та громадянські права. Перебуваючи в Україні, Припковський працював над релігійно-етичним трактатом «Гідність царювання Христа», біографією Социна з аналізом основних його праць та над іншими творами.

До найбільш відомих творів Припковського належить видрукуваний у Лейдені (Голландія) трактат «Про мир та згоду в церкві» (1628), в якому обґрунтовувалося вчення про віротерпимість. Цей твір отримав поширення в європейських країнах і був перевиданий у Лондоні 1653 р. Цим твором користувався знаний англійський філософ Джон Локк. Взагалі цей мислитель чимало запозичив у соцініан, зокрема обґрунтування ними ідеї віротерпимості.

Популярністю користувалися і твори Вишоватого. Особливо це стосується його релігійно-філософського трактату «Про релігію, відповідну людському розумові»

(1678), до якого ми вже зверталися. У праці подавалася й обґрунтовувалася концепція «розумної релігії», яку використовували тогочасні європейські філософи, передусім Локк та П'єр Бейль. Можна говорити про помітний вплив соцініан на європейську філософську й соціально-політичну думку Нового часу. До симпатиків соцініанства належав видатний англійський вчений Ісак Ньютон. А у Великій енциклопедії французького Просвітництва відзначався вплив цієї течії на просвітників і те, що соцініани сприяли розповсюдженню віротерпимості.

На українських землях соцініанство переважно було поширене на Волині й Київщині. Тут існували потужні осередки прихильників цього віровчення. Покровителями соцініан в Україні були магнати Немиричі. Одним із найбільш відомих серед них був Юрій Немирич (1612-1659), який отримав прекрасну освіту: навчався в Ракові, потім – у Лейденському, Амстердамському й Паризькому університетах. Немирич займався літературною працею, написав кілька творів – «Роздуми про війну з московітами», «Опис та виклад духовного арсеналу християн» тощо.

Він виношував план створити велетенську колонію соцініан у Задніпров'ї, де купив землі й куди планував переселити своїх одновірців. Аби реалізувати цей план, Немирич послав на Лівобережжя одного з найвидатніших соцініанських ідеологів того часу, свого друга Вишоватого.

Правда, війна під проводом Хмельницького не дала можливості зреалізувати цей план. На початку війни Немирич опинився в польському таборі. Згодом перейшов на бік козаків, зрікся соцініанства й прийняв православ'я. За гетьмана Івана Виговського він належав до перших осіб козацької старшини. Був творцем Гадяцького договору 1658 р. між Україною та Польщею. 1659 р. загинув у сутичці з козаками, які не хотіли підтримати Виговського.

Соцініанство на українських землях проіснувало до кінця 50-х рр. XVI ст. У 1658 р. сейм Речі Посполитої прийняв ухвалу, згідно з якою соцініани мали покинути територію держави. 1660 р. став останнім для них роком перебування в Речі Посполитій.

Хоча соцініанство в Україні не було впливовою конфесією й проіснувало трохи більше півстоліття, не варто применшувати його значення для української культури й філософської думки зокрема. У соцініанстві бачимо певну спробу синтезувати духовні традиції християнського Заходу й Сходу. Інша річ наскільки цей синтез виявився вдалим. Не є випадковим той факт, що найбільшого поширення в Речі Посполитій соцініанство набуло на українських землях і саме в тих регіонах, де сильними залишалися православні традиції. Дух соцініанства виявився прийнятним для української православної шляхти. Соцініани намагалися вплинути на українську суспільно-релігійну думку. Свідчення цього є хоча б полемічні трактати, видані чи написані соцініанами від імені православних. А той факт, що ці твори викликали відгук у середовищі українських інтелектуалів, доводить: соцініанство не було чужим явищем в Україні. Деякі українські мислителі запозичували соцініанські ідеї. Це, наприклад, стосується такого викладача Києво-Могилянської академії, як Інокентій Гізель.

Автохтонні реформаційні рухи на українських землях

Поряд з класичними протестантськими вченнями, які з'явилися в Україні, тут виникали й формувалися реформаційні рухи на власному ґрунті. Вони справили певний вплив на розвиток соціально-філософської думки України XVI-XVII ст., тому є сенс розглянути їх. Вказані рухи були представлені невеликими пропагандистськими осередками, що знаходилися у відкритій опозиції до православної церкви.

Про один з таких осередків дізнаємося з листа Андрія Ярославського, якого в літературі часто ототожнюють з Андрієм Курбським, до волинського шляхтича Ко-

діяна Чаплича. Написаний цей лист був 1575 р. Чаплич, як свідчить цей документ, дотримувався поглядів, далеких від християнської ортодоксії. Активно пропагував свої єретичні ідеї в приватному листуванні, на шляхетських сеймиках, бенкетах та богословських диспутах.

У своїх виступах Чаплич критикував аморальну поведінку православного духовенства, вказував, що в основі цього негативного явища лежить збагачення духовенства. Це можна зрозуміти з такого звернення Ярославського до Чаплича: «А що стосується єпископів багатих та ченців-стяжателів, то їм надавали наші предки маєтки не для прокормління, і не на життя недостойне, а заради прийняття паломників, допомоги убогих і на окрасу церковну, а як це вони зараз роблять, то нехай їм Бог судією буде, а не я».

Щодо інших аспектів єретичної пропаганди, яку вів Чаплич, говорити складно. Частково допомагає дослідити це питання коло джерел, якими користувався вільнодумець. Він вимагав при доведенні богословських положень посилатися виключно на Біблію, відкинувши Священне предання. Відоме також його негативне ставлення до творів Іоанна Дамаскіна, якого вважають «батьком» візантійської схоластики і якого високо цінували православні інтелектуали. Чаплич виявив значний інтерес до протестантської літератури – читав твори Лютера, позитивно ставився до німецького реформатора. Андрій Ярославський навіть розглядав Чаплича й близьких до нього єретиків як послідовників Лютера, Кальвіна й Філіпа Меланхтона.

Під покровительством Чаплича знаходився російський вільнодумець Феодосій Косой та його учень Ігнатій, які через переслідування змушені були покинути батьківщину. Вчення Косого відзначалося крайнім радикалізмом як у релігійно-філософському, так і соціально-політичних аспектах. Вільнодумець вимагав ліквідувати православну церкву й вернутися до простоти первісного християнства. Вказував, що священики відійшли від християнських ідеалів («по євангелії не вчать») й турбуються передусім про матеріальні блага («попи та єпископи… маєтки збирають і їдять та п’ють багато»). Не краще поводять себе й ченці – адже монастирі володіють селами. Отже, робив висновок мислитель, священики різних рангів, біле та чорне духовенство – «брехливі вчителі». Тому Косой закликав відмовитися від послуг кліриків («до попів не приходити й молебнів не творити»). Доводив, що зовнішнє благочестя (молитви, богослужіння, піст, поклоніння святим, іконам і т.ін.) не мають смислу, головне для віруючої людини – певний духовний настрій, внутрішня віра. Вільнодумець вважав: Бог потребує «чистого серця», а не молитви.

Відкидаючи непобхідність церковної організації й релігійного культу, мислитель критично переосмислював основні догмати православ’я. Намагався створити послідовно монотеїстичну систему («Богу одному бути, а не багатьом»). Така позиція вела до заперечення догматів Трійці та боговтілення. Правда, догматичні питання не займали в ученні вільнодумця такого значного місця, як, наприклад, критика церковного культу й духовенства. Показовою є лектура Косого. Він ігнорував «правила церковні» й «книги святих отців». Зате посилався на Священне Писання (Біблію), а також на «Книгу про піст» Василя Великого та «Маргарит» Іоанна Златоуста. Останні дві книги користувалися великою популярністю серед православних України. Вони не лише переписувалися, а й були видані в 1594-1595 рр. в Острозі.

У плані соціально-політичному Косой вважав, що «не личить християнам мати владу і воювати». Подібні погляди мали своїх прихильників серед антитринітаріїв, з якими Косой та його однодумці могли підтримували зв’язки.

Свідченням таких зв’язків є хоча б псевдолист половця Івана Смери до великого князя Володимира Святославовича. Цей твір – своєрідний памфлет, де образи історичного минулого використовуються для пропаганди поглядів вільнодумців. За повідомленням історика реформації Андрія Венгерського, лист знайшли в православному монастирі святого Спаса біля Старого Самбора. Цей же автор і опублікував лист у перекладі латинською мовою. У листі маємо звернення до відомої легенди

про вибір князем Володимиром віри. Із контексту твору випливало, що князь послав свого вірного слугу, половця Івана Смеру, у Візантію, щоб довідатися, яка віра є кращою. Проте слуга не сприйняв візантійського християнства (православ'я). Мовляв, воно відійшло від істинного, первісного благочестя. І, відповідно, не рекомендував князю приймати віру з Візантії. Водночас Смера описує громаду християн, які дотримуються «істинної» віри й разюче подібні до протестантів. Напевно, лист половця Смери мав поширення серед православних українців, передусім на Галичині, де він ніби був знайдений. Однак складно говорити про помітний вплив автохтонних реформаційних рухів на культуру українців. Українські письмові пам'ятки такий вплив не фіксують. Радше, це був незначний епізод у нашій культурній історії.

Єзуїтські колегії та їхня роль у розвитку філософської культури українців

Коли заходить мова про діяльність ордену єзуїтів на українських землях, зазвичай, відразу виникають негативні стереотипи. Єзуїт сприймається як фанатичний, підступний католик, котрий є ворогом усього українського. Звісно, такий стереотип мав певні підстави. Навіть у народів, у яких домінував католицизм, склалося негативне ставлення до єзуїтів. А що вже говорити про українців!

Єзуїти, утверджуючи католицьке віровизнання, часто діяли підступно, втручалися в життя заможних родин, виманюючи в них великі пожертви. Не гребували вони й втручанням у високу політику. Негативізм щодо них у XVIII ст. був настільки великий, що римський папа Климент XIV у 1773 р. змушений був розпустити цей чернечий орден.

Проте це лише один бік медалі. Є й інший. Саме єзуїтам судилося здійснити «освітню революцію» у XVI-XVIII ст., про яку говорили й писали ренесансні гуманісти. За вказаний період у країнах Європи орден створив мережу середніх та вищих шкіл, де використовувалися набутки ренесансної культури. Після закриття ордену на базі його колегій виникли численні гімназії та університети.

Освітня програма єзуїтів, базуючись на виплеканому гуманістами культі латинського слова, ввела в навчальний обіг тексти античних авторів та розробила техніку їх аналізу й наслідування як стилістичного еталона. Водночас учням єзуїтських шкіл прищеплювався кодекс зразків доброчесної поведінки. Як лектуру з етики єзуїтські педагоги використовували підібрані тексти античний авторів – Цицерона, Вергілія, Горація, Овідія та інших. Щодо богословської лектури, то вона в єзуїтському шкільництві мала обмежений характер. Вчителі намагалися формувати побожність переважно через емоційну сферу, залучаючи вихованців до релігійних процесій, театралізованих дійств і т.д.

Навчання в єзуїтських школах-колегіях було ступеневим. У початкових класах інфіми, граматики та синтаксису учні мали досконало опанувати латинську граматику, навчившись писати і говорити латиною. У цих класах вивчалася грецька мова, а в Україні в деяких колегіях – навіть старослов'янська. У наступному класі поетики учні поглиблювали знання з класичних мов й засвоювали поетичну стилістику латини. «Середня» освіта завершувалася класом риторики, де учні мали оволодіти мистецтвом високого красномовства. Вищий ступінь єзуїтської освіти становили класи філософії й богослов'я. Філософія трактувалася як світська наука взагалі й водночас як вступ до теології, що відповідало томістській традиції.

Єзуїтське шкільництво відігравало помітну роль в освіті елітарних верст українського суспільства починаючи з кінця XVI ст. У 1569 р. у Вільно єзуїти відкрили колегію та академію, куди їздили вчитися вихідці з України. До нас дійшов «Духовний заповіт» волинського православного шляхтича Василя Загоровського від 1577 р., де він пропонує своїх дітей віддати вчитися до єзуїтів у Вільно, «бо там хвалять дітям добру науку». Схоже, такий вчинок вважався цілком нормальним.

Українці не лише вчилися в єзуїтських колегіях Литви, Польщі, інших сусідніх країн. З часом орден створив низку шкіл в Україні. Першою з них стала колегія у Ярославі (1572) в Західній Галичині. Основна маса колегій з'явилася в першій половині XVII ст. – у Львові, Луцьку, Перемишлі, Кам'янці-Подільському, Бресті, Фастові, Острозі, Вінниці, Барі, Новгороді-Сіверському, Переяславі, Києві тощо. Засновувалися колегії і в пізніший період (наприклад, у Станіславі, Кременці). Вони були представлені майже на всіх українських етнічних землях, у т.ч. на Закарпатті. Правда, більшість з них функціонували як школи «середнього типу», де існували граматичні класи, а також класи поетики й риторики. Філософія постійно викладалася лише у Львові та Острозі. Були спроби запровадити її в Ярославі, Вінниці, Києві тощо.

Філософські виклади в єзуїтських колегіях України здійснювалися на основі творів Аристотеля в інтерпретації «добрих коментаторів» (переважно Томи Аквінського). Програма з філософії складалася зі скороченого викладу логіки (діалектики), філософії природи (фізики), метафізики (науки про духовні основи буття), моральної філософії (етики), математики. При цьому був помітний вплив богослов'я на курс філософії. Увага приділялася проблемі Бога, питанням створення світу, його тимчасовості, вченню про Трійцю, душу тощо.

Хоча найвищим своїм богословським авторитетом єзуїти вважали Фому Аквінського, викладачі єзуїтських колегій не обов'язково дотримувалися томістичного аристотелізму. Серед єзуїтів України помітною популярністю користувалися погляди одного із стовпів неосхоластики Франціско Суареса (1548-1617). Основний його філософський твір «Метафізичні роздуми» (1597) охоплював практично всі схоластичні питання, детально розглядаючи аргументи «за» і «проти». Суарес був автором деяких інших праць – «Про душу», «Про справу шести днів», «Про закони».

«Метафізичні міркування» засвідчують, що автор намагався пристосувати традиційну схоластику до реалій ранньомодерного часу. У певному сенсі він став предтечею новочасних європейських філософів Декарта і Лейбніца. Суарес не відокремлював сутності речей від їхнього існування. Для томістів таке відокремлення було важливим. На його підставі вони наголошували на відмінності між скінченним і нескіннченим буттям, створінням і Богом. Адже, на їхню думку, в Бога існування не відокремлюється від сутності, на відміну від створеного, де одне й друге відокремлюються. Щоб існувало створене, повинен бути зовнішній чинник (Бог), який поєднує сутність та існування. Суарес відкидав такі міркування, оскільки вони, на його думку, не мають понятійних підстав.

Мислитель ігнорував принципово важливе для аристотелізму й томізму відокремлення акту й потенції, предметного буття й буття потенційного (можливого). На його думку, потенційне буття не є буттям, а те, що не існує актуально, взагалі не існує. Якщо для Фоми Аквінського матерія була лише потенційним буттям, то для Суареса вона буття актуальне, яке здатне існувати саме по собі, без форми.

Цікавими були політичні та правові ідеї Суареса щодо держави і права. Він вважав, що держава виникає й утворюється волею та злагодою членів суспільства. Говорив про природне право, право народів у вужчому значенні, а також цивільне право. У цьому він був близьким до ренесансних гуманістів. При бажанні можна простежити певні паралелі між поглядами Суареса й Оріховського.

Завдяки єзуїтам погляди Суареса помітно вплинули на католицьке та уніатське духовенство України. З його вченням були ознайомлені професори Києво-Могилянської академії і використовували напрацювання цього філософа у своїх лекціях.

Конкуренція з боку єзуїтів змушувала православних організовувати свої навчальні заклади середнього й підвищеного типу (Острозька академія, братські школи у великих містах, Києво-Могилянська академія). Ці школи зверталися, як і єзуїти, до здобутків освіти Ренесансу, а також поширеної несхоластичної філософії.

Заперечення «єзуїтського гуманізму». Ієронім Загоровський та Казимир Ліщинський

Діяльність ордену єзуїтів на українських землях сприймалося місцевим населенням часто негативно. Так само сприймалася і «єзуїтська вченість», зрощена на основі ренесансного гуманізму. Це породжувало супротив, у т.ч. і в сфері інтелектуальній, що визначався не лише «ідейними» чинниками, а й чинниками культурного і навіть ментального характеру. Тому в окремих українців, що стали членами чернечого ордену, з часом відбулося відторгнення «єзуїтивізму». Деякі з них стали ревними його критиками.

Можна виділити кілька яскравих моментів інтелектуального чи навіть філософського супротиву діяльності єзуїтів. Одним із них варто вважати появу антиєзуїтського памфлету Ієроніма Загоровського «Приватні вказівки». Щодо автора цього твору, то він належав до відомого православного шляхетського роду, який мав земельні володіння на Волині. Про одного із Загоровських, Василя, вже велася мова. Той був автором згадуваного «Духовного заповіту», в якому пропонував віддати своїх синів навчатися в єзуїтську колегію. Очевидно, саме завдяки єзуїтській освіті частина Загоровських перейшла на католицизм. До таких належав і автор памфлету «Приватні вказівки». Про нього відомо, що в 1599 р. він вступив до ордену. Протягом 15 років проходив багатоступеневу підготовку: навчався в єзуїтських колегіях Любліна, Ярослава, Каліша й Познаня; сам викладав у єзуїтських школах Львова та Ярослава.

Багаторічне перебування в ордені відкрило Загоровському очі на темні сторони діяльності єзуїтів. У 1613 р. він розіслав чимало листів до впливових людей Речі Посполитої, у яких писав, що єзуїти обманом і підступом затягують молодих людей до свого ордену, що навчання в єзуїтських школах перебуває на низькому рівні і т.ін. За це Загоровського в 1614 р. виключили з ордену. Цього ж року він опублікував у Польщі памфлет «Приватні вказівки».

За своєю формою і змістом це був дещо незвичний твір, документальна фальсифікація, яка видавалася за справжні таємні поради єзуїтам генерала їхнього ордену Клавдія Аквавіви. Доведено, що ніяких подібних порад не існувало. Проте чимало сучасників Загоровського, а також їхніх нащадків вірили, що «Приватні вказівки» – справжній документ, оскільки автор вдало наслідував стиль Аквавіви, а написане в «Приватних вказівках» настільки відповідало реальній діяльності єзуїтів, що не повірити в автентичність цього «документа» було важко.

У вказаному памфлеті говорилося, що основне завдання ордену – придбати якнайбільше маєтків і здобути серед населення якнайсильніший вплив. При цьому всі засоби вважалися хорошими. Так, у «Приватних вказівках» рекомендувалося єзуїтам звернути особливу увагу на заможних вдів, посилати до них хитрих сповідників, які б могли добитися того, щоб ці жінки відписали свої маєтки на користь ордену. Пропонувалося також приймати до ордену шляхтичів, аби ті віддавали свої землі єзуїтам.

«Приватні вказівки», спочатку видані латиною, були перекладені багатьма європейськими мовами. Завдяки цьому памфлету в Європі утвердилося уявлення про єзуїтів як про хитрих і підступних оборонців католицизму. Дехто з членів ордену навіть вважав, що ніхто їм так не нашкодив, як автор «Приватних вказівок». Уже в 1615 р. примірник памфлету був прилюдно спалений катом на ринку в Кракові. А наступного року «Приватні вказівки» потрапили до католицького «Індексу заборонених книг».

Ще одним прикладом інтелектуального супротиву «єзуїтивізму» можна вважати діяльність Казимира Ліщинського (1634-1689). Народився він у шляхетській сім’ї на Берестейщині. Значна частина його життя була пов’язана з цим краєм. Це дало підстави білорусам вважати його своїм культурним діячем. Хоча, насправді, Берес-

тейщина є українською етнічною територією. Тому українці мають право претендувати на цього діяча.

Ліщинський, як і Загоровський, здобув освіту в єзуїтських школах і певний час належав до членів ордену єзуїтів. Спочатку навчався в Брестському єзуїтському колегіумі, потім – у Кракові та Каліші. У 1658 р. вступив до ордену єзуїтів. Викладав у Львівському єзуїтському колегіумі, був проректором такого ж колегіуму в Бресті. Проте, незважаючи на успішну викладацьку кар’єру, вирішив порвати з єзуїтами й вийшов з ордену. Далі жив у своєму маєтку Ліщиці коло Бреста й займався юридичною практикою. Навіть обіймав становище брестського підсудка.

Разом з тим Ліщинський мав стосунок до педагогічної діяльності, організував у своєму маєтку в Ліщицях школу. Продовжував і далі цікавитися питаннями філософії й теології. Результатом цих зацікавлень став трактат, який супротивники Ліщинського назвали «Про неіснування Бога». Цей твір був викрадений в автора й представлений як доказ його атеїзму. Ліщинський був арештований. Його справа спеціально розглядалася на варшавському сеймі наприкінці 1688 – на початку 1689 рр. і викликала значний резонанс. Сейм засудив Ліщинського до страти. Мислитель був спалений на вогнищі у Варшаві.

Твір Ліщинського не дійшов до нас. Однак про нього багато говорилося під час судового процесу на сеймі й збереглися протокольні записи. Так, Симон Курович, який представляв сторону обвинувачення, називав Ліщинського атеїстом і сказав таке: «Я звинувачую його в тому, що він осмілився на 265 сторінках не лише представити Господа Бога як неіснуюче створіння, фантазію, сліпу випадковість… але спробував приписати управління землею та небом природі. Самого ж Господа Бога назвав вигадкою, людським створінням, сутністю, яка створена в мареннях і не має буття. Тих же, хто вірує в Бога, назвав рабами Бога, які поклоняються ідолам; наставників святої католицької церкви назвав ремісниками пустознавства, повзучими зміями, сліпими, які брешуть, що бачать у темряві; він вважає їх не наставниками, а спокусниками, не філософами, а обманщиками, оборонцями нерозумності, помилок, застарілих забобонів… він викладав різні блюзнірства проти Святої Трійці, божественного втілення, невинності Діви Марії, воскресіння з мертвих. Свій рукопис, складений у формі силогізмів… він закінчив словами: «Таким чином, Бога немає». Незважаючи на емоційність звинувачень Куровича, із них випливає наступне: Ліщинський написав філософський трактат, у якому, використовуючи аристотелівську логіку, говорив про небуття Бога чи принаймні неможливість довести його існування з допомогою схоластичних аргументів, які використовувалися єзуїтами.

Сам же Ліщинський, захищаючись, говорив, що він у своєму трактаті зовсім не заперечує існування Бога, а лише виступає проти схоластичної аргументації. Судячи з його міркувань, проблема існування Бога – це проблема віри, а не філософії. Чи справді Ліщинський стояв на позиціях атеїзму, в чому його звинувачували, чи для нього заперечення доказів існування Бога було «філософською грою», сказати важко. Можливо, істина десь посередині. Цікаві міркування щодо поглядів Ліщинського висловив Семен Подокшин: «На підставі результатів процесу (мається на увазі судовий процес на варшавському сеймі – *П.К.*), аргументів можна зробити висновок, що атеїстом Ліщинський не був. Але й не був він ортодоксальним католиком-схоластом. Не відмовляючись від Бога католицької релігії, до формальних прихильників якої він належав, Ліщинський був вільним філософом, мислителем на межі Ренесансу й Нового часу. Він спробував піддати філософському аналізу головні догмати християнства, не заперечуючи їх як постулати віри. Ліщинський по суті висловив думку про необґрунтованість схоластичних доказів існування Бога».

Загалом погоджуючись із міркуваннями Подокшина, все ж варто відзначити наступні моменти. «Ренесансовість» Ліщинського значною мірою обумовлювалася єзуїтською вченістю. Ренесансні мислителі часто використовували таку форму філософствування, як діалог. Діалогічність викладу, широке культивування дискусій, де зі-

штовхувалися різні точки зору, були притаманні єзуїтам. Від них Ліщинський і навчився «дискусійного філософствування». Відійшовши від єзуїтів, мислитель спробував зробити «замах» на схоластичну філософію й теологію, які існували в єзуїтських колегіях. Певну роль могла відіграти й «православність» його предків. Як і багато шляхтичів Волині й Полісся, він був католиком у першому-другому поколінні. Ліщинський, подібно до православних, розглядав проблему існування Бога як предмет віри, а не філософії з її логічною аргументацією. Тобто «атеїстичну» діяльність Ліщинського, як і дискредитацію ордену єзуїтів Загоровським, варто вважати негативною реакцією на проникнення в Україну єзуїтів та їхньої схоластичної вченості.

Рекомендована література:

1. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т. V, кн.1.

2. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избр. произв. XVI – нач. XIX в. – Минск, 1962.

3. Історія релігії в Україні. – К., 2002. – Т.5.

4. Захара І. Академічна філософія України (XVII – І полов. XVIII ст.) – Львів, 2000.

5. Кралюк П. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці 16 – першої половини 17 ст. – Луцьк, 1996.

6. Левицький О. Социнианство в Польще и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках. – К., 1882

7. Литвинов В. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. – К., 2000.

8. Литвинов В.Д. Українці в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис. – К., 2008.

9. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – К., 1990.

10. Падокшын С.А. Этычна думка у культуры Беларусі XVI-XVII стст. – Мінск, 2004.

11. Паславський І. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К., 1984.

12. Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. – К., 2004.

13. Письма князя А.Курбского к разым лицам. – С.-Петербург, 1913.

14. Прокошина Е.С., Шалькевич В.Ф. Казимир Лыщинский. – Минск, 1986.

15. Українські гуманісти епохи Відродження. – К., 1995. – Ч.1-2.

16. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. – Львів, 2005.

17. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI – XVIII століть: У двох книгах. – К., 2004. – Кн. перша. Ренесанс. Раннє бароко.

18. Nowicki A. Grzegorz z Sanoka, 1406-1477. – Warszawa, 1958.

19. Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. – Warszawa, 1967.

20. Wengerscii A. Libri guattuor slavoniae reformatae. – Varsoviae, 1973. – P. 499-502.

Контрольні запитання:

1. Про які тенденції засвідчила поява в Україні перекладів філософських текстів «Логіки Авіасафа» та «Аристотелевих врат»?
2. У яких формах виявлялася ренесансна думка на українських землях?
3. Які Ви можете назвати найбільші ренесансні осередки в Україні?
4. Які філософські теми у своїх творах порушували ренесансні мислителі?
5. Чому ми вважаємо філософські погляди социніан ренесансними?
6. Яку роль відігравали єзуїти в розвитку філософської думки на українських землях?
7. Які ви можете навести приклади інтелектуального супротиву єзуїтській експансії в Україні?

ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ ТА ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Третя комунікативна революція та її вплив на розвиток української культури й філософії

У XV-XVI ст. в країнах Західної й почасти Центральної Європи відбуваються помітні зміни як у плані соціальному, економічному, політичному, так і в культурному. Ці зміни (особливо культурні) були пов'язані з т.зв. третьою комунікативною революцією, зумовленою винайденням книгодрукування.

Книгодрукування започаткувало масову комунікацію, зробило можливим більш інтенсивний обмін інформацією. Це не могло не вплинути на розвиток філософії. У період Середньовіччя бачимо намагання зберегти філософський спадок, забезпечити йому часову трансляцію. Не випадково в Західній Європі професійна філософія в той час існувала у формі схоластики (шкільної філософії).

Друкована книга змінює ситуацію. Завдяки їй проблема збереження культурних надбань перестає бути актуальною. Більше починає цінуватися нова оригінальна думка. Саме попит на оригінальність стимулює розвиток філософії. У зазначений період з'являються нетрадиційні, позауніверситетські осередки філософствування. Такими стають гуртки гуманістів, товариства вчених, створювані при дворах великих магнатів. Часто ці товариства іменувалися академіями (тим самим проводилася паралель з Академією Платона). Ефективним стає позаінституційне філософствування, коли мислителі отримали можливість з допомогою друкарського верстата широко презентувати свої думки.

Друкована книга вела до руйнування великих поліетнічних культурних спільнот, існування яких забезпечувала відповідна конфесія (католицька, православна церкви, іслам тощо). Натомість почали формуватися національні спільноти, символічний світ яких значною мірою творило друковане слово. «Друковані мови», зазначав Бенедикт Андерсон у відомій роботі «Уявлені спільноти», «заклали підґрунтя національної свідомості». Вони «створили єдиний простір взаємообміну й комунікації, нижче від латини, але вище від розмовних діалектів». Щодо православнослов'янського простору, то тут приблизно таку саму роль, як латина, виконувала старослов'янська мова. Андерсон також зазначав, що «друкарство надало мові нової стабільності, яка, в кінцевому підсумку, допомогла вибудувати центральний для суб'єктивної ідеї нації образ її стародавності», а також воно створило «мови-при-владі», які різнилися від давніших адміністративних мов.

Новочасна західноєвропейська філософія, яка почала формуватися в XVI-XVII ст., поступово відходила від латини і все частіше зверталася до національних мов. Вироблялася філософська термінологія цими мовами, у сфері зацікавлень філософів опинялися проблеми їхніх націй. Таку філософію можна вважати національною. Як і друкарство, що було зорієнтоване не лише на відтворення традиційних текстів, а й на створення нового, оригінального, так само новочасна філософія орієнтувалася на виражену новизну.

Процеси, пов'язані з третьою комунікативною революцією, прийшли в Україну з певним запізненням. Кириличне книгодрукування з'являється (у Кракові, Цетіньє та Празі) лише наприкінці XV – на початку XVI ст. Першими відомими кири-

личними виданнями були краківські друки Швайпольта Фіоля початку 90-х рр. XV ст. – Часослов, Осьмогласник (Октоїх), Тріодь Пісна й Тріодь Цвітна. Усі ці книги використовувалися в православному богослужінні. Можливо, вказані друки замовили клірики православної Перемишлянської єпархії. У 1494-1496 рр. працювала кирилична друкарня в Чорногорії, у місті Цетіньє. У 1517-1519 рр., в Празі виходець із білоруських земель Франциск Скорина надрукував Псалтир і 22 біблійні книги, а потім продовжив свою видавничу діяльність у Вільно. На українських землях у той час з'явилося чимало Скориненських видань, а також рукописних текстів перекладів біблійних книг.

Систематичним друкарство стає в Україні, Львові та Острозі, а також на білоруських землях, у Вільно, у кінці XVI ст. – на початку XVII ст. У Львові друкарство започаткував Іван Федоров (Федорович) у 1574 р. Потім він переніс свою діяльність на Волинь, до Острога, де в 1578 р. почала працювати друкарня. У ній надрукували чимало літератури різноманітного змісту, серед них – знаменита Острозька Біблія (1581). Щодо Львова, то тут книгодрукування стало систематичним починаючи з 90-х рр. XVI ст. під опікою Львівського братства.

Коли Україна вступила в період третьої комунікативної революції, православно-слов'янська культура й філософія перебували в кризовому стані. Показовими можна вважати міркування Петра Скарги у відомій книзі «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...» (1577), де він говорить, що греки «обдурили» слов'ян, не давши їм своєї мови. Слов'янська мова непридатна для «високої» культури, теологічних студій, тому немає богословських праць, писаних цією мовою. Незважаючи на тенденційну полемічність цих міркувань, їх не варто просто відкидати. Справді, в зазначений період православно-слов'янська культура, в кращому випадку, репродукувала те, що вже було створене раніше, і поступалася культурі латинського Заходу.

Такий стан православно-слов'янської культури й філософії обумовлювався низкою чинників. Православні слов'яни в той час не мали сильних державних утворень, де б існували культурні осередки, у межах яких могла розвиватися філософська думка. Також ударом для православно-слов'янської культури стало падіння Візантії. Адже ця культура ніби була прив'язана пуповиною до візантійської культури, звідки для себе черпала живильні соки. Тепер це джерело почало всихати, і православно-слов'янський світ втратив «підживку».

Новим зовнішнім джерелом могла б стати культура латинського Заходу, яка в XV і особливо в XVI ст. почала активно проникати на православний Схід. Правда, експансія західної культури (у різноманітних виявах – ренесансних, реформаційних, контрреформаційних) сприймалася не всіма православними. Часто західна культура трактувалася ними як щось чуже, таке, що руйнує традицію. Справді, ця культура, не будучи адаптованою до місцевих умов, вела до руйнації православно-слов'янської культури та філософії. Ця загроза усвідомлювалася і знайшла відображення в творах представників консервативного крила українських діячів того часу (Іоанна Вишенського, Ісакія Борисовича, Іова Княгиницького та інших).

Ще однією тенденцією стала поступова адаптація елементів західної культури до умов православно-слов'янського світу. На перших порах вона здійснювалася в Острозькій академії та міщанських братствах. Хоча сам процес адаптації не був простим – йшло змагання тенденцій прозахідних і консервативних. У таких умовах на базі руйнованої православно-слов'янської традиції, під впливом культури Заходу, а також поступового проникнення до високої культури «культури низів» йшло формування української філософської традиції. Одним із перших осередків, де ці тенденції виявили себе, стала Острозька академія.

Острозький та Дерманський культурні осередки

Зогляду на різні обставини, документів, які стосуються діяльності Острозької академії, збереглося вкрай мало. Але навіть те, що дійшло до нас, свідчить про велике значення цього закладу як у розвитку української культури кінця XVI ст., так і в розвитку української філософської думки того періоду. Вірогідною датою заснування Острозької академії вважається 1576 р. З самого початку вона існувала в комплексі з друкарнею. Подібний комплекс передбачав не лише функціонування початкової освіти, а й середньої і навіть вищої. Викладачі школи редагували й готували до друку певні видання. Друкарня також видавала необхідні для навчання книги, у т.ч. й азбуки.

В Острозькій Азбуці 1578 р. вказано, що князь Василь-Костянтин Острозький вибрав мужів, які зналися на божественному писанні, володіли грецькою, латинською та руською мовами, і приставив їх викладати в школі. «Мужі, що знаються в божественному писанні» – це богослови, люди, які мали б також знатися на філософії. Приставлені до «дитячого училища», вони могли забезпечувати освіту вищого типу. Аналіз текстів Острозької Біблії дає підстави допустити, що не лише вчителі, а й учні згадуваної школи в Острозі були залучені до перекладу біблійних тестів. Це теж свідчить про існування в ній якщо не повністю сформованої системи вищого навчання, то принаймні певних її елементів. Про те, що наприкінці 70-х рр. XVI ст. школу в Острозі вважали не просто початковим, а вищим навчальним закладом, свідчить заповіт княгині Гальшки Острозької від 16 березня 1579 року. У ньому цей навчальний заклад був названий академією.

Починаючи з 80-х рр. згадки про Острозьку школу як навчальний заклад вищого типу мають місце в різних документах. Єзуїт Антоніо Поссевіно, який був посланий римською курією на Схід Європи для вивчення релігійних проблем, у 1581 р. писав, що «деякі князі, як, наприклад, в Острозі і Слуцьку, мають друкарні і школи, в яких підтримується схизма». У цьому випадку однозначно вказувалося, що в Острозі існувала школа, яка готувала ревних прихильників православ’я (до того ж, судячи з усього, достатньо кваліфікованих). Згадуючи про цей навчальний заклад, православні іменували його школою та академією, а католики й протестанти переважно колегіумом, ліцеєм і гімназією.

Острозьку школу «тримовною гімназією» (Trilingue Gymnasium Ostrogianum) називав Симон Пекалід у поемі «Про Острозьку війну». У цьому творі автор зазначав, що «славу античних часів» Острогу принесли «вільні науки». Отже, в цій «тримовній гімназії» відбувалося вивчення «семи вільних наук» – граматики, риторики, діалектики, арифметики, геометрії, астрономії, музики. Ці дисципліни в Західній Європі розглядалися як вступ до вищої освіти, зокрема до вивчення філософії. Хоча Пекалід не розшифровує, які три мови вивчалися в Острозькій гімназії, та не важко здогадатися, що це були латинська, грецька й старослов’янська мови. Поет розглядає Острог як осередок, де процвітає культура й наука:

«Славиться бібліотека – достойний плід спільної праці,
Біблія світ тут побачила, швидко зростає видання
Інших книжок в Острозі, Аполлон-Феб Гринейський радіє:
Він же Тенед залишив, став байдужим йому острів Делос,
Ось він і лук, і кіфару, і теж сагайдак стрілоносний –
Все забирає в Острог, побажали ж так музи священні».

Ще в одному місці Пекалід прославляє Острог як осередок культури і називає місцеву школу «ліцеєм», де відбувається викладання вільних мистецтв.

Говорячи про «тримовну гімназію», автор акцентував увагу на «незвичний» розвиток культури в Острозі. З контексту випливало, що Острог випереджав інші

культурні осередки (принаймні у східноєвропейському регіоні). Приблизно в такому ж плані, як і Пекалід, характеризували школу в Острозі автори деяких православних полемічних творів. Так, у «Пересторозі», яка з'явилася близько 1605 р., є згадка, що грек Никифор їздив у Острог для викладання «вільних наук». У цьому ж творі високо оцінюється культурно-освітня діяльність князя Острозького на користь православної церкви: він збудував тут школу, заклав друкарню, обдарував їх маєтностями, старався, щоб константинопольський патріарх до Острога прислав учителів. Автор «Перестороги» описує, як відбувалося становлення Острозької академії (хоча й не вживає такого терміна). Говорить про заснування в Острозі школи, шпиталю й друкарні, котрі існували в комплексі й були наділені фундацією від князя. Акцентується увага на тому, що Острозький намагався запрошувати до Острога вчених богословів із Греції і що тут розвивалися «словенські та грецькі науки». Така ж висока оцінка острозькому культурному осередку дається в «Палінодії» (1619-1622) Захарії Копистенського. У цьому полемічному творі сказано, що в Острозі знаходилися оратори, рівні Демосфенові та Сафонові, й інші любомудрці. Знаходилися тут і доктори, що володіли грецькою, слов'янською та латинською мовами, математики й астрологи, зокрема Ян Лятос.

Період розквіту академії припав на 80-90 рр. XVI ст. У перші роки XVII ст. було намагання перенести Острозький культурний осередок до Дерманя, де знаходився один із найбагатших православних монастирів Волині, патронованих князями Острозькими. Монастир мав значну бібліотеку, а також зв'язки з православним Сходом.

Перетворення монастиря в культурно-освітній осередок належить до 1602 р., коли він був переданий ченцям під «общєє житиє» з тим, щоб до нього приймались «способнєйшиє до наук» для навчання «письма словєнського, грєцького і латинського». Реорганізацію монастиря займався Ісакій Борискович, який підтримував зв'язки зі східними патріархами й Афоном. Згідно з новим статутом, до монастиря приймались не лише ченці, котрі визнавали правила «общего жития», а й ті, що «ся зышли до науки». Сюди перебралися православні культурні діячі з Острога, а також була перенесена друкарня. У реорганізації Дерманського монастиря значна роль належала випускникові Острозької академії Іову Княгиницькому, запрошеному в Дермань Борисковичем. Цей діяч переклав і відредагував тексти для надрукованого в Дермані «Октоїха» (1604). Ще один представник Дерманського осередку був відомий своєю західною вченістю та схильністю до філософствування («сущий от града Острога муж в еллинском диалекте искусный, в Енетиях (Венеція) и Патавиях (Падуя) любомудрствующий») – ієромонах Кипріян, учасник Берестейського православного собору 1596 р. У 1599 р. в монастирі було по-новому перекладено Кипріяном збірник філософських афоризмів «Пчела». Йому також приписують переклад «Синтагматікона» митрополита Філадельфійського Гавриїла (1603), «Бесід Іоанна Златоустого та євангеліє від Іоанна»(1605) і «Бесід Іоанна Златоустого на чотирнадцять послань Апостола Павла» (надруковано 1623 р. в Києві).

Із 1605 р. діяльність Дерманського осередку занепадає, а він сам (у першу чергу друкарня) повертається до Острога. Більшість його діячів роз'їхались по Україні і продовжували свою культурну діяльність.

Щодо Острозької академії, то вона теж переживала не найкращі часи. Її занепад пов'язаний з діяльністю дочки князя Олександра Острозького, Анною Алоїзою Ходкевич, завдяки якій у 1623 р. почала діяти в Острозі єзуїтська місія. В «Острозькому літописці» сказано, що Анна-Алоїза напустила в місто єзуїтів. І вже через них багато злого сотворила православним. Знаходячись у місті, власником якого була ревна прихильниця католицизму, Острозька академія не мала перспектив для свого розвитку. Це розуміли сучасники. Так, гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, який навчався в Острозькій академії, у своєму передсмертному заповіті в 1622 р. не захотів пожертвувати на неї кошти. Хоча зробив пожертви на користь Київського

Богоявленського братства, його школи й монастиря; на школу Львівського братства. Остаточним ударом для академії стали події 1636 р. Під час Пасхи того року Анна- Алоїза спровокувала повстання православних острозьких міщан. Його жорстоко придушили, а в місті були ліквідовані православні інституції і введена унія. Острозька академія, яка до того й так зазнавала переслідувань, імовірно, саме тоді перестала функціонувати. Фундуш, призначений на її потреби, згодом, у 1640 р., перейшов до єзуїтського колегіуму.

За період діяльності із стін Острозької академії вийшло кількасот випускників. З точки зору дня сьогоднішнього, це небагато. Але в тогочасних умовах ці люди творили «критичну масу», яка забезпечила якісний прорив у тогочасній українській культурі. До випускників Острозької академії належав згадуваний видатний козацький гетьман Конашевич-Сагайдачний, що відіграв важливу роль у перемозі об'єднаних польсько-українських військ у Хотинській битві 1621 р., яка врятувала Річ Посполиту від турецької експансії. Також завдяки цьому гетьманові вдалося відновити православну ієрархію в Україні та Білорусі і тим самим зберегти на цих землях православ'я. До відомих випускників академії належав Мелетій Смотрицький, автор резонансних полемічних творів, серед яких передусім варто виділити «Тренос» і «Апологію». Йому належить «Граматика…» старослов'янської мови, яка неодноразово перевидавалася й справила величезний вплив на розвиток філологічної науки в слов'янських народів у XVII-XVIII ст. Випускники Острозької академії були засновниками чернечих обителей, які стали важливими осередками релігійного життя в Україні (Межигірського монастиря, Скиту Манявського), відіграли важливу роль у відродженні Києво-Печерської лаври, створенні тут релігійно-культурного осередку; у становленні Київського братства, Києво-братської школи, зрештою, Києво-Могилянської академії. Також Острозька академія, її викладачі й випускники підтримували зв'язки з православними братствами – передусім Львівським, Віленським, Київським та Луцьким.

Острозька Біблія та її значення для становлення української філософської традиції

Інтелектуали Острозької академії в першу чергу працювали над тим, щоб виробити конкурентоздатну богословловську й філософську культуру, яка б могла протистояти західній експансії. Вони намагалися максимально використати потенціал візантійської та давньоруської традицій, обережно адаптуючи елементи культури Заходу. Виявом цієї тенденції стала Острозька Біблія, укладена при допомозі викладачів й частково студентів Острозької академії.

Будучи надрукованою на початку 80-х рр. XVI ст., ця Біблія отримала значне поширення серед православних слов'ян, а також молдаван та румунів. Її шанували й представники неправославних віровизнань, віддаючи належне ерудиції острозьких книжників. Шанобливе ставлення до цієї книги як з боку православних, так і представників інших християнських конфесій стало однією з причин того, що збереглося чимало примірників цього видання. До нашого часу дійшло близько 400 примірників, які знаходяться в музеях, бібліотеках, архівах не лише України, а також Росії, Білорусі, Польщі, Литви, Румунії, Ватикану, Греції, Сербії, Угорщини, Чехії, Естонії, Голландії, Болгарії, Франції, Великобританії, США, Канади, Австрії, Німеччини, Фінляндії, Узбекистану, Киргизії тощо. Це дає підстави припускати, що наклад видання становив 3-4 тис. примірників.

Дослідники вважають, що активна робота з підготовки Острозької Біблії розпочалася у середині 70-х рр. XVI ст. У 1575 чи 1576 рр. виник гурток вчених, які працювали над підготовкою до друку цього видання. Робота над Біблією було складною справою.

Чи не найголовнішою проблемою, яка постала перед редакторами, було питання, який текст взяти за основу для Біблії. Про це йдеться в першій передмові до цього видання, написаній від імені князя Острозького. Там говориться, що не було знайдено ні однієї книги Біблії, куди б входили всі книги Старого Завіту, перекладені старослов'янською мовою. Редактори Острозької Біблії зробили велетенську роботу, здійснивши порівняльний аналіз різноманітних біблійних текстів. Навіть у Західній Європі, де філологічна наука була достатньо розвинутою, до подібної роботи лише приступали. Хто редагував Острозьку Біблію, ми не маємо достатньо інформації. Схоже, ця робота здійснювалася під керівництвом Герасима Смотрицького. Саме він був автором прозової та віршованої передмов до Біблії. Також Смотрицький, певно, був автором вірша-присвяти на герб князів Острозьких, яким і відкривається Біблія. Деякі дослідники вважають, що йому належить авторство передмови, написаної від імені Острозького. Важливу роль в укладенні Острозької Біблії відіграв також друкар Іван Федорович (Федоров), який є автором післямови до цього видання, де говорить, що надрукував книги Старого й Нового Завіту. Федорович не просто виконував технічну роботу, друкуючи Біблію, а й переймався тим, щоб не було помилок у книзі, тобто здійснював редагування тексту.

Хоча Острозьку Біблію до друку готували різні фахівці (знавці сакральних мов та біблійних текстів, учені-філологи, майстри друкарської справи), головну роль у її появі відіграв князь Острозький. Він зумів зібрати вчених редакторів, запросив до себе друкаря Федоровича. За його вказівкою збиралися біблійні тексти з різних країн. Він виділив великі кошти для роботи над Біблією і для її друкування. Мотиви видання книги (принаймні частково) були пояснені в передмові до Біблії, написаній від його імені. Князь говорив, що відважився на видання Святого Письма, сподіваючись на милосердя Боже, знаючи, як нелегко людям спастися. Для Острозького видання Біблії було передусім богоугодною справою. Водночас князь звертав увагу на справи земні, на міжконфесійну боротьбу, що точилася в той час на українських землях, ведучи мову про переслідування «Христової Церкви», тобто православ'я. Зазначені мотиви, зрозуміло, подані в передмові з суб'єктивної позиції. Хоча можна не сумніватися, що мотиви особистого спасіння, яке князь сподівався отримати завдяки здійсненню богоугодних справ, у т.ч. й друку Біблії, а також намагання зміцнити позиції православної церкви, покровителем якої в Речі Посполитій він офіційно вважався, стояли на першому місці. Певну роль у цій справі міг відіграти й «магнатський гонор». Князю важливо було зробити таку справу, завдяки якій про нього б заговорили, зріс його престиж та й завдяки якій він би залишив про себе пам'ять нащадкам. Про це (хай навіть дещо завуальовано) також йдеться в передмові.

З погляду дня сьогоднішнього, видання Острозької Біблії не мало стосунку до філософствування. Насправді, це не так. Як зазначалося, ще в часи Київської Русі виробився погляд, що філософствування – це інтерпретація біблійних текстів. Тому збереглися примірники Острозької Біблії з помітками-маргіналіями. Вони свідчать про спроби українських книжників осмислити Священне писання, вписати його в контекст сьогодення.

Значний інтерес у цьому плані становлять записи на полях примірника Острозької Біблії, що зберігається в Харківській науковій бібліотеці ім. В.Г. Короленка. Цей примірник належав трьом різним власникам, кожен із яких залишив у ньому записи релігійного, а також полемічного характеру. Найбільш цікаві записи належать до 20-х рр. XVII ст. Анонімний автор цих записок отримав у науковій літературі умовну назву «волинського вільнодумця». Йому також приписували авторство записів на полях рукописної книги «Бесіди Іоанна Златоустого на послання апостола Павла до корінфян», яка довгий час зберігалася в бібліотеці Крехівського монастиря. Для «волинського вільнодумця» притаманний яскраво виражений антиклерикалізм. Виступаючи проти католиків та уніатів, він засуджував також православних священ-

нослужителів, оскільки вони «байок лише учать людей, не вчать правди божої, а лише людських вимислів», наклали на селян важку панщину, незвиклі податки і т. ін. «Волинський вільнодумець» негативно ставився до обрядового благочестя. Зі скепсисом говорив про поклоніння іконам, культ святих, виступав за невтручання церкви в державні справи.

У передмові до Біблії, написаній Смотрицьким, йдеться про те, як треба трактувати її. Священне писання, вважав автор, варто досліджувати «неземними очима». Лише тоді можна врятуватися від «бушування противних вітрів єретичного хитрування», обману, гордості, діянь антихриста. «…відкрий очі духовні твого серця, і відкинь марнословство і горді роздуми – це земське, душевне і бісівське, що не сходить згори. Але думаючи про горішнє, зрозумій господні слова, що не просто Він наказує читати, але й досліджувати; а дослідивши, зберігати, що можна помістити, вміщати, а те, що не можна помістити, з вірою церкві представляти; а вона не має звичаю помилятися. Бо читання письма забиває, а духовне дослідження оживляє. Думаючи по інакшому, численні впали в оману і стали на дорогу погибелі». Отже, Смотрицький закликав не просто читати біблійний текст, а заглиблюватися в його зміст, відкривати «духовні очі серця», тобто спиратися на глибинне інтуїтивне сприйняття. Правда, вважає Смотрицький, духовне дослідження має межі й повинне узгоджуватися з церковним розумінням.

З одного, боку, Острозька Біблія була відповіддю на закиди Скарґи, що старослов’янською мовою неможливо богословствувати (а отже, й філософствувати). Видавці Біблії запропонували філософсько-філологічну концепцію, сутність якої полягала в звеличенні старослов’янської мови як основи «чистоти» православної віри. Старослов’янська мова розглядалася ними як духовне начало, що єднало всіх православних слов’ян, як хранитель багатовікового загальнослов’янського культурного спадку й, нарешті, як засіб комунікації в усьому православно-слов’янському ареалі. Давши повний корпус біблійних книг старослов’янською мовою (реально створивши слов’янський біблійний канон), острозькі книжники продемонстрували, що існує база для богословствування цією мовою. Звідси стають також зрозумілими намагання українських полемістів кінця XVI – початку XVII ст. подати старослов’янську мову як «божественну». Наприклад, це простежується у Вишенського. Також у цьому контексті варто осмислювати появу різноманітних азбук, граматик, словників цієї мови, вершиною яких стала «Граматика» Мелетія Смотрицького.

Острозька Біблія кодифікувала оновлений українцями варіант старослов’янської мови, який набув поширення в православному слов’янському світі. Мова Острозької Біблії це вже не мова Кирила й Мефодія. Це була українізована старослов’янська мова. Видання Острозької Біблії стимулювало формування на цій мові релігійної, богословської термінології й розвиток богословської думки. З іншого боку, Острозька Біблія стала певною адаптацією західних традицій на українському ґрунті. І справа не лише в тому, що для її випуску скористалися технікою книгодрукування, яка прийшла із Заходу. При укладенні Біблії використовувалися як старослов’янські й грецькі тексти, що відповідало духу давньоруських і візантійських традицій, так і тексти, що прийшли із Заходу – чеські біблійні переклади (фактично пропротестантського характеру), Вульгата, що була канонічним старозавітним текстом для католиків, можливо, також і протестантські польськомовні переклади. Острозька Біблія стала прелюдією для появи наприкінці XVI – початку XVII ст. полемічної православної літератури, написаної тогочасною українською книжною мовою. Ця література, здебільшого, створювалася викладачами, учнями Острозької академії або авторами, наближеними до їхнього середовища.

Філософська та богословська думка в Острозькій академії

Створення Острозької академії й пов'язане з цим видання Острозької Біблії, в певному сенсі, стало відповіддю української еліти на культурні виклики католицького й протестантського Заходу. В Острозькій академії (хай і не безпроблемно) творився синтез культур Сходу й Заходу, синтез, на основі якого мала б постати оригінальна культурна традиція.

Вказану тенденцію можна простежити у працях острозьких письменників. На початковому етапі вони переважно виступали як традиціоналісти, котрі апелювали до ранньохристиянських, візантійських та давньоруських джерел.

Першою друкованою книгою Острозького культурного осередку вважається Азбука 1578 р. До неї додавалася пам'ятка давньоболгарської писемності «Сказання, як склав святий Кирило Філософ азбуку слов'янською мовою та переклав книги з мови грецької на слов'янську». Вказаний твір мав на меті підкреслити думку про сакральність слов'янської мови. З часом ця думка стає поширеною серед українських книжників. Також її можна вважати відповіддю на тезу Скарги про культурну неповноцінність мови слов'ян. Вміщене в Азбуці «Сказання…» орієнтувало на позитивне ставлення до філософії. Адже у творі святий Кирило іменується філософом. Як і в період Київської Русі, тут під філософією розумілася релігійна мудрість.

Правда, таке розуміння швидко зникає. Йому на зміну приходить розуміння філософії в західному схоластичному дусі. В Україні філософію почали сприймати як «латинську науку», котра прийшла із Заходу й використовувалася католиками для захисту свого віровчення. Зрештою, так воно й було. У західній схоластичній традиції існувало чітке розмежування «чистої» філософії й теології. Філософія трактувалася передусім як логічні знання, необхідні для захисту католицької доктрини. Зі зрозумілих причин така філософія не могла бути прийнятою острозькими книжниками. Звідси їхня «антифілософська спрямованість». Особливо вона простежується у Вишенського, який закликає відкинути Аристотеля, інших філософів, а звертатися до біблійних і богослужбових текстів. Таку «антифілософську спрямованість» маємо також у «Пересторозі», виникнення якої частково пов'язане з Острогом, інших творах, навіть у «Треносі» Мелетія Смотрицького.

Острозькі книжники апелювали до творів неоплатонічного характеру. Герасим Смотрицький у «Ключі царства небесного» (1587) закликав прислухатися до «світильників великих» і «стовпів церковних, учителів грецьких» Василія Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоустого, Афанасія, Кирила, Іоанна Дамаскіна та інших, підкреслюючи, що саме від грецьких богословів увесь світ має мудрість, без якої Рим нічого не знає. Широко використовував твори візантійських отців церкви і твори ранньохристиянських авторів Василь Суразький у «Книжиці в шести розділах», опублікованій у 1598. Це був перший у православній українській полеміці трактат, що зачіпав широке коло дискутованих з католиками богословських питань – про сходження Святого Духа, про примат римського папи, про вживання прісного й квашеного хліба в таїнстві євхаристії, про целібат пресвітерів та дияконів, а також про чистилище.

Острозькі книжники підготували до друку й видали фундаментальні твори візантійських богословів – «Книгу про піст» Василя Великого (1595), збірник проповідей Іоанна Златоустого «Маргарит» (1596). У 1605 р. Кипріян переклав «Бесіди на Євангеліє від Іоанна Златоустого», а в 1612 р. «Бесіди на 14 посланій апостола Павла» цього ж автора (цей твір видрукував у Києво-Печерській лаврі Захарія Копистенський на початку 20-х рр. XVII ст.). Звернення до візантійської богословської спадщини простежується у творах Даміана Наливайка. У виданій ним книзі «Ліки на оспалий умисл чоловічий» (1607) використовувалися «Слова» Іоанна Златоуста і «Тестамент… Василя, царя грецького… до свого сина… Лева Філософа». Також при

укладенні своїх «Лекцій слов'янських…» (видані перед 1627 р.) цей автор звертався до патристичної літератури.

Окрім отців церкви й ранньохристиянських авторів, на острозьких книжників справив помітний вплив ісихазм. Елементи цього містичного вчення зустрічаємо у Вишенського, інших представників консервативного крила в українській суспільній думці кінця XVI – початку XVII ст. Про зацікавленість ісихазмом свідчить поява в Острозі перекладу Кипріяна «Бесід та житія преподобного та богоносного отця нашого Макарія Єгипетського… про розумне мовчання чи про божественне бачення…» (1610). У практичному плані ісихастське вчення знаходило вияв у створенні представниками «острозького кола» відомих монастирських обителей – Скиту Манявського, Межигірського монастиря, в оновленні Борисовичем Дерманського монастиря.

Проте, незважаючи на консервативні мотиви, йшов поступовий процес адаптації острозькими книжниками західної філософської традиції на українському ґрунті. Показовим у цьому плані був переклад Кипріаном трактату Гавриїла Севера «Синтагматіон…» (1603). Вказаний твір використовував філософські методи й логічні побудови латинської теології. Адаптації культурних надбань Заходу на українському ґрунті сприяло й те, що при дворі князя Острозького панувала культурна й релігійна толерантність і діяли представники різних традицій. Так, в Острозькій академії працював запрошений із Краківського університету католик Ян Лятош, якого називали й філософом. В Острозі також жив Симон Пекалід – автор ренесансного типу. На замовлення Острозького з'явився твір «Апокрисис» (1698 або 1699 рр.), у якому простежуються протестантські настрої. Врешті-решт, усе це призвело до того, що українські книжники засвоювали ідеї ренесансного гуманізму й Реформації. У цьому сенсі цікава творчість вихованця Острозької академії Мелетія Смотрицького, особливо його «Тренос». Незважаючи на консервативні мотиви, присутні в цьому творі, його автор, поряд із візантійськими авторами, намагався використовувати праці західних теологів. Богословська частина «Треноса…» цікава з багатьох причин. З одного боку, тут бачимо спроби адаптувати деякі надбання західної культури на українському ґрунті. З другого, перекласти здобутки східної теології на одну з мов західного богословствування (польську). Зрештою, в Україні визріла думка про необхідність прийняття філософії античності, яку використовували католицькі теологи. Теоретичне обґрунтування її здійснив Копистенський у «Палінодії…».

Очевидно, філософія як окрема дисципліна не викладалася в Острозькій академії – про це немає ніяких відомостей. Тим більше в умовах тогочасної конфесійно-ідейної боротьби це видається малоймовірним. Проте деякі філософські ідеї (переважно християнських неоплатоніків) представлені у творах острозьких письменників-полемістів. Також у творах острозьких книжників, наприклад, Герасима й Мелетія Смотрицьких, простежується цікаве намагання «підняти» народну українську мудрість, народне світосприйняття і світовідчуття до рівня філософської рефлексії. Правда, тенденції синтезу різних культур у теологічній та філософській сферах в Острозі так і не отримали свого логічного завершення. Подальший розвиток цієї тенденції відбувався в Києві, куди перенесли свою діяльність чимало вихованців Острозької академії.

Братський рух та його роль у розвитку філософської думки

Укінці XVI – на початку XVII ст. в українських та білоруських містах при православних церквах створюються братські організації. Братства виникали як традиційні інституції мирян, що мали на меті допомогти утримувати православні храми. На початковій стадії вони переважно об'єднували міщан. Найдавнішим братством вважається Львівське Успенське, яке заявило про себе в другій половині

80-их рр. XVI ст. У той час українських православних міщан почали активно витісняти міщани-католики. Хоча ця боротьба мала в своїй основі економічні чинники, пов'язані з посиленням конкуренції в умовах активізації торгівлі, все таки вона велася під релігійними гаслами, часто виражалася в протистоянні православних і католиків. Особливо ця боротьба загострилася в середині 80-их рр., після введення в католицькій церкві нового Григоріанського календаря.

Братства не зводили свою діяльність до діяльності релігійної. Вони здійснювали представництво українських православних міщан на сеймах, відстоювали їх політичні, культурні й майнові інтереси, вписували протести до міських книг; намагалися впливати на українське суспільне життя, захищали вільності українців, їхнє право на торгівлю, ремісничу діяльність, посідання державних посад і т. ін. Братчики мали власний суд, спільну скарбницю, власність, утримували школи, бібліотеки, друкарні, шпиталі. За власним розсудом, часто ігноруючи церковну владу, обирали проповідників та священнослужителів, наймали вчителів, друкарів. Тобто намагалися стати автономними структурами в православній церкві, що спричиняло їхні конфлікти з ієрархами. Відомі конфлікти львівських братчиків з єпископом Гедеоном Балабаном, який навіть чинив насильство над ними, відлучав від церкви братських лідерів.

«…в житті українського міщанства, – писав Михайло Грушевський, – братський рух як з одного боку мав характер національної оборони від чужих замахів, так з другого мав тенденцію до утворення правлячого українського осередка». За зразком Львівського братства, яке підтримувало тісні зв'язки з Острозьким осередком, були створені братські організації в Рогатині, Галичі, Любліні, Замості, Бресті, Києві, Луцьку, інших українських містах, а також на теренах Білорусі.

Умовно можна виділити два етапи розвитку братського руху в Україні. Перший – до Берестейської унії 1596 р., другий – після неї. На першому етапі провідна роль належала Львівському братству. Тоді до братських організацій переважно входили представники міщанства.

Після Берестейської унії виникає необхідність єдності всіх антиуніатських сил для боротьби з католицькою експансією. За таких умов формується новий тип братств, які об'єднували, поряд з міщанами, представників православного духівництва, української шляхти й козацтва. Такими братствами стали Київське та Луцьке.

Фундацію Київського братства відносять до 1615 р. У тогочасному Києві міщанство було слабке, погано організоване. У братстві воно відігравало другорядну роль. Інтерес до заснування братства виявили православні шляхтичі. Вони були не лише співзасновниками цієї організації, а й надали їй значну матеріальну підтримку (мається на увазі фундушевий запис на користь братства Гальшки Гулевичівни). Окрім шляхти, інтерес до цієї справи виявило православне духовенство, яке відмовилося приймати унію. Значна його частина зосереджувалася в Києво-Печерській лаврі. Але чи не найголовнішу роль у цьому випадку відіграло запорізьке козацтво. Гетьман Конашевич-Сагайдачний, зазначав Грушевський, «записавши військо в братство, дав йому не тільки право, але й обов'язок виступати в усіх братських справах у ролі його членів, коротко – зав'язав братство як козацьку експозитуру, козацьке представництво в церковних і національних справах».

У певному сенсі Київське братство та його школу можна вважати продовжувачем традицій Острозької академії. Адже Конашевич-Сагайдачний, який відіграв важливу роль у його становленні, був вихованцем цього навчального закладу. Серед викладачів Київської братської школи були випускники академії Острозької, зокрема відомий Мелетій Смотрицький.

Київське братство стало інституцією, яка в своїй діяльності значною мірою виражала інтереси козаків. Не випадково ректорові школи Київського братства Касіяну Саковичу належали «Вірші на жалісний погреб… Петра Конашевича-Сагайдачного» (1622). Це був один з перших творів в українській літературі, у якому проводилась

думка, що козаки є продовжувачами традицій Київської Русі й оборонцями християнства.

Паралельно з Київським в 1517 р. організовується братство Луцьке. Сюди не сягали козацькі впливи, тому його соціальне обличчя було дещо іншим. Воно компенсувало втрату на Волині Острозького культурного осередку, який почав занепадати на початку XVII ст.

Провідну роль у заснуванні братства відіграли представники волинської родової аристократії, хоча його діяльність забезпечували луцькі міщани, котрим братчики-шляхтичі передали низку своїх повноважень. Частину братчиків становили духовні особи, на яких покладалися культурно-релігійні функції. Грушевський розглядав Луцьке братство як «організаційний центр тутешньої української шляхти і міщанства».

Дослідники неодноразово звертали увагу на реформаційні мотиви в діяльності братських організацій. Правда, ця «реформаційність» мала свою специфіку, нерідко поєднуючись із православним консерватизмом. Зрештою, і західні реформатори апелювали до традицій (передовсім ранньохристиянської). Хоча братчики не дійшли до ідеї «порятунку особистою вірою», вони, як і протестанти, акцентували увагу на внутрішній релігійності, віддаючи їй перевагу перед зовнішньою благочестивістю. «Якщо про церкву тілесну маємо старатися, – говорилося в «Постанові про спільножительстві в Луцькому братства», – тоді про внутрішню, духовну набагато більше».

Замість «порятунку особистою вірою» братські теоретики висунули ідею про колективну відповідальність духівництва і мирян у справі спасіння. У згадуваному документі Луцького братства вказувалося: «Як члени двоїстого тіла церкви Христової, а ні світські без духовних, а ні духовні без світських у справі спасіння людського досконало й достатньо бути не можуть, і для того в єдність любові й рівність поваги вступили ми». Отже, щоб спастися, мирянам священнослужителі так потрібні, як і священнослужителям – миряни. Ця ідея орієнтувала світських людей на активну участь у церковному житті, як і протестантська ідея «порятунку особистою вірою».

Братчики, виявляючи самостійність у церковно-організаційних справах, навіть намагалися поставити під свій контроль духівництво. У Луцькому братстві встановився звичай обирати ігумена братського монастиря. Діяльність братчиків не обмежувалася церковно-організаційними питаннями, вона поширювалася на релігійно-ідеологічну сферу церковного життя. Представники братського руху виступали за те, щоб миряни могли інтерпретувати Біблію й богословські твори, використовуючи Священне Писання для обґрунтування своїх соціальних і політичних вимог. І в часи Київської Русі, і в той час це сприймалося як філософствування.

У середовищі братчиків існував інтерес до філософії. Про це свідчить «Інвентарний опис бібліотеки Львівського братства» від 1601 р. Зрозуміло, серед книг переважали біблійні та богослужбові тексти. Однак були й філософські твори, зокрема Аристотелівський «Органон» грецькою мовою. Серед латинських книг зустрічаємо твори Плутарха, Цицерона, тексти філософського характеру.у

Свідчень про систематичне навчання в братських школах філософії ми не маємо. Проте статути братських шкіл показують, що їхні учні мали змогу засвоювати елементарні філософські знання. У «Порядку школьному» (1586) Львівського братства записано: «Повинен буде дидаскал учити і на письмі… подавати від граматики, риторики, діалектики і від інших зовнішніх поетів, і від Євангелія, від книг апостольських». Відповідно, у школі, поряд з традиційним навчанням за біблійними книгами, вивчалися сім вільних мистецтв. Оволодіваючи риторичним мистецтвом, учні знайомилися з азами античного філософствування. Щодо діалектики, то під нею в той час розумілася логіка Аристотеля. Не випадково в бібліотеці львівських братчиків, як зазначалося, знаходився «Органон» цього автора. Зрештою, логіку учні могли вивчати за перекладеними книгами, наприклад, за «Діалектикою» Іоанна Дамаскіна.

Те, що учні братських шкіл вивчали філософію за перекладними текстами, говорить «Порядок школьний» Луцького братства (1624). Після вивчення трьох мов (грецької, старослов'янської та «простої» руської мови), говорить цей документ, учні мають приступити до вивчення вищих дисциплін – діалектики й риторики. Спеціально зазначається, що ці «науки по слов'янськи перекладені; руською мовою написано діалектику і риторику та інші філософські твори, належні до школи».

Отже, незважаючи на обмежені матеріальні можливості, брак кадрів, у братських школах спостерігалося намагання плекати філософську культуру, знайомити учнів з азами логіки. Це можна вважати помітним кроком до професійного філософствування, яке з часом утвердилося в Києво-Могилянській академії.

Традиціоналістський напрямок

На рубежі XVI – XVII ст., коли відбувалося становлення української філософії, йшло змагання двох тенденцій. Одна з них мала консервативний характер, відверто апелювала до традиції, візантійського та давньоруського спадку, не приймала «новин». Інша тенденція, не заперечуючи традиційних цінностей, зверталася до культурних набутків Заходу. Чітко розмежувати ці тенденції в діяльності окремих культурних діячів складно. Навіть «чисті» консерватори, як, наприклад, Вишенський, мусили звертатися до «зовнішньої» мудрості. І навпаки, «поступовці», використовуючи ренесансні чи реформаційні ідеї, демонстрували консерватизм.

Традиціоналістський напрямок був представлений в Острозькому та Дерманському осередках, у монастирському середовищі, а також частково в середовищі братчиків. Одним із предтеч консервативного чи традиціоналістського напрямку в українській та білоруській релігійно-філософській думці зазначеного періоду варто вважати Артемія – російського публіциста й церковного діяча, представника релігійної течії «нестяжательства». Зазнавши переслідувань з боку верхівки Російської православної церкви, він у середині 50-х рр. XVI ст. емігрував із Московії до Великого князівства Литовського. Жив у білоруському місті Слуцьку, при дворі князя Юрія Слуцького, який намагався створити в себе релігійно-культурний осередок. У білоруський період свого життя був активним захисником православ'я, борцем проти реформаційних впливів. Збереглося 16 послань Артемія, із яких 11 належать до цього періоду. Можливо, він підтримував зв'язки з Острозьким культурним осередком. Його ідеї були співзвучні поглядам Герасима Смотрицького, Суразького, Вишенського та інших православних традиціоналістів, пов'язаних з Острогом. У деяких списках творів Артемія зазначено: «Книга Артемія старца острожского посланіє его к Симону Будному». Якщо це не помилка переписувачів, то Артемій певний час жив у Острозі; можливо, був причетний до становлення Острозької академії й підготовки Острозької Біблії.

Ще одним російським емігрантом, який мав причетність до становлення традиціоналістського напрямку в українській релігійно-філософській думці кінця XVI – початку XVII ст., вважається Андрій Курбський (1528-1583). Він був видатним російським полководцем, наближеним до царя Івана Грозного. У 1564 р., остерігаючись репресій, утік з Московії до Великого князівства Литовського. Поступивши тут на службу, отримав чимало земельних володінь. Вважається, що в розташованому поблизу міста Ковеля селі Миляновичах Курбський організував літературно-перекладацький гурток (кінець 1560-х років – 1583 рр.) з переважним світським складом співробітників, науково-філологічною програмою. Князь залучив до нього росіян-емігрантів, місцевих волинських діячів, знавців латинської та грецької мов; ченців, священиків. Осередок мав виразно православне спрямування. Його перекладацька діяльність зумовлювалась насамперед потребами поточної антипротестантської, меншою мірою, антикатолицької ідеологічної боротьби на східних зем-

лях Речі Посполитої. З цією метою підбирались для опрацювання відповідні твори Іоанна Златоуста (більшість з яких були об'єднані в збірник «Новий Маргарит»), Іоанна Дамаскіна, Василія Великого, Григорія Богослова, можливо, Симеона Метафраста. Велике суспільне значення мали відкриті послання князя. Окрім богословських та полемічних питань, вони містили конкретні поради в справі ведення православної пропаганди та агітації. Ці листи пізніше були сформовані у т.зв. «Збірник Курбського». Їхні адресати – шляхтичі, міщани, ченці. Серед них був і князь Острозький.

Та все ж існують сумніви щодо релігійно-культурної діяльності Курбського, а також Миляновицького гуртка. На нашу думку, це міф, витворений російською історіографією. Американський дослідник Едвард Кінан вважає, що твори, у тому числі листи, приписувані Курбському, йому не належали. Тим більше, що Курбський, як свідчать деякі факти, не вмів писати. На думку Кінана, чимало «творів Курбського» належали українському книжнику Андрію Ярославському, іменем якого вони були підписані.

Не вдаючись у дискусію щодо авторства «творів Курбського», зазначимо, що поява більшості з них належить до останніх десятиліть XVI ст. І ці твори засвідчили існування потужної консервативної тенденції в українській релігійно-філософській думці.

Одним із перших яскравих представників українського традиціоналізму варто вважати Василя Суразького, якого деякі дослідники ототожнюють із Василем Андрійовичем Малюшицьким (хоча це не більше, ніж гіпотеза). Про самого Суразького ми нічого не знаємо, окрім того, що він був автором «Книжиці в 6-ти розділах» (у літературі часто цей твір іменується «Про єдину істинну православну віру» від назви першого представленого в ній трактату). Книга була написана у 1588 р., проте надрукували її приблизно через десять років, коли з особливою силою розгорілася полеміка між прихильниками й противниками унії.

Сам текст твору і згадки про його автора дають підстави вважати, що Суразький належав до діячів Острозької академії. В острозькому середовищі цей твір був достатньо відомий, переписувався; зрештою, його надрукували в Острозькій друкарні. Високу оцінку йому дав Вишенський.

«Книжиця…» Суразького – це перший у православній українській полеміці твір, що зачіпав широке коло дискутованих із католиками та протестантами богословських питань. Твір складався з шести розділів, до складу яких ввійшло 7 трактатів: «Про єдину істинну православну віру», «Про сходження всесвятого і животворящого духа», «Про першість римську», «Про опрісноки», «Про примінення святкових днів», «Про святі храми», «Про образи, іменовані іконами». У першому трактаті автор, обґрунтовуючи істинність православної віри, переважно звертався до Старого й Нового Заповітів. У другому розглядався догмат про сходження святого духу, який викликав найбільші догматичні суперечки між католиками й православними. При цьому Суразький часто використовував твори Максима Грека. Водночас полемізував зі Скарґою та Бенедиктом Гербестом. У третьому трактаті, де заперечувалася першість римського папи серед ієрархів християнства, були зроблені значні вставки. Це – «Послання Варлаама Калаврійського до Францишка, учителя римської церкви, про першість папи» (очевидно, XIV ст.) та «Скорочене сказання від літописця, сиріч – від кройніки, про латинян, які відступили від православних патріархів…». У четвертому трактаті обговорювалися обрядові питання, які були предметом дискусії між православними й католиками. П'ятий трактат присвячувався визначенню дат святкування церковних свят. Це питання стало особливо гострим після проведення в римо-католицькій церкві календарної реформи. Останні два трактати були спрямовані проти протестантів, котрі заперечували святість храмів та ікон. У творі (і це цілком закономірно) широко використовувалася східна патристична література.

Суразький, як і більшість українських консерваторів того часу, знаходився під впливом творчості Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Тому характеризував Бога як щось надчуттєве, невидиме, що існує вічно саме по собі, нерухоме, нескінчене і неосмислюване; його не можна пізнати розумом, виразити в слові. Божественне неможливо порівняти ні з чим. Посилаючись на Іоанна Дамаскіна, письменник відстоював учення про єдину іпостась божества, тим самим протиставляючи такий підхід поглядам протестантів-антитринітаріїв і частково католиків.

Щодо людської природи, то Суразький поділяв її на зовнішню й внутрішню, тілесну і духовну. Духовна природа, своєю чергою, поділяється на три частини – ум, здатний пізнавати закладену в людині божественну істину; розмисл, завдячуючи якому пізнається світ зовнішній; і душа, яка узгоджує ум та розмисл. У розмислі виражена сутність «зовнішньої людини», в умі, навпаки, – «внутрішньої». Пізнання «внутрішньої людини», як і істин у Святому Письмі, можливе лише в результаті містичного осяяння, а тому не потребує «зовнішнього розуму», яким є, наприклад, західна схоластична теологія. У цьому випадку погляди Суразького були близькими до ісихазму. Щоправда, відкидаючи схоластичну ученість, він був не проти засвоєння окремих елементів західноєвропейської культурної спадщини, особливо тих, які були необхідні для полемічної вправності.

Суразький належав до сучасників Вишенського. Імовірно, вони знали один одного і навіть підтримували дружні стосунки. Щодо Іоанна (Івана) Вишенського, то його представляють, як одну з провідних фігур українського полемічного письменства зазначеного періоду, що не зовсім відповідає дійсності. Він не належав до авторів, які користувалися популярністю за життя. Його ім’я не фігурує в друкованих полемічних творах кінця XVI – початку XVII ст. На нього майже не посилалися ні православні, ні католицькі й уніатські полемісти. У знаному уніатському трактаті «Совіта віна» («Подвійна вина»), виданого у Вільні 1621 р., перераховуються імена найбільш відомих українських авторів того часу. Серед них ім’я Вишенського не фігурує. Не потрапив він і до числа «нових докторів церкви східної», про яких веде мову Копистенський у своїй «Палінодії» (1619-1622). Не згадує Вишенського й Мелетій Смотрицький в «Апології» (1628), де піддавалися критиці найбільш відомі православні полемісти. Ні один твір цього письменника не викликав такого резонансу, щоб стати предметом дискусії.

Коло читачів писань Вишенського за його часів не було великим. Лише один його твір, «Послання до князя К. Острозького» (1598), побачив світ у друкарні. Переважно твори цього автора переписувалися від руки. Це був маргінальний письменник, відомий переважно в колі православних традиціоналістів. Зате твори Вишенського, не маючи помітного поширення в Україні, користувалися популярністю серед російських старообрядців. Ті їх не лише переписували, а й видавали.

Маргінальність Вишенського мала низку причин. Це крайній консерватизм його поглядів, до того ж поєднаний із християнським егалітаризмом, що не особливо імпонувало освіченій публіці, яка переважно походила зі шляхетського середовища. Це також і форма творів письменника. У полеміці кінця XVI – початку XVII ст. насамперед цінувалося широке богословське обґрунтування, оперте на відповідні церковні авторитети. Твори ж Вишенського за формою мало нагадували богословські трактати, радше – це публіцистичні статті й памфлети. Вони не зовсім вкладалися в межі правил тогочасної релігійної полеміки. І коли ми іменуємо Вишенського письменником-полемістом, то варто враховувати, що це не був «класичний» полеміст тогочасної доби. Причиною маргінальності Вишенського був і стиль його життя. Адже творчий період письменника переважно пройшов на Афоні без інтенсивних контактів з діячами української культури. Сам же Вишенський не прагнув брати активну участь у тогочасному українському житті.

Уперше серйозно на цього письменника звернули увагу в 1848 р., коли в Києві та Москві з’явилися публікації, де фігурувало ім’я Вишенського. Ним зацікавилися

такі українські дослідники, як Костомаров та Куліш. Останній навіть називав Вишенського «афонським апостолом». З 60-70-х рр. XIX ст. починається захоплення творчістю Вишенського. Про нього пишуть дослідники різних ідеологічних орієнтацій, українці та росіяни – О. Пипін, С. Лебедєв, архієпископ чернігівський Філарет, В. Завітневич, М. Сумцов, О. Огоновський, І. Житецький. До його праць звертається Франко, який став активним популяризатором творчості письменника-полеміста, а в 1895 р. видав монографію «Іван Вишенський та його твори». На це дослідження написав ґрунтовну рецензію Агатангел Кримський, яку опублікував у журналі «Киевская старина». Вказану рецензію під назвою «Іоанн Вишенський та його твори» варто розглядати як окрему розвідку, що не поступається повноцінному монографічному дослідженню. Велику увагу Вишенському приділив Грушевський у своїй «Історії української літератури». У XX ст. про Вишенського писали літературознавці В. Перетц, М. Возняк, О. Білецький, С. Цимбалюк, Т. Скирда, П. Загайко, Ф. Шолом, С. Пінчук, В. Микитась, Л. Махновець, Д. Наливайко, В. Колосова, П. Яременко, а також дослідники філософської думки в Україні А. Пашук, І. Паславський, Я. Стратій та інші.

Ні один український автор кінця XVI – початку XVII ст., окрім Вишенського, не дочекався багаторазового перевидання своїх творів у нинішній період. Він також є єдиним автором того часу, твори якого перекладені на сучасну українську мову. Вишенський навіть став героєм художніх творів Франка, Валерія Шевчука, інших письменників.

Виникає питання: чому Вишенський, маргінальний автор кінця XVI – початку XVII ст., пізніше стає визнаним класиком української літератури, відсунувши на задній план відомих полемістів, наприклад, Мелетія Смотрицького? Частково цей феномен пояснив Кримський. Він вважав, що в другій половині XIX ст. чимало українських авторів народницького спрямування побачили в особі Вишенського свого предтечу. В їхній уяві той виступав як захисник простолюду, як людина демократичної орієнтації. Проте, окрім цієї, так би мовити, соціальної причини популярності Вишенського, була й причина естетична. XVI – XVII ст. висувало перед письменниками інші вимоги, ніж епоха модерного часу (XIX-XX ст.). Наприклад, популярний на рубежі XVI-XVII ст. «Апокрисис» Христофора Філалета у XIX ст. виявився твором нецікавим (так вважав принаймні Франко). Вишенський був більшим «суб'єктивістом», ніж його ровесники, що бралися за перо. Саме завдяки цьому «суб'єктивізму» ним зацікавилися не лише дослідники, а й відносно широке коло читачів. Творчість цього письменника виявилася співзвучною нашій епосі.

Про самого Вишенського знаємо небагато. Не відомо, коли й де він народився. Не відоме його хрестильне ім'я. Ймення Іоанн він узяв, ставши ченцем. У молоді роки жив на Волині, у Луцьку, бував і в інших місцях. Про це свідчать його твори. Франко припускав, що Вишенський належав до слуг князя Острозького, що видається вірогідним. Судячи з творів письменника, він знав не лише волинські реалії, а й людей, наближених до князя. Вишенський знаходився в колі знайомців цього можновладця. Відповідно, міг належати до кола інтелектуалів Острозької академії. Наприкінці 80-х чи на початку 90-х рр. XVI ст. він прийняв чернечий постриг і опинився на Афоні. Там міг познайомитися з ісихастським вченням та практиками його адептів. Різко негативно поставився до Берестейської унії, що цілком узгоджувалося з позицією «політичних ісихастів». Тоді взявся за перо і написав низку антиуніатських послань. Останні поширювалися в Україні, а їхній автор здобув деяку популярність. У 1604 р. Вишенський повернувся в Україну. Можливо, це повернення було пов'язане з діяльністю Дерманського осередку, який очолив Борискович. Останній добре знав Вишенського і, намагаючись зібрати в Дермані кращих представників православних інтелектуалів, міг його закликати сюди. Однак у 1604 р. цей осередок переживав занепад, і Вишенському не було тут що робити. На деякий час він опиняється у Львові, де його намагалися залучити до активної антиуніатської

боротьби братчики. Проте письменника, адепта ісихазму, відкрита боротьба не влаштовувала. Він волів йти в «пустиню», монастир.

Про свою дискусію з братчиками, їхнім лідером Юрієм Рогатинцем про те, чи краще проповідувати в місті, чи йти в «пустиню» й самому спасатися, Вишенський веде мову в листі до стариці Домнікії: «А коли каже пан Юрко, що пустиня тільки себе спасає, а не інших – по тому слові пізнаю, що пан Юрко забавляє тільки і втішає свій розум на вправності мови, а власного розмислу та істинного знання в писанні не досягає і відати не може; власне, ніби на посміх про спасіння каже, вістячи: «в пустині себе спасає», ніби це так само легко, як їсти пироги, з ложа вставши, – так і в пустині спасатися. А того не відає пан Юрко, що святі ставлять чин спасіння себе понад усі чудотворства і то не тільки в звабному, неспокійному й багатомовному місті, але і в самій пустині, будучи в не смутній пам'яті й відлученні від світу».

Вишенський покидає Україну і знову опиняється на Афоні. У «Совітованії о благочесті», яке, ймовірно, було написане Борисковичем на початку 20-х рр. XVII ст., Вишенського пропонувалося повернути в Україну разом з Кипріяном, відомим перекладачем-грецистом. Цього не сталося, й письменник, схоже, закінчив своє життя на Афоні.

Те, що Вишенський знаходився під сильним впливом ісихазму, не викликає сумнівів. У творі «Позорище мислинне» він, наприклад, згадує Григорія Синаїта. У «Зачапці мудрого з латинником» говорить не лише про цього ідеолога ісихазму, а й про його «Подвижную книжку». Остання служила своєрідним посібником для пустельницького життя. Посилаючись на цей твір, Вишенський говорить про Ісусову молитву. Письменник закликає читати твори східних отців церкви, Григорія Богослова, Василя Великого – тих авторів, на яких орієнтувалися ісихасти.

Вишенський, як і Палама, вважає містичне споглядання шляхом до єднання з Богом. Не заперечуючи можливості пізнання матеріального світу, він вказує на обмеженість розуму, на відносність людських істин. Головною метою для нього було осягнення божественної істини шляхом містичного екстазу, що є вершиною мудрості і блага. Людський розум і містичне осяяння, під час якого людина зливається з божеством, власне раціональне та містично-інтуїтивне, співвідносяться в поглядах Вишенського як нижчий та вищий ступені пізнання.

При таких підходах реальний, видимий світ не мав для письменника цінності. Він сприймається ним як «царство диявола» (щось подібне є і в богумілів). Це бачимо в першій главі «Книжки» під назвою «Викриття диявола-світодержця…»: «Від найперших і до найостанніших, від тих, що звуться духовними, до простих, од влади до підручних – всі полюбили те видиво, блискіт і барвистість краси мого мирського царства, яку я Христові на горі оголив і показав. І всі з теперішнього віку до того мого царства розум, думку, любов сердечну і всю тілесну міць прив'язали, приліпили й прикували так міцно, що їх тільки від любові мого царства може відлучити Богом послана смерть, а більше нічого». Трапляються й інші місця у творах Вишенського, де він емоційно говорить про занепад світу. Ось одне з них: «Засмерділися все від гною світолюбства! Образ божий огноїли ви. Немає цілого місця від гріховної недуги – все струп, все рана, все пухлина, все гнилизна, все вогонь пекельний, все хворість, все гріх, все неправда, все лукавство, все хитрість, все ошуканство, все підступ, все лжа, все мана, все тінь, все пара, все дим, все суєта, все марнота, все привиддя – а сущого нічого нема! Ніде пластра прикласти, щоб зцілити якусь частину. Все смертоносний гріх, все смердить пеклом, адом і вічною геєною!»

Оскільки для Вишенського «зовнішнє» знання про видимий світ нічого не варте, то й філософія не має цінності. Радше, для нього це – антицінність. Письменник, звертаючись до свого земляка, православного русина, пише: «Чи не ліпше тобі вивчати Часословець, Псалтир, Октоїх, Апостол і Євангеліє з іншими церковними книгами й бути простим боговгодником і вічне життя дістати, аніж осягнути Аристотеля і Платона і, називаючись у цьому житті мудрим філософом, зійти в геєну?»

Закликає шукати не «хитростей сплетеномовних складів еллінської науки, але слід єства правди, в ній-бо заховано вічне життя…»

Його не влаштовує навчання, де увага приділяється філософії, поглядам Платона й Аристотеля: «Замість євангельської проповіді, апостольської науки, закону святих, установлення цноти й доброчесності християнського сумління тепер мають у дворах Христа-бога поганські учителі, Аристотелі та Платони, й інші подібні їм машкарники й комедійними». Вишенський навіть пропонує свою систему навчання, де не залишається місця для філософії: «…після граматики замість брехливої діалектики, яка вчить перетворювати з білого в чорне, а з чорного в біле, хай учаться богомолебного і праведнословного Часословця; замість хитромудрих силогізмів і велемовної риторики хай по тому вчать боговгодно-молебний Псалтир; замість світської філософії, що примушує розумну думку в повітрі тулятися, хай по тому вчать плачливий і смиренномудрий «Охтаїк», а по-нашому догмати церковного благочестя – Осьмогласник». Якщо розібратися, то така система навчання існувала при православних церквах, де дітей навчали вчителі-дяки. У тодішньому українському суспільстві це сприймалося як початкова освіта. Водночас спостерігалися спроби створити школи середнього і навіть вищого типу, в яких би філософії відводилося певне місце.

«Антифілософічність» Вишенського та багатьох інших українських авторів того часу обумовлювалася передусім особливостями міжконфесійної боротьби, зокрема експансією католицизму. Наприкінці XVI ст. в Україні, про що вже говорилося, філософію почали сприймати як «латинську науку», яка прийшла із Заходу й використовувалася католиками для захисту свого віровчення. Зі зрозумілих причин така філософія не могла бути прийнятою Вишенським та православними консерваторами. Звідси і їхня «антифілософська спрямованість».

Не даремно Вишенський відмежовується і від «латинської науки», і від філософії: «А про себе я й сам свідчення вам даю, що граматичного дроб'язку я не вивчав, риторичних іграшок не бачив, нічого філософського високозаносного не чув. Мій-бо вчитель – простак, але від усіх мудріший, котрий і без книжних людей упремудряє…; мій учитель той, хто простотою висміює філософію…» Справжня мудрість, на думку Вишенського, дається в смиренні (таке собі «смиренномудріє»): «…сила духа перебуває не у вибагливості зовнішнього мовлення і філософського осягнення, але дарується вірою смиренномудрості – той, хто наслідує і пильно дотримується заповідей від тієї ж Христової благодаті, знає й розуміє корисне й спасительне». Істинним учителем має бути Христос, він дав людям образ, приклад для наслідування. І хто його наслідує, той отримає життя вічне. У цьому виражається найвища мудрість: «…Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою з'явив…, і вчинив так для того, щоб людська самовладність досвіду набиралася, очищалася й відшліфовувалася для вічного життя у тій спокусі, боротьбі й випробуванні віку цього теперішнього». У цьому навіть можна побачити своєрідну «реформаційність» Вишенського. Адже він, як і реформатори, апелював до «християнської простоти», первісного християнства. Як і деякі реформатори, особливо лівого крила, акцентував увагу на простоті й бідності Христа. Проте певна схожість поглядів Вишенського з цими та деякими іншими поглядами західноєвропейських реформаторів, наприклад, заклик письменника-полеміста вибирати священнослужителів, має, радше, формальний, зовнішній характер. Реально «реформаційність» Вишенського мала інші завдання, ніж реформаційність протестантів. Останні намагалися змінити католицьку церкву, зробити її більш адекватною умовам ранньомодерних часів. Щодо Вишенського, то метою його «реформаційності» було законсервувати православну церкву в умовах західної, передусім католицької й частково протестантської, експансії, не допустити в ній якихось «західних новин».

У «Книжці» Вишенського є невеликий спеціальний розділ із промовистою назвою «Загадка філософам латинським, лядським і тим, що вслід за ними погналися до

звабних ласощів, білобородим руським дитинчатам». Починається цей розділ (глава) таким риторичним питанням: «Скажіть мені, о премудрі, які знаєте вправності та мистецтва граматичні, діалектичні, риторичні та філософські, у який спосіб Христос відкрив розум розуміти писання простакам, котрі його наслідували?» Вишенський дає таку пораду: «…покиньте бігати вслід за латиною і за вченням їхнім, бо, втомившись трудом зваби, невір'ям, напевне таки поздихаєте, як і всі вони!» А в посланні до стариці Домнікії зустрічаємо такі слова: «Придивися, пані, як наділяють… чорнилом хитрості (а не словами святого духа) виховані шкільні казнодії, які, вхопивши собі спосіб латинської єресі, зараз у школах говорять, проповідують і вчать, а чистого й безпристрасного життя не хочуть…». Мовляв, такі вихованці «…не вміють-бо в церкві ані читати, ані співати, тільки стоять, як і найпростіші… З такої науки і заживання в той хитрий спосіб латинських наук я не бачу користі: ні попа, ні диякона, ані іншого священичого чина служителя не знають, тільки оті риторичні байки…».

Можна навести чимало інших подібних цитат. Письменник відкидав філософське знання і протиставляв йому «православну простоту», тобто некритичне, догматичне використання традиційної релігійної лектури, пристосованої для богослужбових потреб. Це була втеча від сучасних тенденцій, від світу, який поступово вступав у епоху Просвітництва. В одному із послань Львівському братству полеміст сформулював цю позицію доволі точно (хоча й дещо наївно): «…хай буде Русь проста, дурна, невчена, а тільки перебувайте в православній вірі».

Така позиція ніби допомагала зберегтися православ'ю, законсервувавши його і не допускаючи ніяких новин. Насправді, це була дорога в нікуди. Вона мала на меті перетворити православну церкву, принаймні на теренах України, в таку собі «хату з краю», яка рано чи пізно, завдяки своїй ізольованості, просто б «завалилася», а фактично перетворилася б у маргінальну структуру, як це сталося зі старообрядцями – шанувальниками Вишенського. У цьому сенсі вести мову про перспективність поглядів цього автора не варто.

Недалекоглядність демонстрував Вишенський і в питанні формування народної, по суті національної, свідомості. Варто відзначити, що в ранньомодерні часи почався процес становлення новочасних націй. Це був непростий процес – мав він і свої припливи, і відпливи. Вишенський, як правдивий консерватор, «не бачив» цього процесу, точніше не хотів бачити. Його «антинаціональна» позиція знайшла яскраве вираження у згадуваному посланії до стариці Домнікії. У цьому творі письменник намагався виправдати себе в конфлікті з Львівським братством. Він, як уже говорилося, не захотів лишатися у Львові й проповідувати тут, хоча його закликав це зробити Юрко Рогатинець. Письменник відмовився стати на захист «народної справи». «А що каже пан Юрко про моє повернення, – з образою писав Вишенський, – ніби коли не повернуся, багато хто сумніватиметься, осуджуватиме, наклепи чинитиме і у відчай упадатиме, а причина, каже, – народне сподівання. Ці слова – справжнісінька байка і відповіді недостойні, бо я з народом заповітів не складав і відповідей не творив, і народу я не знаю, в бесіді з ним не спілкувався і на очі не здибувався. Про що каже пан Юрко, не знаю. Чому мене чекають? Може, позичив що у кого і маю віддати борг? Не знаю іншого, хіба пана Красовського, який прихистив мене, страннього, і дещо дав на прожиток, його і пана Миколая знаю, а інших з народу не знаю нікого. Що за привід – народні страсті і якого народу, не можу зрозуміти».

Вишенського можна вважати послідовною людиною, «полум'яним борцем проти унії та католицизму» (так принаймні його характеризують деякі автори). Хоча, до слова сказати, ця «полум'яна боротьба» здійснювалася далеко за межами України, де автору дражливих послань нічого не загрожувало. Загалом вести мову про якусь «прогресивність» чи конструктивність поглядів цього автора не варто. Тому з нього не слід робити «великого письменника» чи «великого мислителя», затіняючи ним плеяду інших українських діячів, його сучасників.

Традиціоналізм Вишенського, базований на візантійському ісихазмі, мав не лише послідовників, а й практичне втілення. Показовою тут є діяльність Іова (у миру – Івана) Княгиницького (? – 1621) – соратника й друга Вишенського. Народився він у м. Тисмяниці на Галичині. У молоді роки опинився в Острозі, де навчався в академії. Прийняв чернецтво і деякий час перебував на Афоні. Коли був зорганізований релігійно-культурний осередок у Дермані, працював там, готуючи до друку Октоїх. Після занепаду Дерманського осередку подався на Прикарпаття, заснував тут Скит Манявський, який став чи не найголовнішим осередком православного традиціоналізму в цьому регіоні. Вишенський відвідав цей монастир. А потім, повернувшись на Афон, писав Княгиницькому, що бажає знову бачити й відвідати його. У цьому ж листі є такі слова: «…дай мені звістку, чи і тобі є потреба боротися з плоттю, пристрастями та повітряними піднебесними злобними духами, проти яких і в нас брань велика». Ці слова можна сприймати в тому сенсі, що Княгиницький, як і Вишенський, належав до аскетів та містиків і негативно сприймав навколишню реальність. Це також підтверджує житіє Княгиницького, написане Ігнатієм з Любарова.

До нас дійшов лист Княгиницького від 23 серпня 1619 р. до Кирила Транквіліона-Ставровецького, в якому давався критичний аналіз твору «Дзеркало богослів'я» цього автора. Твір Транквіліона-Ставровецького (про це буде йтиметься далі) відзначався відходом від традиціоналізму, зверненням до античної філософії, що Княгиницьким сприймалося негативно. Тому він закликав свого адресата суворо дотримуватися вчення східних отців церкви Василія Великого, Іоанна Златоуста та Григорія Богослова. Авторитетом для Княгиницького є «отці і вчителі, які перші прийшли в пустиню і в скитах у безмов'ї спасалися й просвіщалися». Такі особливості поглядів Княгиницького і привели його до ідеї «втечі від світу», що в практичній площині знайшло вияв у організації монастиря з суворими аскетичними порядками.

До діячів, тісно пов'язаних з Вишенським та Княгиницьким, належав Ісакій Борискович (? – 1643). Вважається, що в молоді роки він став послушником Києво-Печерського монастиря. Після Берестейської унії 1596 р. львівський єпископ Гедеон Балабан, котрий став на чолі православної церкви України й Білорусі як патріарший екзарх, послав Борисковича до східних патріархів за інструкціями, матеріалами й директивами. Через нього Балабан передав олександрійському патріархові Мелетію Пігасу нове видання книги Скарги «Про єдність костелу божого…» (1590). Патріарх послав через Ісакія цю книгу на Афон, маючи надію, що там її розбере й оцінить Вишенський. Побував Борискович також в інших східних патріархів.

Повернувшись на батьківщину, Ісакій став ігуменом Дерманського монастиря, намагаючись перетворити його в потужний релігійно-культурний осередок. У 1614 р. поїхав на Схід і, повернувшись у 1617 р., почав ігуменствувати у Чернчицькому монастирі біля Луцька. Там став одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства. У 1620 р. Борисковича єрусалимський патріарх Феофан висвятив єпископом луцьким та острозьким. Правда, не маючи змоги зайняти єпископську кафедру, оскільки вона знаходилася в руках уніатів, Борискович жив у Степанському монастирі, а потім – у Київському Михайлівському монастирі при митрополиті Іову Борецькому. За дорученням останнього їздив у Москву до царя Михайла Федоровича та патріарха Філарета, де пропонував прийняти Україну й Білорусь до складу Московської держави. Правда, важко сказати, наскільки подібні наміри православних ієрархів були серйозними. Не виключено, що посольство Борисковича було елементом складної політичної гри, яку вели ці ієрархи, добиваючись підтвердження своїх прав у короля Речі Посполитої.

На нашу думку, Борискович є автором «Совітованія о благочесті» – твору, вписаного в збірник Луцького братства десь на початку 20-х рр. XVII ст. Аналіз твору дає підстави вважати, що його писала людина, яка належала до ієрархів Феофанового свячення або була близькою до них. Ця людина мала практику чернечого життя на

Афоні. Автор знав таких афонітів, як Вишенський та Киприан. Останній працював із Борисковичем у Дерманському осередку. А про зв'язки Борисковича й Вишенського мова йшла вище.

«Совітованіє» – програмовий твір, у якому йдеться про направу православної церкви в Україні. На початку твору засуджуються єпископи, які пішли на унію з католиками, визначаються причини їхнього вчинку. На перше місце серед цих причин ставиться нерозумність (глупство). Далі йдуть – церковна неосвіченість (незнання тайн віри й благочестія), аморальність, прагнення наживи. Пропонується на єпископські кафедри ставити людей, які добре знають канони православної церкви, дотримуються їх і ведуть високоморальний спосіб життя. При цьому наголошується, що вони мають бути розумними і вченими.

Незважаючи на традиціоналізм автора «Совітованія», критику іновірців (католиків та протестантів), його позиція не була настільки жорсткою, як у Вишенського чи Княгиницького. Із контексту твору не видно, що автор сприймає світ, як зло, від якого треба втікати в пустиню. Для нього світ, радше, арена змагань між правдивою вірою та відступами від неї, єресями. Щоб виграти цю боротьбу, необхідно вдосконалюватися – не лише в плані індивідуальному, а й колективному. Тому автор пропонує низку кроків організаційного та просвітницького характеру – постійно проводити синоди духовних осіб, писати полемічні твори і видавати їх, фундувати школи й братства, виголошувати в церквах проповіді. Таке просвітництво формально ніби й не заперечувалося крайніми традиціоналістами типу Вишенського, але воно ігнорувало «втечу від світу», концентрувало увагу на проблемах життя.

До кола Борисковича входив один із чільних острозьких діячів Даміан (Дем'ян) Наливайко (? – 1627), брат відомого військово-політичного діяча Семерія Наливайка. Освіту він здобув у Острозькій академії. Можливо, там також викладав. Був особою наближеною до князя Острозького, священиком в Острозі. Про нього говорили як про людину, що твердо захищала православну церкву.

Наливайко належав до чільних діячів Дерманського культурного осередку, керував Дерманською, а потім Острозькою друкарнями, підготував до друку низку видань – «Лямент дому князів Острозьких над зійшлим з цього світу яснесвітлим князем Олександром Костянтиновичем, князем Острозьким, воєводою волинським» (1603), Октоїх (Дермань, 1603-1604), «Лист Мелетія, святійшого патріарха олександрійського до велебного єпископа Іпатія Потія» (Дермань, 1605), «Требник» (Острог, 1606), «Ліки на оспалий умисел чоловічий, а особливо на затверділі серця людські, зведені світом або якимись гріхами» (Острог, 1607), «Часослов, тобто Послідування служби за преданням церковним» (Острог, 1612). Він також є укладачем рукописного збірника «Лекції словенські Златоустого від бесід євангельських, від ієрея Наливайка вибрані». Ці книги були лектурою, на яку орієнтувалися традиціоналісти. Серед них бачимо богослужбові видання, твори полемічного й повчального характеру.

У вказані видання Наливайко включав свої оригінальні поетичні тексти, також йому приписують поетичний твір «Лямент дому князів Острозьких» Зі змісту цих віршів можна зробити висновок, що автор дотримувався традиціоналістської орієнтації, був адептом православ'я. Валерій Шевчук назвав Наливайка «співцем роду». Справді, у його віршах «концепт роду» є пріоритетним. У цьому теж варто вбачати вияв традиціоналізму. Адже родова свідомість притаманна була епосі Середньовіччя. А в ранньомодерні часи поступово на зміну такій свідомості йшла свідомість національна.

Цікаві філософські рефлексії мають місце в «Ліках на оспалий умисел чоловічий». Зазначений твір – це переклад українською книжною мовою двох проповідей Іоанна Златоуста про каяття. До них доданий заповіт візантійського імператора Василя своєму синові Льву Філософу. У цьому ж творі вміщені оригінальні вірші Наливайка філософського характеру, зокрема «Прохання чительникове про час». Це

одна з перших поетичних філософських медитацій, писаних українською книжною мовою. Час даний людині «у скупу вагу», читаємо тут. Він уподібнюється кораблю, який швидко пливе, але люди, котрі перебувають у ньому, ніби залишаються на одному місці. Людський вік надто короткий. Тому часом потрібно дорожити, а не «в потім відкладати». Людина не знає, коли помре. Ці міркування перегукуються з поглядами відомого римського філософа-стоїка Сенеки. Наливайко закликає зробити все належне в цьому світі.

Інші поезії збірки «Ліки на оспалий умисел чоловічий…» теж мають філософські аспекти. Наприклад, у вірші «До тих, хто доброго сумління» мова йде про людську совість. Сумління (чи то совість) «за провину терзає і зразу життя поправляє». Воно, вважає поет, є письмом неписаним, завдяки якому людина читає свої справи і має судити саму себе. Коли ж людина сумлінням не керується, то впадає в гріх і тоді «нічим не врятує себе».

У творах Наливайка звучить проблема спадковості й утримання в роді добрих традицій. Проглядається такий ланцюг міркувань: рід живе у часі; в часі живе й продовжується вчинене добро, «добрі діла»; сторожем добротворення є сумління.

Ще одним представником Дерманського осередку й людиною, наближеною до Борисковича, був згадуваний книжник Кипріан, відомий передусім своїми перекладами з грецької мови. Походив він, очевидно, з Острожчини. У списку перекладу трактату Гавриїла Севера «Синтагматікон», здійсненого Кипріаном, вказано прізвисько перекладача «Розьвяніцкий». Це може бути потрактовано в тому сенсі, що він походив з села Розваж біля Острога. У передмові Копистенського до «Бесід на 14 послань апостола Павла» Іоанна Златоуста, виданих у друкарні Києво-Печерського монастиря 2 квітня 1623 року, про Кипріана сказано, що він «суща от града Острога» (тобто народився чи жив там) і «любомудрствовавша» «вь Єнетіихь же и Патавиї», себто у Венеції й Падуї вчився філософії, пізнавав мудрість. Також у цій передмові відзначено, що добре знав грецьку мову.

Перед тим, як продовжити студії за кордоном, Кипріан мусив отримати певні знання на батьківщині. Можливо, освіту здобував у Острозькій академії, де міг навчитися греки, а потім вдосконалювати свої знання в Італії, оскільки там існували значні осередки грецистики. Наступний епізод у житті Кипріана був пов’язаний з Дерманським монастирем. Кипріан стає одним із діяльних членів культурно-освітнього осередку, що виник у цій обителі.

Тут він здійснив низку важливих перекладів з грецької мови. Першим дерманським перекладом Кипріана вважається переклад збірки «Пчела», який був завершений 29 березня 1599 року. Уже говорилося, що існували переклади «Пчели» з часів Київської Русі, однак Кипріан їх проігнорував. Переклад здійснив, імовірно, з грецького видання 1546 р., опублікованого Конрадом Гесснером у Цюріху.

Наступний переклад, що теж гіпотетично пов’язується з іменем Кипріана, є згадуваний трактат «Синтагматікон, або про святі сім таїнств церковних». Грецький оригінал цього твору належав Гавриїлу Северу, філадельфійському митрополиту з кафедрою у Венеції. Написаний він був в останній чверті XVI ст., а надрукований у Венеції в 1600 р. Враховуючи «венеціанський епізод» у біографії Кипріана, стає зрозумілим його інтерес до цього твору.

«Синтагматікон» репрезентував нове явище в тогочасній грецькій богословській думці – т.зв. релігійний гуманізм, представники якого намагалися, захищаючи православне віровчення, звертатися до логічних побудов латинської теології. У «Синтагматіконі…» широко використовувалися не лише біблійні тексти, а й твори східних отців церкви, візантійських богословів й постанови церковних соборів. Перекладений Кипріаном «Синтагматікон» справив помітний вплив на розвиток української богословської думки – це виявилося у творах Петра Могили, Тарасія Земки, Сильвестра Косова та інших.

У лютому 1605 р. Кипріан завершив переклад «Бесід на Євангеліє від Іоанна», автором яких був Іоанн Златоуст. Цей текст раніше перекладався старослов'янською мовою Силуяном, учнем Максима Грека. Однак у Силуянівському перекладі були деякі пропуски. Кипріан же переклав твір у повному обсязі. Дещо пізніше здійснив переклад іншого Златоустового твору «Бесіди на 14 послань апостола Павла», що був надрукований у Києво-Печерській лаврі. У передмові до цього друку наводяться певні біографічні свідчення про Кипріана, говориться про його перебування на Афоні.

Певно, до таких же «м'яких консерваторів» варто зарахувати й ігумена Дубнівського Хрестовоздвиженського монастиря Віталія. Його згадує Копистенський у своїй «Палінодії» серед найбільших «учителів та любомудрців» православної церкви на Русі за останні часи. У Дубні Віталій уклав збірник прозових і поетичних текстів під назвою «Діоптра, або Дзеркало і вираз життя людського на тому світі...». До складу «Діоптри...» входила передмова, тексти переважно моралізаторського характеру, перекладені з грецької та латинської мов, а також оригінальні вірші автора, які вставлялися в прозовий текст.

У «Діоптрі...» часто звучить ідея неприйняття світу. Ось, наприклад:

«Світ цей правильно зветься, повір,
В божественнім писанні: лицемір!
Позверх красу нам скрізь з'являє,
В собі ж марноту сокриває».
«Хочеш, брате мій, спасіння?
Кидай світ, не бійсь гоніння».

Часто Віталій говорить про смерть, розглядаючи земне життя як підготовку до життя потойбічного.

Але незважаючи на такий консерватизм, письменник вважав, що необхідно засвоювати нові знання, у т.ч. від конфесійних супротивників. На цьому ґрунті в нього навіть виник конфлікт з Вишенським. Останній у згадуваному «Посланні стариці Домнікії» писав: «Я не ганю граматичного вчення і ключ до пізнання складів та речень, як деякі гадають і так кажуть: «Оскільки сам не вчився, через це нам заздрить і забороняє». Таке, знаю, перш за все пан Віталій, волинський казнодія, кидав». Певно, «освітня програма» Віталія, яка, до речі, включала й активне проповідництво, викликала певне несприйняття з боку Вишенського.

Поява релігійно-освітнього діяча такого рівня, як Віталій, у Дубні не є випадковою. Це місто було однією з резиденцій князя Острозького. Тут знаходилося кілька монастирів. Вважається, що в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі під покровительством князя Острозького ігуменствував Іов Желізо, один із найбільш знаних православних традиціоналістів того часу, який стояв біля витоків організації знаменитого Почаївського монастиря.

У своїх поученнях, котрі дійшли до нас, Іов демонструє консервативні погляди. Для нього цьогосвітнє життя немає якоїсь цінності. «Бо димом, – пише він, – є людське це життя, якийсь пар, і попіл, і прах. На короткий час з'являється чоловік і швидко помирає. Де нині минула слава? Де золото і срібло, яке не може допомогти нам? Де зброя та гарно прикрашені коні? Воістину, немає в цьому житті нічого гарного й хорошого...»

Та все ж Іова важко назвати людиною, відстороненою від світу. Якщо відкинути «благочестиво-легендарні» мотиви в розповідях про нього й проаналізувати його реальні діяння, підтверджені документами, то побачимо, що це був ефективний «релігійний менеджер», який зумів знайти необхідні матеріальні ресурси для розбудови Почаївської обителі, а також оборонити її від протестантів. У Почаєві побачила світ книга Кирила Транквіліона-Ставровецького «Дзеркало богослів'я» (1618).

Цей твір дещо виходив за межі православної релігійної думки. Не дивно, що він знайшов критиків серед православних консерваторів (наприклад, Княгиницького, про що йшла мова вище). Усе це, власне, дає підстави вважати, що Іов, демонструючи на словах консерватизм і традиціоналізм, належав таки до «м'яких консерваторів».

Близьким до такого типу консерваторів був ще один монастирський і церковний діяч Ісайя Копинський (? – 1640). Народився він у шляхетській сім'ї на Підляшші в с. Копин (нині територія Польщі). Де здобував освіту, не відомо. Дослідники припускають, що він міг навчатися в Острозькій академії. Стояв біля витоків створення Київського братства, був ігуменом Межигірського монастиря на Київщині. Став організатором монастирів у задніпровських володіннях князів Вишневецьких: Густинського Прилуцького, Мгарського Лубенського й Підгірського Ладинського. У 1620 р. єрусалимський патріарх Феофан висвятив його єпископом перемишльським. Проте реально він цю кафедру не зайняв. Таким же номінальним він був єпископом смоленським та чернігівським з 1628 р. У 1631 р. його при підтримці козацтва обрали київським митрополитом. Однак Петро Могила, спираючись на підтримку влади, зумів усунути Копинського з цього становища. Тривалий час ішла боротьба між ним та Могилою за митрополичу кафедру, в якій переможцем виявився останній.

Копинський відомий як релігійний письменник. Він був продовжувачем традицій Суразького, Вишенського, Княгиницького. До нас дійшов твір цього автора під назвою «Алфавіт духовний» (або «Листвиця»). Взірцем для його написання був твір відомого монаха-аскета Іоанна Синаїта «Листвиця».

Для Копинського авторитетами були східні отці церкви, сам же він намагався відстоювати погляди, близькі до ісихазму. Вів мову про зовнішню й внутрішню людину. Зовнішня пов'язана з тілом, внутрішня – з умом, що поєднує її з Богом. Пізнанню Бога має передувати самопізнання. Останнє, своєю чергою, неможливе без пізнання зовнішнього світу, створеного Богом для людини. Дехто з дослідників (Микола Костомаров, Михайло Возняк) навіть вважав, що Копинський був прихильником «позитивної науки». У цьому є деяке перебільшення. Говорити про «позитивну науку» в той час в Україні проблематично. Але те, що Копинський звертав увагу на зовнішнє знання, це вже був відхід від консервативних позицій і намагання рухатися до «позитивної науки», що знайшло вияв у Лаврентія Зизанія, Кирила Транквіліона-Ставровецького та Касіяна Саковича.

Михайло Грушевський характеризував Копинського як прихильника «афонського містицизму». «Тільки, – справедливо зазначав він, – Ісайя не витримує на верхах афонської «теорії», він, очевидно, складом свого інтелекту не теоретик, не абстрактний мислитель. Він і не поleміст, не перебієць, як Вишенський. Він проповідник моральної «практики», в тому містичному розумінні – певного морального мінімуму, який, виходячи з життєвої суєти, не відбігає від неї далеко, не відгороджується від неї непрохідними мурами, а вважає потрібним з монастирської келії держати руку на пульсі світського життя, нести йому моральну поміч, підтримувати якнайвище його моральний рівень. Почавши від постулату «умного ділання» (теорії) як засобу до осягнення блаженного об'єднання з Богом (ісихії), Ісайя далі спадає до чистої «практики», даючи поради…» Історик вказував на велику популярність «Алфавіту духовного». Цей твір переписувався, видавався. Грушевський намагався дошукатися причин такої популярності: «Аскетичної системі авторові не вдалося зложити, – писав він, – але елементарна приступність і популярність цих його поучень забезпечувала їм симпатії масового читача… Причину цієї популярності можна добачити також у загальних тонах цих поучень. Автор не витримує понурого, безрадісного аскетизму, він вагається між запереченням життя, вимогами неустанного пам'ятання про смерть, оплакування своїх гріхів, пробування в неустанному смутку і т.д. і – «радуванням в Господі», християнським оптимізмом і безжурністю». Справ-

ді, в «Алфавіті духовному», поряд із суворими аскетичними порадами, знаходимо міркування, що Бог милосердний і готовий відпустити кожній людині гріхи, якщо та покається. Подібну «амбівалентність» аскетизму й радування є також у філософії Сковороди. У цьому сенсі Копинського можна розглядати як попередника знаного українського філософа.

Копинський, окрім «Алфавіту духовного», є автором ще кількох творів. Проте говорити, що ці твори мають стосунок до філософствування, проблематично. Серед них найбільш відомий лист до Яреми Вишневецького (1631), у якому він картає князя за відступ від православної віри. У цьому творі звернута увага на те, що до православної церкви на Русі належали представники соціальної еліти і що це зовсім не «хлопська віра», як дехто вважає.

Одним із яскравих представників православного консерватизму першої половини XVII ст. був Афанасій Филипович (бл. 1597 – 1648). Його традиційно вважають представником білоруського письменства. Справді, діяльність Филиповича частково пов'язана з білоруськими землями. Афанасій народився на Берестейщині – українській етнічній території, яка зараз, правда, знаходиться в складі Білорусі. Значна частина його життя пов'язана з Брестом та Берестейщиною. Його «школою» чернечого життя став Межигірський монастир – один із головних осередків православного традиціоналізму на Київщині. Основний свій твір, «Діаріуш», Филипович написав, перебуваючи в Києво-Печерському монастирі. Його діяльність цілком вписується в контекст релігійно-філософської думки України ранньомодерного періоду.

У молоді роки Филипович знаходився при дворі канцлера литовського Лева Сапеги, опинившись у коловороті великої політики. З того часу політичне життя «не відпускало» Филиповича, хоча він намагався його уникнути, ставши православним ченцем. Перебував у згадуваному Межигірському монастирі, Святодухівському у Вільні, Дубойському біля Пінська, а після нього – в Куп'ятицькому монастирі коло Кобрина. Звідси в 1637 р. відправився до Москви за милостинею, «ялмужною».

Филипович опиняється в таборі православних консерваторів типу Копинського, які орієнтувалися на Москву. Це чітко простежується в його «Історії подорожі до Москви», яка ввійшла в «Діаріуш». У ній ідеться про те, що Куп'ятицька Матір Божа наказала Филиповичу податися до столиці Росії. Московське царство він зображує як захисника й надію православних. Говорить, що на південному кордоні Російської держави зосередилося багато українських козаків, які хочуть перейти під руку царя. Подібні еміграційні настрої були характерні й для Копистенського. В «Історії подорожі…» Афанасій закликає московського царя стати на захист православних України й Білорусі, «звитяжити неприятелів наших», що фактично було закликом до його втручання в справи Речі Посполитої.

Подорож до Москви підняла авторитет Филиповича в очах православних традиціоналістів. У 1640 р. він стає ігуменом братського Симеонівського монастиря в Бресті, включається в активне політичне життя, бере участь у сеймах, виголошує з сеймової трибуни свій твір «Супліка», закликаючи короля Владислава скасувати унію. Такий радикалізм не сподобався владі. Не без її тиску київський митрополит Петро Могила викликає Афанасія на церковний суд. Потім Филипович опиняється в ув'язненні в справі свого колишнього вихованця Яна Луби. Перебуваючи у варшавській в'язниці, пише низку творів – «Новини», короткий трактат «Фундамент непорядків у Римській церкві», «Третя супліка», «Підготовка до суду», «Побожна порада», де дає практичні поради королю, нарис «З семи дарів Святого Духу» та невеликий богословський твір «Про фундамент церковний».

Найбільш відомим твором Филиповича став «Діаріуш» («Щоденник»). Цей твір є багатоплановим, і його не можна вважати класичним діаріушем. У ньому об'єднані подорожні записки автора, його спогади, щоденникові записи, автобіографічні нариси про пережите, легенди й містичні видіння. Филипович твердо вірив у різні чу-

деса, божественні знаки, що передбачають майбутнє. І текст «Діаріуша», і деякі дії автора свідчать про його порушену психіку. Є в «Діаруші» також послання й листи, викривальні промови, конспективні начерки деяких статей, трактати богословського характеру і навіть вірші. Твір пронизує ідея антиуніатської боротьби. У ньому є гостра критика світських та духовних можновладців з наївною вірою в благородство польського короля, щира проповідь «розумної міри» в громадському житті, що поєднувалася з войовничими погрозами наближення «божого суду» й рішучими закликами до відкритої боротьби.

Крайній православний консерватизм Филиповича не влаштовував ні світські урядові кола, ні офіційну православну ієрархію. Лише в 1647 р. він вийшов на волю. І знову кинувся у вир боротьби. Першого липня 1648 р. його схопили й обвинуватили в зв'язках із Богданом Хмельницьким, а 5 вересня розстріляли в селі Гершановичі неподалік Бреста. Так трагічно закінчилося життя цього публіциста-консерватора, якого Валерій Шевчук влучно назвав «лицарем абсурду». Для Филиповича, як і для його соратників, притаманним було різке неприйняття унії, відмова від будь-яких компромісів із католиками та уніатами, дотримання «чистоти» православ'я, а в плані політичному – орієнтація на «єдиновірну» Москву. Символічно, що Филипович загинув як мученик за справу Хмельницького. Такі, як він, православні консерватори і готували Хмельниччину в плані ідеологічному. Тому її завершенням стало приєднання українських земель до «єдиновірної» Московії.

Помірковано-поступовий напрямок

Поряд із напрямком традиціоналістським, уже в Острозькому осередку та братському середовищі окреслюється коло діячів, які ладні були сприймати (хай навіть обережно) культурні здобутки Заходу. Такими можна вважати і князя Острозького, і керівників Львівського братства Юрія та Івана Рогатинців. Вони намагалися співпрацювати з традиціоналістами. Адже в умовах експансії католицизму та протестантизму на українські землі важливим чинником етнічно-конфесійної самооборони ставала апеляція до традиції, її шанування. Тому схильні до західних запозичень поступовці були переважно стриманими, не вдавалися до радикальних поглядів та дій. Попри те, все ж траплялися непорозуміння між ними й традиціоналістами – наприклад, відомий конфлікт між Вишенським та Рогатинцем.

Відносно чітка демаркація між традиціоналістами й поміркованими поступовцями намітилася в 20-30-х рр. XVII ст. Спочатку це виявилося у відході деяких поступовців від православ'я і приєднання їх до уніатського табору (Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Мелетій Смотрицький та ін.). Особливо резонансною стала дискусія навколо «Апології» Смотрицького. Вона ніби розвела традиціоналістів та поступовців по різних, конфесійно маркованих сторонах барикад. Трохи пізніше ця демаркація пройшла уже в самому православному таборі, коли розгорілася боротьба між Могилою та Копинським та їхніми прихильниками.

Однак наприкінці XVI ст. традиціоналісти й помірковані поступовці знаходилися разом. Важливим чинником, що об'єднав їх, стала проблема церковної унії.

Одним із перших представників помірковано-поступового напрямку варто вважати Герасима Смотрицького (? – 1594). Походив він із «священницької інтелігенції». Його батько, Данило, будучи дяком у Смотричі на Поділлі, займався переписуванням книг. Відомо, що він переписав для якогось отця Василія «Пасії» (розповіді про Страсті Христові). Очевидно, Смотрицький здобув домашню освіту при батькові Данилові, бо в передмові до Острозької Біблії говорить, що «училища не бачив». Проте був одним з найосвіченіших людей свого часу. Окрім старослов'янської, володів також грецькою та латинською мовами. У книзі «Оборона верифікації» (Вільно, 1621) його син Мелетій зазначав, що Смотрицький народився і тривалий час жив на Поділлі, мав тут маєтності й був писарем у Кам'янці-Подільському.

У той час це місто було не лише важливим політико-адміністративним центром, а й значним культурним осередком. У ньому виріс і сформувався талановитий письменник Ісайя Кам'янчанин. Останній ще в 1561 р. прибув до Москви, сподіваючись придбати деякі книги, у т.ч. й повний текст Біблії старослов'янською мовою. Можливо, Ісайя сподівався їх видати. Чи не варто в ньому вбачати предтечу Смотрицького? Ці книжники могли спілкуватися й виношували ідею видання повного тексту Біблії старослов'янською мовою.

Близько 1576 р. Смотрицький на запрошення князя Острозького переїхав на Волинь. Цей факт підтверджується згадкою в літературі про надрукований у Львові «Апостол» 1576 р., де наприкінці книги був уписаний «Королівський привілей за підписом князя Острозького та справою підскарбія Герасима Даниловича». Отже, Смотрицький займав при князівському дворі впливову посаду підскарбія – фінансового керівника маєтностей роду Острозьких. Згодом (або одночасно) він стає викладачем і першим ректором Острозької академії, бере активну участь у діяльності Острозької друкарні, стає одним з редакторів тексту Острозької Біблії, пише до неї передмови.

Перед 1587 р. Смотрицький написав віршований полемічний твір, присвятивши його київському митрополитові Онисифорові Дівочці. На жаль, пам'ятка не збереглася. Можливо, це частина анонімного т.зв. віршованого полемічного комплексу 80-90-х рр. XVI ст., спрямованого проти католиків та протестантів. Ідейно й стилістично вони подібні до віршованих передмов до Острозької Біблії.

Смотрицький, як і його батько, також займався переписуванням книг. До нас дійшов збірник традиційних давньоруських текстів, переписаних ним (зараз зберігається в Національній бібліотеці України ім. В. Вернадського). Він є автором двох невеликих полемічних творів «Ключ царства небесного» й «Календар римський новий», написаних у 1587 р. і об'єднаних в одну збірку. Загалом Смотрицький демонстрував консервативну позицію. Це виражалося не лише в його орієнтації на патристичну літературу. Він не приймає тих новин, які йдуть із Заходу, критикує католиків і протестантів. Вважає, що питання віри – це компетенція тих, кого «свята церква установила, законно утвердила й неодмінно підтримує», тобто компетенція переважно духовних осіб. Смотрицький категорично проти того, щоби цими питаннями займалися світські люди, а особливо жінки: «А що тепер світ такий: ради питаються, а інші й відміняються у нові та перемінні віри, а про справи на погіршення, хоча старі, хоча нові, не дбають».

І «Ключ царства небесного», і «Календар римський новий» – твори, спрямовані проти католиків. Другий твір був полемічною відповіддю на книгу єзуїта Бенедикста Гербеста «Висновки віри римського костелу» (1686). З позицій консерватизму Смотрицький захищає православ'я й критикує католицизм, не приймає нового календаря, запровадженого католиками. У той час питання календарної реформи стояло дуже гостро й серйозно «розвело» православних та католиків. Адже в результаті цієї реформи католицькі та православні свята перестали збігатися. А для католиків і православних обрядова сторона релігійності стояла на передньому плані. Треба мати на увазі і те, що календар, маючи обов'язковий, усезагальний характер та постійно повторюючись, є одним з найбільш дієвих інтегральних чинників для людських, зокрема етнічних, спільнот.

Тому, закономірно, виникли різі непорозуміння і навіть кофлікти між католиками й православними. Іноді вони мали соціальний характер, адже католиками в Україні часто були представники елітарних верств, у той час як православні нерідко представляли соціальні низи. Були намагання католицьких можновладців нав'язати новокалендарний порядок святкувань релігійних свят для православних, що з боку останніх викликало опір. На всі ці моменти і звертав Смотрицький увагу в творі «Календар римський новий».

Правда, незважаючи на консерватизм, у творах Смотрицького маємо чимало новаторського. Наприклад, у передмові до «Ключа царства небесного», яка присвячена князеві Олександрові Острозькому, якого багато хто вважав продовжувачем православних традицій дому Острозьких, є посилання на античного автора Плутарха, що можна вважати виявом ренесансного впливу.

В іншій передмові до цього ж твору «До народів руських…» знаходимо приховану дискусію з ісихастами щодо мовчання. Смотрицький пише: «Чи годиться вам те собі так довго носити з мовчанням, на ваш розсуд кладеться. Адже мовчання у слушному часі буває пошановане за мудрість з пожитком, а в іншому часі також за глупство і зі шкодою». Представники ж консервативного ісихазму відстоювали практику мовчання, дистанціювання від справ світу. У цьому плані прикладом може слугувати молодший сучасник Смотрицького, Вишенський. Щодо Смотрицького, то він, як бачимо, був проти широкого застосування такої практики; вважав, що з католиками (та й протестантами) варто вести широку дискусію. Така «дискусійна», а не «мовчальна» налаштованість сприяла розвитку філософствування.

У передмові, присвяченій Олександрові Острозькому, є один дивний фрагмент, який, здавалось би, зовсім не вкладається в християнське світорозуміння, а звертається до родової свідомості й, напевно, має автохтонні язичницькі корені. Наведемо цей фрагмент повністю в перекладі сучасною українською мовою:

«Мало не всі речі, створені від початку світа за предивним улаштуванням їхнього Творця, мусять переходити одні за другими та й гинути. Одні в одному крузі року, інші в кількох, ще інші в кількох десятках аж до ста й далі. Але єство їхнє чи натура не гине, бо подібне минулому виростає й одне від другого народжується.

Також і народ людський, якому всі ті речі підручні й подані, – високолітні птахи, глибоплавні риби, швидкобіжні звірі і все інше під ноги йому підкорено, а відтак кожне з них також міниться, тільки не мусить гинути у виді; коротко чи довго побувши в світі, повертаються до спільної своєї матері, а на їхні місця інші приходять.

І так у тому воля Божа діється і діятиметься аж до скінчення світу.

Одначе лишень вірні та добродійні через смерть з дочасного на вічне переходять, а інші знову-таки ніби не вмирають, бо мудрець так написав: «Хто народив дітей, не помирає», – коли собі подібного залишає від сімені та церкви своїм наступником, тобто дідичем по собі. І тільки благословенство та ласку на світі у Бога і Творця свого беруть ті, у батьківщині та добрах яких не дідичить чужак…»

Які можна зробити висновки із цих слів?

По-перше, Смотрицький ігнорує лінійну концепцію розвитку історії, яка утвердилася в християнстві. Його модель, радше, нагадує циклічну. Все в цьому світі має свій початок і кінець, постійно повторюючись у своєму розвитку. При цьому єство (натура) речей не гине, а є «вічною».

По-друге, Смотрицький представляє іншу концепцію безсмертя, ніж та, яка існувала в християнстві. Він не говорить про безсмертя душі, а веде мову про «безсмертя в роді». Тобто безсмертним є той, хто залишає після себе «від сімені» нащадків. Правда, ці нащадки мали не лише одідичити його «сім'я», а й належність до конфесійної спільноти – церкви.

Однак ця конфесійна прив'язаність вбачається дещо штучною. Вона була викликана тодішніми суспільно-релігійними реаліями. Наприкінці XVI ст. серед української соціальної верхівки спостерігалася тенденція «зміни віри». Торкнулося вона й дому Острозьких. Князь Василь-Костянтин Острозький, покровитель Смотрицького, одружився на католичці Софії Тарновській. Його дочки (певно, охрещені як католички) вийшли заміж за протестантів. Двоє синів, Іван (Януш) та Костянтин перейшли із православ'я на католицизм. Єдиний, хто зберігав православне віровизнання серед дітей Острозького, був його син Олександр, якому й присвячувався згаданий твір «Ключ царства небесного».

Нарешті, по-третє, родова свідомість трансформується у своєрідний «територіальний патріотизм». (У XX ст. в Україні ми мали теоретика «територіального патріотизму» В'ячеслава Липинського!) Рід, так випливає з міркувань Смотрицького, має свою землю, батьківщину і свої «добра». Це й забезпечує існування роду. Тому рід має берегти свою батьківщину й не допускати, щоб у ній «дідичив чужак».

Дещо подібний «концепт роду» (правда, менш розроблений і без помітного трансформування в «територіальний патріотизм») має місце в Наливайка, про що йшлося вище.

Виникає питання, де шукати корені такого світосприйняття, демонстрованого Смотрицьким. Звісно, схожі погляди (особливо щодо циклічності розвитку) можемо знайти в античній філософській думці, наприклад, в Аристотеля. Але видається, що тут було інше джерело. Корені цих ідей варто шукати в народних автохтонних поглядах, які існували тоді в Україні і вели свій початок ще з прадавніх індоєвропейських часів. Це не лише ідея циклічності розвитку, а й ідея «безсмертя роду». Правда, рід у цьому випадку обростає «цивілізаційними додатками» – територією, власністю («добрами») і релігійною організацією (церквою).

У творі «Календар римський новий» Смотрицький намагався використовувати фольклорні джерела. Він спробував підняти «народну мудрість» на рівень філософствування. Те саме пробував робити його син Мелетій, особливо у відомому творі «Тренос».

Ще одним яскравим поступовцем, який вів боротьбу з католиками й прихильниками унії, був Стефан Зизаній (? – 1600). Походив він з міщанського середовища. Де здобув освіту, не відомо. Та, судячи з його творів, непогано орієнтувався в досягненнях тогочасної європейської науки й культури. Тому міг навчатися в університетах Центральної чи Західної Європи. Наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. XVI ст. працював учителем у школі Львівського братства. У 1591 р. київський митрополит Михайло Рогоза дозволив йому проповідувати в церквах. Проповіді Зизанія мали відверто антикатолицький характер. Польський полеміст Щасний Жебровський так характеризував їх у своїй брошурі «Кукіль» (1595): «Дивуюся тобі, любий Зизанію, що ти, будучи тим, ким є, зважуєшся на такі великі речі. З небом і з землею воюєш, ані Богу, ані людям не вибачаєш. Святих з неба виганяєш. Чортів до пекла не пускаєш. В Христа, творця нашого, не віриш. Духа святого клянеш, не визнаючи, що він походить від Отця і Сина. Не додасть тобі того, що на зверхників своїх так духовних, як і світських, з мовами поганими виступаєш. Короля, володаря нашого, негарно в проповідях своїх згадуєш. Митрополита лаєш. Латинників проклинаєш. Русь до бунту й до незгоди під'юджуєш і, коротше кажучи, виконуєш обов'язки диявола на землі. Що можуть посвідчити, хто слуха твої проповіді». Схоже, Зизаній не обмежувався критикою католиків та влади Речі Посполитої, а й критикував вище православне духовенство. Останнє видається цілком імовірним, оскільки львівські братчики на початку 90-х рр. XVI ст. гостро конфліктували зі своїм єпископом Гедеоном Балабаном. Зизаній через переслідування з боку цього владики змушений був покинути Львів та перебратися до Вільна. Однак його діяльність і в цьому місті не сподобалася церковній ієрархії. Своєю грамотою від 30 вересня 1595 р. митрополит київський Михайло Рогоза не лише заборонив Зизанію проповідувати, а й відлучив його від церкви. Серед різноманітних звинувачень проповідника було й те, що він «не по першому преданню церкви, а своїм домислам народ христоіменний учить».

Перебуваючи у Вільні, Зизаній у 1595 р. видав «Катехізис». Правда, твір не дійшов до нас. Украй суб'єктивні та тенденційні відгуки про нього маємо в згадуваній брошурі Щасного Жебровського, який звертав увагу на невідповідність тез Зизанія католицькій догматиці. «Катехізис» засвідчив цікаву тенденцію систематизувати, а можливо, й доповнити догматичні положення православ'я. Це бачимо в діяльності брата Стефана Зизанія, Лаврентія, який теж написав «Катехізис». Вказаний твір

Лаврентія викликав неприйняття з боку російських ортодоксів. Свій «Катехізис» уклали митрополит Могила та його соратники.

У 1596 р., якраз у рік Берестейської унії, Стефан Зизаній у Вільні видав твір «Казання св. Кирила, патріарха єрусалимського, про антихриста і його знамення», який можна вважати відповіддю на твір Іпатія Потія «Унія, або виклад головних положень щодо поєднання греків з костелом римським» (1595). Формально письменник ніби передавав думки церковного авторитета. Насправді, книга виглядає як розширена проповідь, де автор вільно поводиться з думками святого Кирила, вставляючи різноманітні міркування, матеріали від себе.

У тлумаченні важливих християнських догматів мислитель широко використовував раціоналістичний метод, по суті віддаючи перевагу розуму над вірою. Це видно в питанні трактування ним тринітарного вчення. Основоположною тезою Зизанія в тлумаченні цієї проблеми є твердження про рівноправність усіх трьох іпостасей – Бога-отця, Бога-сина і Святого Духа. Виходячи з такого неортодоксального розуміння Трійці, мислитель робив єретичний висновок, що Христос не є заступником людей перед Богом. На його думку, для Христа є великим пониженням називати його «ходатаєм», «заступником» перед Господом, оскільки він сам має достатньо божественної влади. Подібні погляди були притаманні т.зв. тридеїстам – представникам однієї з течій унітаризму другої половини XVI ст.

У богословській формі Зизаній намагався вирішувати гострі соціально-політичні проблеми, які хвилювали його сучасників. У «Казаньї» мислитель висунув на передній план антитезу Христос-Антихрист. Христос «прийшов убого, покірно, не славно, і дому свого тут, на землі, не маючи. Він здійснив це, «щоб всі покірні, убогі і світом зневажені добровільно й безпечно до нього приступили й з ним спілкування мати могли». Убогому Христу протиставляється багатий Антихрист, під яким Зизаній розумів римського папу. Його слуги «горді, вивищені, багаті, славні». Отже, символи Христа й Антихриста ставали соціально забарвленими. Мислитель закликав до боротьби з соціальною несправедливістю, головним носієм якої вважав католицьку церкву. Подібна інтерпретація антитези Христос-Антихрист є в згадуваному творі «Протиставлення фальшивого Христа і правдивого, народженого від Марії» унітарія Юрія Бландрати.

Ведучи боротьбу з католицизмом, Зизаній критикував один із догматів – догмат про чистилище. Важливим моментом цієї критики було те, що вона спрямовувалася не лише проти католицького догмату, а й проти православного вчення про т.зв. окремий суд, який нібито відбувається одразу по смерті людини. У «Катехізисі» Зизаній писав: «Ми відкидаємо хибні твердження тих, котрі говорять, що ніби суд відбувається вже тепер і що нібито душі грішників зразу по смерті терплять муки, а душі праведників насолоджуються благом; це суперечить св. Письму і самому розумові».

З позицій здорового глузду Зизаній трактував також співвідношення душі й тіла. Усупереч традиційним християнським уявленням про те, що душа в момент смерті віддаляється від тіла й дістає нове, загробне життя, він учив, що душа не може існувати окремо від тіла: «Немає… душі без тіла скоро по смерті». Подібних поглядів дотримувався такий ідеолог унітаризму, як Григорій Павло із Бжезіни, у своєму творі «Про справжню смерть, воскресіння з мертвих і життя вічне».

Зизаній пропагував прогресивні погляди того часу. Відстоював ідею множинності світів, яку в XVI ст. висунув Джордано Бруно. У «Казаньї» читаємо таке: «… Вся земля, на якій живемо, як єдина точка серед неба, а таких є багато, небеса ж небесні ще більшу мають лічбу». Оскільки існує багато планет, подібних до Землі, стільки ж існує людських суспільств: «…відповідно кількості місць усіх, так само й багато мешканців треба уявити».

Як і унітарії, Зизаній боровся за свободу совісті, вимагав відокремлення духовної влади від світської, церкви від держави: «Щоб духовні справами світськими

в державах не займалися, не сміли вести війни, а також не лише до єресі-відщепенства, а й до щирої віри через ґвалт й війну людей не притягали». Мислитель вважав, що лише словом і власним прикладом можна переконувати людей; навіть найменше насилля над совістю не допустиме: «Якщо хтось хоче йти за мною, нехай стримає самого себе, візьме хрест і слідує за мною; нехай краще за віру вмре, ніж когось іншого до неї примусить».

Близьким до Зизанія був його брат Лаврентій (? – 1634) – письменник, освітній і церковний діяч. Судячи з усього, в молоді роки він міг бути пов'язаним із Львівським братством. На початку 1592 р. Лаврентій перебрався до Берестя, а звідти у 1595 р. – до Вільна. Активно співпрацював з друкарнею Віленського братства, зокрема у випуску підручників «Граматики словенської» (1596); оригінальної «Азбуки» (1596, разом із братом Стефаном). Ймовірно, він підготував «Катехізис» (1600) та «Книгу о вірі» (близько 1596 р.). Упродовж 1597-1600 рр. навчав у Боркулабові коло Мінська сина князя Богдана Соломирецького «по руску грамоте і по кгрецку».

У вересні 1600 р. повернувся в Галичину, спочатку в м. Львів, а згодом перебрався до м. Ярослава, де стає домашнім учителем дітей князя Олександра Острозького. Після смерті останнього (12.12.1602 р.) його дружина Анна Костчанка позбавила Лаврентія цієї посади. Уже в документах за 1606 р. він значиться як «Лаврентій Зизаній Тустановицький Ярославський». Його нове прізвище, ймовірно, походить від села Тустановичі (що біля Дрогобича).

У 1612 р. Зизаній став священиком соборної церкви в м. Корці (тепер Рівненщина), у маєтку князя Іоакима Корецького. На заповіті Катерини Корецької, виданому в Корці 29 серпня 1618 року, підписався як «отець Лаврентій Зизаній-Тустановський, протопоп корецький». Перебуваючи тут, брав участь у підготовці до випуску книг Києво-Печерської друкарні. Десь у 1619 р. прибув до Києва, звідти у травні 1626 р. вирушив до Москви, аби видати свій Катехізис, і жив тут до лютого 1627 року. Видання Катехізиса не було здійснене, наклад книги майже весь спалили. Щодо Катехізису відбулася триденна полеміка (18-20 лютого 1627 р.) між Зизанієм та московськими богословами Іллею й Григорієм Анісімовими під наглядом боярина Івана Борисовича Черкаського й думного дяка Федора Лихачова. Фактично це була полеміка між представниками двох культур. Її письмово зафіксували, і вона поширювалася в численних списках у Московському царстві. Завдяки ним погляди Зизанія стали відомими серед освічених людей Московії.

Після московського диспуту Зизаній повернувся до Києва, де у 1628 р. був учасником київського собору в справі Мелетія Смотрицького. Пізніше повернувся до Корця. На початку 1634 р. був ще живий. Автор літописних заміток Кирило Іванович із Замостя відзначив, що Зизаній «умер в Корцу, зкориговавши Біблію з грецкого до Даниила».

Одна з головних ідей, яка пронизує творчість цього автора, – ідея освіти, котра не мислиться без освоєння філософських знань. Показовою є передмова до «Граматики» Зизанія. Автор зазначає: «Є дві мети будь-якої науки про письмо, як пишуть філософи: знати, що потрібне, і відповідати, тобто не досить того, щоб потрібну річ лише знати, а й треба її й іншим розповідати». Далі Зизаній веде мову про граматику як про першу науку з семи вільних наук. «…вона, – зазначає, – є ключем розуміння, відкриваючи й оминаючи всякі сумніви, а прикрашаючи й роблячи світлим людський розум, через неї риторика й поетика разом з чесною філософією і через природне богослів'я пов'язується». Тобто мислитель однозначно позитивно ставився як до філософії, так і до того комплексу наук, які були притаманні європейському Заходу.

Для поглядів Зизанія притаманний своєрідний «антропологізм». Він вважав, що людина – велика загадка божого творіння. Такі міркування викликали незадоволення з боку ортодоксів, які дотримувалися традиційного для Середньовіччя погляду на людину.

У творах Зизанія знайшла відображення тема співвідносності віри й добрих справ. Усупереч традиціоналістам, завзятим прихильникам простоти, він вважав, що без добрих справ віра нічого не вартує. Не підтримана добрими вчинками, вона втрачає сенс, а то й навіть перетворюється в безвір'я. У цьому плані погляди Зизанія зближувалися з поглядами протестантів, зокрема соцініан.

Звертався мислитель і до питання сутності земного життя й ставлення християнина до смерті. Закликав не захоплюватися принадами цього світу, а частіше думати про смерть. Учив, що роздуми про неї приносять користь для душі; вони – надійна пересторога від численних гріхів. Такий підхід орієнтував людину на максимальну самореалізацію у період земного життя, а це відповідало новому, ранньомодерному світосприйняттю. Тому тема «пам'ятай про смерть» стає однією з центральних у бароковій культурі.

У богословських питаннях Зизаній теж демонстрував відхід від традиційних поглядів. Це йому неодноразово закидали під час згадуваного диспуту над його Катехізисом. Мислитель намагався поєднати віру й знання, довести, що релігійні догмати не суперечать розуму. У Катехізисі він навіть говорить про нові дослідження в галузі природознавства: «…про круги небесні і про планети, і про знаки Зодіака, і про затемнення Сонця, про грім і про блискавку, і про розтріскування, і про зіткнення, і про Перуна, й про комети, і про інші зірки…»

До дещо іншого типу поміркованно-прогресивних діячів належав автор, який сховався під псевдонімом Христофора Філалета (Правдолюбця). Про цю людину не можемо сказати чогось певного. Поширеною в літературі є думка, що під цим іменем приховувався протестант Мартин Броневський (бл.1568-1624). Починаючи з 1598 р. він діяв на численних шляхетських сеймиках за наказом Василя-Костянтина Острозького. Ніби на його замовлення і під безпосереднім наглядом князя написав великий полемічний твір «Апокрисис», який став відповіддю на роботу Скарги «Брестський собор та його оборона» (1597). Перше видання «Апокрисиса» вийшло польською мовою в 1597 р. у краківській друкарні унітарія-видавця Себастьяна Стернацького). Протягом 1598-1599 рр. твір переклали і надрукували в Острозі староукраїнською мовою. Це був найбільш фундаментальний полемічний твір проти унії, що вийшов з православного табору в той час.

Структурно «Апокрисис…» складається з чотирьох частин. У першій наводяться офіційні документи, що стосуються проведення унії. Друга присвячена доведенню законності Брестського антиуніатського собору 1596 р., керівником якого фактично був Василь-Костянтин Острозький. При цьому автор не відкидає думки про можливість унії всього православ'я з католицизмом. Як відомо, на позиціях «універсальної унії» стояв князь Острозький. У третій частині автор, звертаючись до фактів з історії перших століть християнства, спростовує твердження Скарґи про безальтернативність єдиновладдя римського папи як божого намісника. Він демонструє високу ерудицію, використовуючи праці істориків церкви, документи церковних соборів, листування ієрархів і т.ін. У четвертій частині зосереджується увага на проблемах відносин «руського народу» й «грецької церкви», яка перебуває під владою турків. Аналізуючи тогочасну ситуацію в Україні та Білорусі, автор «Апокрисису…» застерігає, що нетолерантна політика, порушення прав руського народу, зокрема права на сповідання «своєї» релігії, може призвести не лише до конфліктів, а й до громадянської війни, в результаті чого Річ Посполита опиниться беззахисною перед зовнішніми ворогами. В «Апокрисисі…» звучить традиційна на той час тема захисту земель Речі Посполити, передусім України, від татар і турків. Звертаючись до всього шляхетського стану держави, автор говорить: «Стережіться того, щоб тією дірою, яка нам у правах діючих чиниться, усі вашим милостям свободи не вислизнули».

Головну увагу автор «Апокрисису…» зосередив не на теологічних питаннях, а на питаннях політичних і правових. Доводив, що рішення Берестейського уніатського собору є порушенням прав руського народу, тобто православної української й біло-

руської шляхти. Вважав, що світська влада має обмежуватися державним законом, а відносини між правителем і підданими грунтуватися на суспільному договорі як на добровільній згоді, законі божому і природному праві.

Важливим у творі є захист релігійної толеранції. Не випадково «Апокрисис…» присвячений впливовому польському політикові Янушу Замойському, в особі якого українські шляхтичі бачили не лише захисника шляхетських вільностей, а й людину, яка сприяла «руській справі».

Поява «Апокрисису…» викликала розголос і гостру реакцію з боку прихильників унії, зокрема Іпатія Потія, який написав «Антиризис…» (1600) – полемічну відповідь на цей твір. Для православних же полемістів зазначена праця служила джерелом, звідки вони черпали інформацію та аргументи для відстоювання своєї антиуніатської позиції.

Близьким до Христофора Філалета можна вважати анонімного письменника, котрий вів полеміку з Іпатієм Потієм і який відомий під псевдонімом Клірика Острозького. Його перу належать: 1) надрукована в Острозі 1598 р. відповідь Потію; 2) відповідь тому ж Потію 1599 р., яка відома лише в рукописах. Більшість дослідників дотримується думки, що автор цих творів змушений був приховувати справжнє ім'я, боячись переслідувань з боку прихильників унії. Правда, в той час анонімність була поширеним у літературі явищем. До того ж Клірик Острозький, відповідаючи Потію від імені князя Острозького й висловлюючи позицію цього можновладця та його оточення, мав би взяти «узагальнюючий» псевдонім.

Існують різноманітні гіпотези щодо того, хто ховався під іменем Клірик Острозький. Називають Іова Борецького, Гаврила Дорофейовича, Кирила Лукаріса, Василя Суразького, острозького протопопа Ігнатія, молодого Мелетія Смотрицького. Існує також думка, що псевдо Клірика Острозького використовувала група авторів. Потій, котрий непогано був поінформований про те, що робилося в оточенні князя Острозького, називав Клірика Острозького учнем Острозької академії. Мелетій Смотрицький писав, що Дем'ян Наливайко розповів йому про обставини випуску першої відповіді Клірика Потієві. Судячи з цієї інформації, твір жваво обговорювався в колі книжників при дворі князя Острозького. Як уже говорилося, існування інтелектуальних осередків при князівських дворах було поширеним явищем на українських землях у часи Середньовіччя.

Найбільш відомий твір Клірика – це друкований «Отпис на лист... Ипатия володимєрского и бєрєстєйского єпископа… до… кн. Костєнтина Острозского воєводы Києвского… в року 1598 писаний». Вказане точне місце написання – «у школі кгрецкой Острозской». Приводом для написання твору послужив лист Потія (1598) до князя Острозького, де простежувалася спроба схилити його до унії. Головна увага Клірика звернена на унію та її наслідки. Він підкреслив, що її результатом стала не згода між церквами і конфесіями, а поглиблення ворожнечі – між братами, між паном та селянином. Подібні міркування (про це уже йшлося), зустрічаються в Герасима Смотрицького в його «Календарі римському новому».

Клірик Острозький звертав увагу на поведінку та моральне обличчя ініціаторів і прибічників унії. При цьому наголосив не на зраді своїх єдиновірців, а на облудності, нечесності їхніх дій щодо Риму. Так, у його висвітленні, ієрархи, що стали ініціатори унії, зламали клятву; обманули папу, не виконавши даного йому слова; присягали за всіх православних, не маючи на те повноважень; вели переговори від імені православних, використовуючи підроблені листи («про які нам і не снилося»). Саме звернення до морального аспекту стало одним із найважливіших моментів у полеміці православних з уніатами.

До поміркованно-поступового напрямку варто віднести твори, в яких акцентувалася увага на необхідності релігійного просвітництва. Прихильниками такого просвітництва були й традиціоналісти, навіть крайній консерватор Вишенський. Інша

річ, що традиціоналісти розуміли просвітництво дуже вузько, намагалися обмежитись лише церковною лектурою.

Виявом релігійно-просвітницьких тенденцій в Україні варто вважати появу перекладів біблійних текстів розмовною українською мовою. Вони призначалися не стільки для богослужбового використання, скільки для читання й навчання. У середині XVI ст. з'являється низка таких перекладів. Деякі з них були наслідуванням видань Франциска Скорини.

Найвідомішим перекладом біблійних книг українською мовою середини XVI ст. є Пересопницьке євангеліє, переписане в 1556-1561 рр. на землях Південної Волині (спочатку в селі Двірець неподалік Ізяслава, потім у селі Пересопниця біля Клевані та Рівного). До створення цієї пам'ятки писемності приклалися представники українських аристократичних родів Заславських та Чорторийських. У 1581 р. в селі Хорошів (неподалік Острога) шляхтич Валентин Негалевський переклав розмовною українською мовою євангельські тексти, використовуючи польськомовний переклад Євангелій протестанта Мартина Чеховіца. У передмові Негалевський вказував на просвітницьку мету свого перекладу, зазначав, що переклав євангельські книги не з власної волі, але за намовою побожних людей, які люблять слово боже, але не вміють читати по-польськи і «по-словенськи».

Приблизно в той самий час з'являється друковане Євангеліє Василя Тяпинського, перекладене руською мовою. У літературі поширеним стало твердження, що Тяпинський був білорусом і протестантом. Насправді, однозначних документальних підтверджень цього твердження немає. Видання Тяпинського цілком вписується в ту релігійно-просвітницьку тенденцію, що була притаманна тодішній Україні та Білорусі. У передмові до Євангелія перекладач демонструє любов до свого народу, прихильність до освіти. «Радо покажу мою віру, котору маю, а звлаща народу своєму руському», – такими словами починається передмова. Далі Тяпинський гордиться тим, що він русин, вказує на заслуги слов'янства в минулому. Високо оцінюючи розум, ученість, мудрість і заслуги предків, з жалем констатує деградацію сучасного йому руського суспільства, грубість і релігійну нерозвиненість народу. Причину цього явища бачить у занедбанні освіти серед русинів. Акцентує увагу на тому, що серед князів, великих панів багато невчених дітей, мужів та жінок, які навіть зневажають свою мову. Та найгірше, на думку Тяпинського, що духовні особи не вчаться свого письма.

Він закликає православних панів вплинути на митрополита, єпископів та духовенство, щоб ті не займалися здобуванням «хлібів духовних», а щоб самі навчалися й сприяли розвитку освіти. Тяпинський пропонує позасновувати школи, котрі б утримувалися на засоби від маєтків, які предки панів надали духовенству «не на марнотратства, не на строй и што такого, але для наук». Варто відзначити, що подібна програма реалізовувалася у володіннях князя Острозького.

Пам'яткою просвітницької думки слід вважати й «Духовний заповіт» (1577) Василя Загоровського. Його автор, будучи православним шляхтичем, пропонував освітню програму для своїх дітей, що містила елементи як традиційної православної науки, так і науки західної. З семи років діти мали навчатися в «добре вченого й цнотливого дяка», який їх приводив би до «руської науки та Письма Святого». Потім до дітей мали приставити «статечного бакалавра, який би їх міг добре навчити науки латинського письма». А вже після цього їх мали віддати на навчання до єзуїтської колегії.

У руслі цієї просвітницької тенденції треба осмислювати появу анонімного твору «Пересторога», написаного в перші роки XVII ст. Зберігся він у єдиному повному списку, знайденому в архівних матеріалах Львівського Ставропігійного братства. Таке «походження» було причиною того, що «Пересторогу» трактували як пам'ятку Львівського братства. Насправді, «Пересторога» в тому варіанті, який дійшов до нас, є еклетичним твором. Вона складається з двох частин. Перша частина в осно-

вному оповідає про діяльність Василя-Костянтина Острозького, передусім на релігійно-культурній ниві, також про перипетії боротьби православних традиціоналістів з уніатами і роль у ній князя. Її аналіз дає підстави вважати, що з'явилася ця частина твору в Острозі. Друга частина «Перестороги» – переважно розлога проповідь якогось львівського братчика на захист православного благочестя. І хоча ці частини в плані ідейному мають спільні моменти, однак і жанрово, і стилістично помітно різняться між собою. Якщо перша частина – своєрідна повість, не позбавлена художньо-літературних красот, то друга – ораторська проза.

Для нас інтерес представляє перша частина. Вона не лише подає опис подій, які розгорталися навколо укладення Брестської унії і незадовго після неї. У цьому творі дається теоретичне обґрунтування релігійно-культурної діяльності князя Острозького. У цьому сенсі «Пересторога» є «програмовим» твором, який, не виключено, з'явився в оточенні цього можновладця.

З самого початку автор веде мову про деградацію тогочасного українського суспільства. Звертається до історії, розповідає про занепад Київської держави XI століття. Головну причину цього бачить у відсутності освіти, в тому, що «великі ревнителі», тобто давньоруські князі, після прийняття християнства тільки монастирі і церкви будували, маєтностями їх наділили, а того, що «було найпотрібніше, посполитих шкіл не фундували». Відсутність освіти породила «поганську грубість», через яку руські князі почали воювати між собою. Із цих міжусобиць скористались сусіди (угорці, поляки, литовці), які захопили українські землі. «І так, – говориться в «Пересторозі», – це вельми зашкодило Руській державі, що не могли шкіл та наук посполитих розширяти і їх не фундовано, бо коли б науку мали, тоді б через невідомість та глупство своє не прийшли б до такої погибелі. Читаючи хроніки польські, знайдеш щодо того достатньо, як поляки Руські держави пообсідали, поприятелившись із ними і дочок своїх за русинів віддавши, через них свої оздобні звичаї й науку вкорінили. Так само й русь, з'єднавшись із ними, позаздрила їхнім звичаям, їхній мові та наукам і, не маючи власних наук, до наук римських своїх дітей почали віддавати, котрі з науками й віру перейняли. І так науками своїми все руське панство до римської віри привели, аж нащадки князів руських з віри православної на римську вихрестилися й назвиська та імена собі собі повідміняли, ніби ніколи не бували нащадками благочестивих прародителів своїх». У такому випадку якраз маємо історіософське осмислення українських реалій з позицій ідеології раннього просвітництва.

Автор «Перестороги» вороже ставиться до наук, що йдуть із Заходу. Адже вони ведуть до відходу руських панів від своєї віри, а також свого народу. Правда, зорієнтованість на інтенсивний розвиток власних наук, намагання зробити їх конкурентними наукам західним було явищем позитивним.

Рекомендована література:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001.
2. Ботвинник М. Лаврентий Зизаний. – Минск, 1973.
3. Вишенський І. Твори / з книжної української мови перекл. В.Шевчук. – К., 1986.
4. Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1992. – Кн.1.
5. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т. V, кн. 2.
6. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т.VI.
7. Дзюба Е.Н. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским (вторая половина XVI – первая половина XVII в.). – К., 1987.
8. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів, 2002.

9. Кінан Е. Російські історичні міфи. – Київ, 2001.
10. Колосова В.П. К вопросу о втором южнославянском влиянии на Украине и в Белоруссии. Философско-филологическая концепция острожского кружка // Славянские культуры и мировой культурный процесс: Материалы международной научной конференции ЮНЕСКО. – Минск, 1985.
11. Кралюк П.М., Турконяк Р., Пасічник І.Д. Острозька Біблія в контексті української та європейських культур. – Острог, 2006.
12. Кралюк П., Якубович М. Василь Суразький: апологія православної традиції. – Острог, 2011.
13. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська кадемія. – К., 1990.
14. Науменко Ф. І. Педагог-гуманіст і просвітитель І. М. Борецький (лекції з історії педагогіки для студентів університету). – Львів, 1963.
15. Огієнко І. Українська Пересопницька Євангелія 1556 р. – Тарнів, 1921.
16. Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедія. – Острог, 2010.
17. Острозька Біблія: вступи, гравюри, дослідження. – Львів, 2005.
18. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К., 1984.
19. Франко І. Іван Вишенський і його твори // Франко І. Зібрання творів: У п'ятидесяти томах. – К., 1981. – Т. 30.
20. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII ст. – Кн. перша. – К., 2004.
21. Яременко П. К. Памфлети Клірика Острозького – українського письменника-полеміста кінця XVI віку // Питання літератури. Наукові записки (Дрогобич пед. Ін-ту). Серія літературознавча. – Дрогобич, 1962. – Вип. 7.
22. Яременко П. К. «Пересторога» – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. – Київ, 1963.
23. Яременко П. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис». – Львів, 1964.
24. Ясіновський А. Внесок Острозького культурного осередку в розвиток української богословської думки (кінець XVI – початок XVII століть) // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 3. – Львів, 2001.

Питання для самоконтролю:

1. Яким чином вплинула третя комунікативна революція на розвиток філософської думки на українських землях?
2. Яку роль відіграла Острозька академія в розвитку філософської культури України?
3. Яке значення мала Острозька Біблія для філософствування в Україні в ранньомодерний період?
4. Які тенденції характеризували розвиток філософської думки в Острозькій академії?
5. Яка роль міщанських братств для розвитку філософської культури в Україні?
6. Які основні моменти характеризують традиціоналістський напрямок в українській філософії кінця XVI – першої половини XVII ст.? Назвіть найбільш яскравих представників цього напрямку.
7. Що було характерним для помірковано-поступового напрямку в українській філософії кінця XVI – першої половини XVII ст.?

БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Берестейська унія як суспільно-релігійне та культурне явище

Події, що відбулися в жовтні 1596 р. в Бересті і були пов'язані з укладенням церковної унії між православними й католиками, мали для українських та білоруських земель важливе значення. Вони визначили їхню історичну долю на тривалий період часу (XVII-XVIII ст.). Відголоски цих подій давали про себе знати і в XIX, і в XX ст. Мали вони стосунок і до розвитку української філософської думки. Адже укладення й утвердження унії супроводжувалися не стільки і не скільки силовими конфліктами, як сеймовою боротьбою та релігійною полемікою.

У жовтні 1596 р. в Бресті відбулися два собори. На один зібралися вищі православні ієрархи України й Білорусі, за винятком львівського та перемишлянського єпипископів, разом із представниками католицького духовенства та влади Речі Посполитої. На цьому соборі проголосили регіональну унію, яка підпорядкувала Київську митрополію римському папі. Виглядало це так, що київські православні митрополити відмовлялися від зверхності константинопольського патріарха і визнавали зверхність римського понтифіка.

Паралельно з цим собором відбувався інший, на який приїхали як представники православного духовенства, так і їхні світські патрони на чолі з князем Острозьким. Вони засудили уніатів і задекларували непорушність православних традиції. Учасники антиуніатського собору не визнали зверхність римського папи й надалі продовжували визнавати підпорядкування Київської митрополії константинопольським патріархам.

Ці два собори стали наслідком тих геополітичних змін, що відбулися ще в середині XV ст. Після падіння Візантії православні церкви Сходу, в т.ч. й вселенський константинопольський патріархат, опинилися під контролем мусульманських турецьких султанів. Турецька ж загроза стала головною геополітичною проблемою для християнської Європи. Особливо гостро постала вона для земель українських. Адже ті знаходилися на межі християнського й мусульманського світів, зазнаючи постійних нападів з боку кримських татар – васалів Туреччини.

Турецькі правителі, перебуваючи в постійному конфлікті з християнською Європою, не проти були використати контрольованих ними православних ієрархів. І якщо в першій половині XV ст. спостерігалися тенденції зближення православної церкви й церкви католицької, свідченням чого була Флорентійська унія 1439 р., то після падіння Візантії про це вже мова не йшла. Турецькі правителі, дбаючи про свої державні інтереси, не хотіли допустити порозуміння між східними патріархами та римським папою. Навпаки, були зацікавлені в тому, щоб посилити конфронтацію між двома гілками християнства, тим самим дезорганізуючи єдність християнської Європи.

Для Речі Посполитої, створеної в результаті Люблінської унії 1569 р., союз між католиками й православними став питанням державної ваги. Інспірація конфліктів між представниками цих течій християнства вела до громадянської війни. Ці конфлікти помітно активізувала календарна реформа 1582 р. З наукової точки зору вона мала підстави й була вираженням нових сцієнтистських та ренесансних тенденцій у Західній Європі. Проте ця реформа не враховувала, що суспільство на Сході Європи лишалося консервативним. Не наукова аргументація, а звернення до традиції відігравало там основну роль.

Календарну реформу не прийняли східні патріархи. Цього їм не дозволила зробити турецька влада, тим самим посиливши дезорганізацію в християнському світі. Реформа призвела до конфліктів на українських землях. У Львові в 1584 р. на її ґрунті навіть дійшло до кривавих сутичок. Про дезорганізацію суспільно-релігійного життя під впливом календарної реформи писав Смотрицький у згадуваній роботі «Календар римський новий».

Після календарної реформи зростає інтерес східних ієрархів до українських земель. Сюди часто приїздять високопоставлені клірики за «милостинею», у т.ч. й деякі східні патріархи. Вони починають втручатися в справи Київської митрополії. І це втручання нерідко мало деструктивний характер.

Звісно, не варто подавати цих східних ієрархів лише як шпигунів та маріонеток турецьких султанів, що іноді робили католицькі й уніатські автори. Але не слід закривати очі й на те, що вони не були самостійними фігурами, знаходилися під контролем турецької влади, часто робили те, що цій владі було потрібно.

У XVI ст. православний чинник у своїй геополітичній стратегії починає все більш активно використовувати Московія. Незадовго перед падінням Візантії, ще в 1448 р., православна церква в цій державі заявила про свою незалежність, автокефалію від Константинополя. Митрополит київський (так він ще тоді іменувався), який знаходився в Москві, був обраний без погодження з константинопольським патріархом.

У ті часи хоча й існувало розуміння відмінностей між Московською Руссю й іншими руськими землями (українськими, білоруськими), проте зберігалося уявлення про єдність цих земель – зі спільною елітарною старослов’янською мовою, багатьма схожими елементами культури, зрештою, зі спільною православною церквою, об’єднаною колись у єдину Київську митрополію. Московія, репрезентуючи себе як православну державу, все частіше заявляла про свої претензії на руський спадок. А після того, як тут у 1589 р. було встановлено патріаршество, а православна церква в цій державі стала незалежною щодо інших церков, такі претензії стали вагомішими.

Реально українські землі в XVI-XVII ст. перетворилися в арену гри великих геополітичних потуг – Туреччини, Московії, що намагалися використати православний чинник, й Речі Посполитої, за спиною якої стояла католицька Європа. В умовах такої гри релігія відігравала одну з провідних ролей. Це не могли не розуміти політики – як з польської, так і українсько-білоруської сторони.

Існували різні проекти вирішення конфесійної проблеми в Речі Посполитій. За часів правління короля Сигізмунда Августа та після його смерті переважала політика релігійної терпимості, яка передбачала мирне співіснування різних конфесій – католицької, православної, протестантських, невтручання в їхні справи з боку держави. В умовах такої політики реальними були плани підвищення статусу православної церкви в Речі Посполитій і створення тут осібного патріархату. Це дало б можливість православним дистанціюватися від східних патріархів й забезпечити себе від впливу турецької влади. Ідея «руського» патріархату, яку в 80-х рр. XVI ст. ст. виношувалася князем Острозьким, мала деяку підтримку в польських політичних колах.

Проте в 90-х рр. король Сигізмунд III Ваза, відвертий адепт католицизму, різко взяв курс на унію. Політика за часів правління цього монарха відзначалася релігій-

ною нетерпимістю, що стало однією з причин відомого рокошу Міколая Зебжидовського в 1606 р. Сигізмунд III та його оточення пішли простим шляхом вирішення проблеми – захотіли підпорядкувати православну церкву католицькій. Хоча за умовами унії передбачалося збереження православних традицій, у т.ч. східного обряду, католицька сторона вважала, що згодом їй вдасться покатоличити православних. У XVII ст. ця тенденція дала знати про себе.

Підготовка унії, її проведення, результати породили велику полемічну літературу. В умовах тодішніх комунікаційних реалій, коли використовувалося друковане слово, вона викликала помітний розголос, сприяла активізації культурного життя. Полеміка, яка загалом мала богословський характер, посилила інтерес до філософських питань. Адже для захисту своєї позиції полемісти часто вдавалися до філософської, передусім логічної аргументації. Філософія в більшому чи меншому обсязі починає викладатися в різних навчальних закладах України.

Полемічна література, незважаючи на елітарний богословський характер, повинна була звертатися до українських проблем, давати їм осмислення, у т.ч. й філософського плану. Вона ніби сполучала «високе» філософствування та богословствування з народною культурною традиціями. Таке поєднання притаманне багатьом письменникам-полемістам. І в такому поєднанні варто бачити початки автохтонної української філософської традиції.

Звернення письменників-полемістів до українських проблем, культури обумовлювалося також тим, що унія була інспірована не лише зовнішніми чинниками, про які йшла мова, а й чинниками внутрішніми, знайшовши підтримку в колі руських ієрархів. Останні, беручи приклад з католицьких священнослужителів, прагнули до більшої самостійності, намагалися підвищити свій соціальний статус. Спостерігалося бажання з боку світських осіб (не лише шляхти, а й міщанства, потім козацтва) впливати на духовенство чи навіть контролювати його. Не дивно, що на цьому ґрунті виникали різноманітні конфлікти між світськими й духовними.

Унія, що передбачала зближення з католиками і брала собі за зразок реформований посттридентський католицизм, давала можливість православному духовенству, особливо вищому, унезалежнитися від світських людей та позбавляла духовних осіб втручання (часто деструктивного) з боку східних патріархів.

У різноманітних працях, передусім православного спрямування, перехід ієрархів в унію трактується не лише як акт церковної, а й національної зради. Насправді ж, вищі церковні сановники у своїх діях керувалися власними корпоративними інтересами, які мали місцеву «прив’язку» й були не менш «національними», ніж корпоративні інтереси інших соціальних станів, наприклад, шляхти чи міщанства.

Провідниками й прихильниками унії переважно були люди, що відійшли від православних традицій і орієнтувалися на західноєвропейські культурні цінності. Не випадково перші уніатські митрополити Іпатій Потій та Йосип Веліамін Рутський у молоді роки стали кальвіністами й «вкусили» плодів реформаторської вченості. Тобто були «конфесійними революціонерами».

Правда, така революційність не сприймалася широкими верствами населення, оскільки в той час цінувалася «старина», консервативні підходи. Зважаючи на це, ідеологи унії (хоча б на позір) апелювали до православної традиції, зверталися до творів східних отців церкви, намагалися показати, що вони нічого нового не вводять, а просто відновлюють «старе». Тема «відновлення старого» займала помітне місце в полемічній творчості уніатів. Деколи вони навіть намагалися бути більшими традиціоналістами, ніж їхні опоненти.

Суспільно-філософські погляди Іпатія Потія

До яскравих діячів уніатського табору належав Іпатій (в миру – Адам) Потій (1541-1613). Він був не лише блискучим полемістом, а й одним з головних організаторів уніатської церкви. Потій походив із сім'ї православних українців, що жили у Влодавському повіті на Берестейщині. У молоді роки навчався у кальвіністській школі князя Міколая Радзивілла, пізніше в Краківському університеті. До 33 років належав до сповідників кальвінізму.

Віддавши данину протестантизму, Потій відійшов від нього, повернувся до православних й почав вести запеклу боротьбу проти колишніх одновірців. Щось подібне спостерігаємо в Рутського. З психологічної точки зору таке явище цілком зрозуміле. Проте справа не лише в особливостях психологічних. Уніати, на відміну від православних, основним ворогом Русі вважали не католиків, а протестантів. Саме вони, на їхню думку, гублять Русь, «руську» віру, закриваючи православні храми, що, до речі, частково відповідало дійсності. У першому відомому нам полемічному творі Потія «Унія або виклад попередніх артикулів до з'єднання греків з костелом римським» (1595) на протестантизм звернута особлива увага. Автор, вдаючись до алегоричності, говорить: «І що ж іншого залишається робити бідним вівцям, коли вони бачать таку недбалість своїх пастухів? Якого їм шукати захисту? Коли вони вийшли зі своєї вівчарні і блукали по пустелі, і хто на кого натрапив – чи то на Лютера, чи то на Кальвіна, чи на проклятого Арія, не дивлячись, чи то пристає пастир, чи вовк, а чи інші, розумніші, хоч і звикли до своїх пастирів, але приставали до інших, якщо бачили в цьому добру справу і кращий порядок».

Потій, будучи світською людиною, зробив блискучу кар'єру – став королівським секретарем, потім земським суддею в Бресті, зрештою, берестейським каштеляном, завдяки чому ввійшов до сенату. Підтримував тісні зв'язки з князем Василем-Костянтином Острозьким. За наполяганням та підтримці останнього він у 1593 р. став єпископом володимирським та берестейським. Острозький розраховував, що така особа, як Потій, з його освітою, ерудицією та зв'язками у вищих колах влади Речі Посполитої, сприятиме покращенню становища в православній церкві України й Білорусі. Ці сподівання пов'язувалися і з певними унійними планами. У листі до Потія в 1593 р. Острозький виклав свою програму унії, яка передбачала зрівняння православних у правах з католиками. Вона мала універсальний характер і поширювалася на весь православний Схід. Ця унійна програма передбачала також реформування православної церкви, розвиток православної освіти й книгодрукування. Така програма імпонувала Потію. Проте він швидко переконався в неможливості універсальної унії й почав орієнтуватися на її регіональний характер. Це стало однією з причин розходжень єпископа й князя.

Будучи активним прихильником унії, Потій написав низку творів на її оборону. Основна їхня тема – довести законність унії та потрібність для Русі. Це бачимо в уже згадуваному ранньому творі письменника «Унія...» У ньому розглядається питання, з яких велися дискусії між католиками й православними. Це – про походження святого духу, чистилище, зверхність римського єпископа, календар й антихриста. Цікаво, що Потій доводив свою правоту, посилаючись на авторитетних для православної церкви теологів – Василія Великого, Григорія Ниського, Григорія Богослова, Кирила Єрусалимського, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна та інших, твори яких знали й шанували ще з часів Київської Русі.

Найбільшим твором Потія є «Антиризис» (1599-1600) – полемічна відповідь на «Апокрисис» Христофора Філалета. Автор звертає увагу на непорядки в «руській» церкві, веде мову про незадовільний стан духовенства, його моральну деградацію – з часом ці теми стали важливими для полемічної літератури. Письменники-полемісти ставили питання про необхідність реформування православної церкви,

пошуки для неї більш адекватної моделі діяльності. Це бачимо не лише в Потія, а й у Мелетія Смотрицького, Касіяна Саковича та інших. Автор «Антирисису» вихід бачить в унії. На його думку, вона повинна не лише сприяти направі церкви, а й зрівняти в правах католиків та уніатів.

Особливо активним полемістом Потій став після проголошення Берестейської унії 1596 р. У його особі уніати отримали не лише активного церковного діяча, а й блискучого полеміста. Він стає митрополитом київським, главою новоствореної уніатської церкви, публікує полемічні твори. Це – «Оборона синоду Флорентійського» (1603-1604), «Розмова берестяника з братчиком» (1603), «Посольство до римського папи Сикста IV» (1605), «Про привілеях, наданих від найясніших королів польських…» (1605), «Гармонія, або згода віри» (1608) та інші.

Для творів Потія притаманне поєднання античних, західних, візантійських та православно-слов'янських традицій. При цьому також він орієнтувався на народну культуру, підносячи її на елітарний рівень. У творах письменника зустрічаємо уміле використання фольклорних матеріалів. Не випадково Франко високо цінував літературні якості творів цього письменника-полеміста.

Твори Потія відзначаються ідейною й тематичною різноплановістю. У них домінує релігійна й морально-філософська проблематика – теологічні питання (неподільність святої Трійці, сходження святого Духу, боголюдська природа Ісуса Христа), християнська антропологія (сенс людського життя, шлях до Бога, моральний імператив та аналіз людських вчинків), сотерологія (чистилище й митарства, пекло й царство небесне), еклесіологія (справжня віра і єресі в церкві), демонологія (відьомство, поганські боги, панування антихриста). Широко висвітлює він теми судного дня, церковних церемоній, християнських таїнств, постів, ікон, мощей та календарної реформи. Це були питання, з яких полемізували прихильники й противники унії.

Намагаючись довести свою правоту в полеміці з опонентами, Потій широко використовує аристотелівську логіку, часто посилається на авторитети. Такими для нього є пророки, Ісус Христос, античні мислителі (Катон, Піндар), отці церкви (Іоанн Златоуст, Василь Великий, Кирило Олександрійський, Марк Ефеський, Тертуліан, Августин та інші), єпископи, патріархи, римські папи, візантійські імператори.

Касіян Сакович як філософ

Українським православним культурним діячем, який чи не найбільше піддався західним, зокрема ренесансним впливам, був Касіян (у миру – Калістрат) Сакович (бл. 1578 – 1647). Народився він у сім'ї православного священика в містечку Потелич на Галичині. У той час це був значний ремісничий центр, пов'язаний торгівлею з містами Центральної Європи. Тому з деякими елементами західної культури Сакович міг ознайомитися в своєму місті.

Освіту здобував у Замойській та Краківській академіях. Особливо велике значення для нього мало студіювання в Замості. Тут він мав змогу ознайомитися з досягненнями західної ренесансної культури, а також філософією Античності. Після закінчення студій у Замойській академії працював домашнім вчителем Адама Кисіля – відомого політичного діяча часів Хмельниччини. Пізніше служив дияконом церкви Іоанна Хрестителя в Перемишлі. Звідси виїхав до Києва в 1620 р., де став ченцем і прийняв чернече ім'я Касіян. У 1620-1624 рр. працював ректором Київської братської школи. Тут у 1622 р. написав «Вірші на жалісний погреб Петра Конашевича-Сагайдачного» – твір, який вважається одним із найкращих зразків української поезії того часу. У 1624 р. переїхав до Любліна, де був проповідником у православному братстві. У 1625 р. став уніатом, обійнявши становище архімандрита в м. Дубні. У цій ролі вів перемовини про перехід Мелетія Смотрицького в унію.

Дубнівським архімандритом лишався до 1639 р., допоки його не позбавили цього сану. Опісля того кілька років мандрував, побував у різних монастирях – у Дермані, Холмі, Любліні, Супраслі, Вільні. Під час цих мандрівок написав кілька полемічних брошур. 1641 р. у Луцьку прийняв римо-католицьку віру і вступив до чернечого ордену августинців. Наступного, 1642 р., опублікував у Кракові полемічний твір «Перспектива», де критикував як православних, так і уніатів. Цей твір викликав новий сплеск релігійної полеміки в Речі Посполитій. Помер Касіян Сакович у Кракові в сані католицького священика.

Він є автором численних творів. Крім віршів на честь Сагайдачного, видав збірку похоронних і весільних промов (Ярослав, 1626). Автор польськомовних філософських трактатів «Аристотелеві проблеми» (Краків, 1625), «Трактат про душу» (1625), циклу публіцистичних, полемічних творів проти православної конфесії – «Старий календар...» (Вільно, 1640), «Схизматицький київський собор, зібраний отцем Петром Могилою... 1640 р.» (Варшава, 1641; Краків, 1642), «Діалог або розмова Мацька з Діонизим схизматицьким попом» (Краків, 1642), «Єпанортозіс, або Перспектива і пояснення помилок, єретицтва і забобонів у греко-руській церкві» (Краків, 1642), «Окуляри старому календарю» (Краків, 1642).

Найбільший інтерес для нас становлять філософські твори. Згаданий твір «Аристотелеві проблеми» вважається першим підручником філософії, створеним українцем в Україні Хоча там є моменти, що виходять за межі підручника, – наприклад, в окремих місцях Сакович вдається до полеміки зі своїми супротивниками. Цей твір, з одного боку, намагався утвердити позитивне ставлення до філософії. Не будемо забувати, що в той час серед українських інтелектуалів панували консервативні погляди й звернення до філософії, трактувалося як «непотрібна латинська мудрість». По-друге, Сакович одним із перших в українській культурі намагався утвердити аристотелівську лінію філософствування – на противагу домінуючій неоплатоністичній лінії.

У книзі «Аристотелеві проблеми» є традиційні присвята й передмова, також додані зразки риторичної прози – промови на весіллі та похоронах, які були оригінальними творами автора. У системі античної та ренесансної освіти вивчення риторики передувало філософії, було вступом до неї. Основний текст – переробка псевдоаристотелівського твору, куди Сакович вставив свої міркування з тих чи інших питань. Подібний твір уклав польський автор Анджей Глобер із Кобилина (1535), який був професором Краківського університету. Правда, твір Саковича можемо вважати самостійним, він різниться від твору Глобера. «Аристотелеві проблеми» є твором ренесансного спрямування, у якому розглядається земне життя людини як істоти природної. Так, у передмові читаємо таке: «В природі людини, як стверджує князь філософів Аристотель, закладено прагнення до знання. Знання ж набуває досконалості, коли речі пізнаються своїми причинами». На думку Саковича, «найбільша мудрість, найвища філософія і найпотрібніша теологія є пізнання себе». Тобто, уже з передмови видно, що автор є прихильником філософського знання в його класичному західноєвропейському варіанті, а філософія трактується ним як необхідна мудрість.

Твір «Аристотелеві проблеми» поділений на розділи й має катехізичну форму викладу (питання-відповідь). Є розділи, у яких розглядаються частини тіла («Про обличчя», «Про волосся», «Про голову» тощо). В інших йдеться про чуття – «Про бачення», «Про вуха та слух», «Про язик та відчуття смаку», «Про відчуття дотику». Також говориться про їжу людини, пости, виділення, безплідність та зачаття, про схожість на батьків, сон та сновидіння тощо.

На початку автор заявляє: «…найбільша мудрість, найвища філософія і найпотрібніша теологія є пізнання самого себе. Усі, хто хотів догодити Богові, проводили своє життя, вивчаючи цю сентенцію і роздумуючи над нею». Як і в «Пересторозі», в «Аристотелеві проблемах» звучить думка про те, що більше треба дбати про

школи, ніж про церкви: «…в наш час у деяких місцях більш потрібні школи, ніж численні церкви без жодної школи. Адже буває, що в одному місці є десять чи п'ятнадцять церков, а школи немає жодної. Звідки ж будуть виходити добрі читачі, письменники, співаки, а потім і пресвітери, якщо не буде шкіл?» Також прихильником розвинутого релігійного шкільництва постає Сакович в інших своїх творах. Так, у «Перспективі…» торкається питань освіченості духовенства, якості освіти; при цьому хвалить деяких своїх конфесійних противників, зокрема митрополита Могилу, за те, що вони фундують хороші школи і сприяють їхньому розвитку.

Помітний інтерес становлять додатки до трактату – промови при одруженні й на похороні. Вони є оригінальними творами Саковича, у яких викладається мислителем розуміння проблеми людини. Автор обирає два важливі періоди у людському житті – одруження, яке має привести до народження дітей і тим самим зберегти наступність поколінь, а також смерті, яка знаменує завершення земного життя людини.

Шлюб, народження дітей у шлюбі розглядається Саковичем як одна з найбільших цінностей. Завдяки цьому, зазначав він, «можемо залишити глибоку пам'ять нащадкам про те, що ми колись жили в світі». Мислитель демонструє прихильність до родової свідомості – що, в принципі, було характерним і для інших тогочасних представників української суспільно-філософської думки. Він заявляє: «…той, хто не має дружини (особливо, коли йому належить її мати), мов би й не жив на світі, він не може залишити про себе пам'ять, оскільки не має власних синів і нащадків. Дім, герби, рід такого повинні зникнути, перетворитись на ніщо». Власне, потомки, з точки зору Саковича, і забезпечують нам безсмертя.

У промовах на смерть дається характеристика людського життя. Воно розглядається як постійна битва, військове змагання: «…війною є, справді, життя людини на землі. Бо коли хтось захоче уважніше приглянутися до нашого життя на землі і до стану солдатського на війні, той легко побачить, що ми, власне, на такому шанці поставлені, на якому стоять і воїни в своєму строю». Тому «…людина – справжній лицар, бо в усьому ігриська цього світу дуже схожі на лицарські справи. І в наш час, коли ми тут живі, якщо військової служби й не відбуваємо, все ж наше життя дуже до неї схоже».

Людина ж постійно перебуває в страхові: «Над воїном шигає постійний страх, – пише Сакович, – і в такій же тривозі перебуває кожний, хто живе». Кінець людського життя – це смерть, якої ніхто не може уникнути. Смерть рівняє людей – і багатих, і бідних, і наділених владою, і підданих. Письменник, посилаючись на Сенеку, наводить його слова: «Серед тих численних змін і перетворень цього світу ні для кого немає нічого більш певного, ніж смерть».

Сакович як християнський мислитель вважає, що смерті не підвладна душа, «бо обернувши тіло в прах, смерть залишає безсмертя душі або в радості або у вічній печалі. І тому хто собі який віз, живучи на цьому світі, приготував, на такому й буде завезений туди, куди його спрямує вирок божий». Проте коли проаналізувати його весільні та похоронні промови, то складається враження, що тема безсмертя душі є маргінальною. Натомість автор переважно міркує, як людині забезпечити собі земне безсмертя.

Наступний згадуваний філософський твір Саковича, «Трактат про душу», варто розглядати як продовження «Аристотелевих проблем». Якщо в «Проблемах» мова йде про тіло, то в «Трактаті…» – про душу. Душа розглядається Саковичем як невидима частина людського єства.

Книгу присвячено князю Єремії Чарторийському – одному з протекторів православ'я. Є тут передмова автора, де говориться, що «наука і розмова про душу – найблагородніше творіння – не лише прекрасні і високі, але й дуже потрібні для нашого знання і спасіння. Через незнання природи душі, її властивостей і здатності між людьми поширилось багато хибних думок». У книзі висвітлюються питання про

сутність душі, її роди, властивості, локалізацію, місцеперебування після смерті тіла. При визначенні душі автор намагався опертися на аристотелізм, а також дані тогочасного природознавства. Дотримуючись поглядів Аристотеля, Сакович розрізняв три роди душі – вегетативну, чуттєву й розумну. Правда, ведучи мову про розумну душу, Сакович схиляється до платонівського розуміння душі як самодостатньої сутності, що має божественне походження, є безсмертною і може існувати без тіла.

Розумна душа, вважає автор, твориться Богом, а не походить від батьків. Внутрішніми її здатностями є чуття, до яких він відносить загальне чуття, фантазії, чуття-розсуд. Здатністю розумної душі є розум, а силою – воля, об'єктом волі – добро взагалі. Добро ж поділяється на істинне та позірне. Людина ж має вільну волю щодо вибору творити зло чи добро.

Важливою у «Трактаті про душу» є категорія вчинку. Всі інші категорії (відчуття, пам'яті, фантазії, уявлення, розуму, волі, мотивації, вибору) є лише підготовчими щаблями для здійснення вчинку. Від того, добрі чи погані вчинки здійснювала людина протягом свого життя, залежить майбутнє її душі – вічне блаженство або вічні муки. У цьому випадку (і це цілком зрозуміло) автор дотримується головних засад християнського віровчення.

Загалом людину Сакович у своїх філософських творах трактував як поєднання матеріального тіла й божественної душі. Для нього людина – це мікрокосм, своєрідне відтворенням макрокосму. Він підносив людський розум, цінував пізнання видимого, матеріального світу, освіченість ставив вище, ніж побожність. Так, у «Трактаті про душу» зустрічаємо такі міркування: «…ласкавий читачу, візьми до уваги, що одне бути святим, а інше – мудрим. Наприклад, у Скитському чи Межигірському монастирі може бути чернець побожного життя, але мало вчений. Може бути там й інший чернець, меншої побожності, а більшої науки. Запитаємо у них про нашу справу. Відповідь дадуть обидва, той, побожний, відповідно до своєї думки, а цей, менш побожний і, мабуть, молодший, відповідно до більш досконалої науки. Запитані дадуть різні відповіді про одну й ту саму справу, хоча б і про нашу. Тоді тому, побожному, можемо сказати, що припускаємо твою думку як благочестивої людини, але більше погоджуємося з думкою другого, вченого».

В «Аристотелевих проблемах» й «Трактаті про душу» натрапляємо також на своєрідну «філософію серця». Перший твір розглядає серце як головний орган тіла: «Серце – це частина тіла, що має першорядне значення для життя». Також вважається, що серце породжує емоції: «…любов і прихильність походять від серця». У «Трактаті про душу» ці міркування отримали свій подальший розвиток. Сакович, розглядаючи питання про місцезнаходження душі, заперечував думку Платона, що вона знаходиться в мозку. Посилаючись на Аристотеля, він твердить, що місцезнаходження душі – це серце: «Із серцем пов'язаний початок життя і його кінець – смерть, воно першим, кажуть, починає жити і останнім помирає. Від серця по всіх членах розходиться тепло, а тепло є матір'ю життя: в серці перебуває любов, запальність, пожадливість та інші афекти. Тому буває іноді, що коли надмірні афекти оволодівають серцем, як, наприклад, дуже сильний гнів, страх, боязнь, невгамовна веселість, то вони приносять людині смерть. Тому людське серце є власною оселею, келією, в якій живе Бог, що читає і вивідує його думки…» Обґрунтовуючи цю «філософію серця», Сакович посилався на Євангеліє.

Філософські ідеї мають місце і в інших творах Саковича. Зупинимося на хрестоматійних «Віршах на жалісний погреб… Петра Конашевича-Сагайдачного». Цей твір був розрахований на відносно широку публіку – його не лише надрукували, а й продекламували. Тому цікаво, яку філософію Сакович вирішив подати освіченим представникам тогочасного українського суспільства.

Впадає в очі те, що автор «Віршів…» неодноразово вживає поняття філософ у сенсі позитивному, а під філософами розуміються античні автори. Зокрема, Сакович посилається на Сенеку (таке ж посилання зустрічаємо у «Слові на похороні від

гостей до нащадків», вміщеному в трактаті «Аристотелівські проблеми…»). Більше того, аналіз тексту «Віршів…» дає підстави вважати, що Сакович озвучує чимало ідей Сенеки, спеціально не посилаючись на цього «поганського» філософа. Є тут апеляція й до ідей інших античних мислителів. Тим самим Сакович протиставляв себе консерваторам, для яких антична мудрість була явищем негативним.

Однією з головних ідей твору є ідея свободи, вільності. На початку «Віршів…» зустрічаємо такі міркування:

«Вольність – ось найважливіша річ поміж усіми,
Гідність їй уступає речами своїми.
Тож освідчити можуть цю думку народи,
Бо вони до свободи ідуть од природи.
Золотою у світі її називають,
Доступитись до неї всі пильно жадають.
Та не кожному може вона бути дана,
Тільки нам, що боронять вітчизну і Пана.
Мужньо рицар у війнах до неї простує,
Не грішми, але кров'ю свободу купує».

Тобто свобода розглядається як найвища цінність. Вона іменується золотою. Пізніше так її характеризував Сковорода. Цікавою у «Віршах…» є думка, що свободу треба виборювати, «купувати кров'ю». Тут напрошується паралель з Гетівським «Фаустом», де говориться: «Лиш той заслуговує на свободу як життя, хто кожен день виборює її».

Велика частина «Віршів…» присвячена питанням життя та смерті. Постійно проводиться такі думки:

«Нащо в печалі тоне, живучи чоловік,
Що так короткий має в світі цьому вік?
Багатство, мужність, слава, сила – все минає,
Тривалого нічого не було й немає…».

Ідея швидкоплинності життя, невідворотності смерті була однією із центральних у світосприйманні ренесансних гуманістів. До них за своїми поглядами був близький Сакович. У «Віршах…» неодноразово говориться, що треба пам'ятати про смерть, що багато видатних людей постійно нагадували собі про неї, й це стимулювало їх.

Безсмертя автор «Віршів…» вбачає у слові, яке добувається в результаті відповідних діянь. Конашевич-Сагайдачний прославився як полководець:

«На безсмертну заслужив славу, наш гетьмане,
Ні, вона у забутті, певне, не настане!
Поки Дністер із Дніпром многорибні плинуть,
Поти справи всі твої славно будуть линуть.
Не впадеш у глибину забуття безличну,
Не загинеш у літах – маєш славу вічну…
Сагайдачний на Русі хай дістане славу,
В вічну пам'ять те ім'я занесуть по праву,
Щоб воєннії його подвиги всі знали,
Щоб народи те ім'я завжди шанували».

Діяння Сагайдачного мають бути описані. Лише так вони протривають крізь віки. Для цього й потрібні «Вірші…». Як бачимо, це типово ренесансний підхід.

Проте автор віршів не обмежується лише таким підходом. Розмисли про смерть у «Віршах…» поєднуються з ідеєю безсмертя у Христі. Таке безсмертя заслуговується побожним життям:

«Почуйте ж ви, живії, умерлого мову:
Вмирати кожночасно ставайте готові.
Розумним є і мудрим побожно прожити,
До вічного тим царства колись доступитись.
У ньому дозволь, Христе, ти нас умістити,
Щоб ми в раю з тобою могли веселитись».

«Вірші…», як і інші твори Саковича, засвідчують, що він зазнав значних західних (передусім ренесансних) впливів. Тому погляди мислителя викликали несприйняття з боку православних консерваторів, котрі орієнтувалися на святоотецьку традицію. По-своєму логічним вбачається перехід Саковича з табору православних у табір уніатів, а потім – римо-католиків. Окрім чисто кон'юнктурних чинників, якими керувався Сакович, спрацювали й моменти ідейного плану. Для Саковича уніати з її прозахідною культурною орієнтацією, не кажучи вже про римо-католиків, були більш близькими, ніж православні традиціоналісти.

Релігійно-філософські погляди Мелетія Смотрицького

Мелетій Смотрицький (бл. 1575 – 1633) передусім відомий як письменник і перекладач, учений-філолог, церковний діяч, богослов. Дитячі роки його пройшли в Острозі, де він здобував освіту в місцевій академії під керівництвом батька. Отримав добру мовну підготовку, знав старослов'янську, грецьку, латинську й польську мови. Його вчителем вважають Кирила Лукаріса, вченого грека, який викладав у Острозькій академії. Навчання продовжив у Віленській єзуїтській академії.

Ще в ранній період Смотрицький, можливо, писав твори антиуніатського спрямування. Були навіть спроби ототожнити його з Кліриком Острозьким. Проте усі ці припущення не мають належного документального підтвердження.

У 1600 р. Смотрицький став домашнім учителем латинської мови князя Богдана Соломирецького в селі Боркулабові біля Мінська. Разом зі своїм учнем виїздив навчатись у Німеччину, де слухав лекції в Лейпцизькому, Віттенберзькому, можливо, також Нюрнберзькому й Бреславському університетах. Повернувшись із-за кордону, Смотрицький поселився у Вільні, де співпрацював з місцевим міщанським братством, яке стало одним з осередків захисту православ'я й знаходилося в стані гострого протистояння з тодішнім уніатським митрополитом Потієм. Тут він написав і видрукував польською мовою один із найбільш відомих своїх полемічних творів «Тренос» (1610), опублікований польською мовою під псевдонімом Теофіла Ортолога. Йому також приписують написання анонімного полемічного твору «Антиграфи» (1608).

«Тренос», завдяки своїм художньо-літературним якостям, ерудиції автора, викликав значний резонанс. Початок твору, перші два розділи подані у формі плачу, «ляменту» православної церкви, яка персоніфікується з образом-символом матері. Автор, використовуючи прийоми риторичного мистецтва й елементи українського фольклору, малює жахливий стан церкви. Особливо велика увага акцентується на невдячних «синах» (князівських та шляхетських родах), які покинули «матір». Наступні вісім розділів мають богословський характер, де переважно йдеться про теологічні розходження між православною та католицькою церквами. Смотрицький звертається до творів східних і західних отців церкви, візантійських богословів, дея-

ких ренесансних авторів. Полеміст демонструє консерватизм у трактуванні релігійних та філософських питань. Не приймає західних (у цьому випадку – католицьких) впливів на православну церкву, а також пов'язану з католицизмом схоластичну філософію. Тут можна побачити продовження консервативної лінії, яка була представлена в Острозькому культурному центрі. Однак він, як і батько, виявляє інтерес до «інославних» культурних традицій, що знайшло вияв у згадуваному зверненні до творів західних авторів.

«Тренос» цікавий у кількох аспектах. По-перше, в ньому, як і в «Ключі царства небесного» Смотрицького, є намагання піднести народну культуру (у цьому випадку плачі, голосіння) на рівень культури елітарної. Ця тенденція була притаманна ранньомодерним та модерним культурам і особливо знайшла вияв у романтизмі. По-друге, «Тренос» є спробою подати польською мовою, однією з мов «латинського культурного ареалу», особливості східнохристиянського, переважно давньоукраїнського, богословствування й філософствування.

Розповсюдження «Треносу» було заборонене владою. Його видавці, передусім Леонтій Карпович, зазнали переслідувань. А Смотрицький змушений був на деякий час полишити Вільно. У той час він міг опинитися в Острозі й працювати в Острозькій академії.

У 1616 р. в Єв'ю (нині м. Вевіс, Литва) віленські братчики опублікували «Євангеліє учительне», підготовлене Смотрицьким. Близько 1617 р. він приймає чернечий постриг. У 1618-1619 рр. в Єв'ю Смотрицький опублікував «Граматику», яка справила величезний вплив на розвиток філологічної науки в слов'янських народів. При написанні «Граматики» Смотрицький використовував текст Острозької Біблії, редагований його батьком. У ній знайшла вияв як вітчизняна граматична традиція, так і ренесансний досвід критичного вивчення текстів. Створений Смотрицьким підручник, опираючись на тогочасну українську мовну практику, кодифікував старослов'янську мову.

«Граматика» Смотрицького не втрачала свого значення більше ста років. Вона витримала багато перевидань у Росії та Румунії й була підручником старослов'янської мови аж до кінця XVIII століття. У перекладі латинською мовою книга стала відома поза ареалом поширення старослов'янської мови. На основі «Граматики...» Смотрицького або під її впливом були укладені підручники з мови в різних слов'янських народів.

Імовірно, в час видання «Граматики...» Смотрицький став ректором братської школи в Києві. Восени 1620 р. його таємно висвятив єрусалимський патріарх Феофан на архієпископа полоцького, вітебського й мстиславського. Оскільки це висвячення вважалося владою незаконним, Смотрицький зазнав переслідувань. Так само переслідувані були інші православні ієрархи Феофанового свячення. Бажаючи захистити себе й своїх соратників, Смотрицький написав і опублікував низку полемічних творів – «Верифікація невинності» (два видання 1621 р.), «Оборона верифікації» (1621), «Еленхус» (1622), «Юстифікація невиності» (1623). Вони стали помітним явищем у розвитку полеміки між православними та прихильниками унії й викликали численні відповіді.

Після вбивства у жовтні 1623 р. уніатського полоцького архієпископа Йосафата Кунцевича Смотрицький змушений був покинути землі Речі Посполитої й подався на Близький Схід, побував у Константинополі, Палестині, Єгипті. Схоже, він мав завдання від українсько-білоруських православних ієрархів провести переговори зі східними патріархами й добитися від них згоди на порозуміння з прихильниками унії. Але ці переговори не дали очікуваного результату. Після повернення зі Сходу в 1625 р. Смотрицький зустрівся з бойкотом з боку православного духовенства, що стало однією з причин його переходу в унію. Шостого липня 1627 року в м. Дубні він заявив про свій перехід перед Рутським – тодішнім уніатським митрополитом. За це отримав від князя Олександра Заславського Дерманський Троїцький монастир. При цьому було

домовлено, що Смотрицький не повинен афішувати своє уніатство. 1628 р. без згоди Смотрицького Сакович опублікував у Львові його полемічний твір «Апологія», де осуджувалися східні патріархи й проводилася ідея єдності православних та уніатів. Книга викликала розголос і була різко засуджена собором православних ієрархів. На свій захист Смотрицький написав кілька полемічних творів – «Протестацію» (1628), «Паранезіс» (1628) та «Екзетезіс» (1629), де відстоювалася думка про необхідність порозуміння православних та уніатів. В останні роки життя полишив активну діяльність, вів аскетичний спосіб життя у Дерманському монастирі.

У «Треносі» та полемічних творах першої половини 20-х рр. XVII ст. Смотрицький загалом демонстрував консервативну позицію. Спираючись переважно на твори східних отців церкви, заперечував теократичні прагнення римського престолу. Правда, в цьому запереченні використовував антипапську аргументацію деяких західноєвропейських гуманістів, наприклад Ф. Петрарки, М. Баптиста, В. Платіна.

У поглядах на співвідношення віри й знання, теології та філософії, божественної й людської мудрості, Смотрицький також тяжів до консервативної традиції. Про це свідчить його негативне ставлення до використання надбань античної філософії, творів Платона й Аристотеля, при розв'язанні теологічних питань. І все ж зміст праць письменника свідчить про поступовий відхід від консерватизму. Він перший в історії української філософської думки залучає до аргументації твори західноєвропейських гуманістів – М. Кузанського, Л.Валли, Е. Роттердамського та ін. Демонструє обізнаність із західноєвропейською схоластикою, творами Ансельма Кентерберійського, Альберта Великого, Томи Аквінського та ін. Згадує сучасних йому авторів, які представляли західну традицію, – Петра Скаргу, Мігеля Сервета, Симона Будного, Марціна Чеховиця. Зближає твори Смотрицького із західною традицією застосування логіко-дедуктивної аргументації, своєрідний «академізм» викладу окремих фрагментів. Можна погодитися з думкою Ярослави Стратій, що Смотрицький – «один з перших мислителів, що започаткував зміну ціннісної орієнтації української думки, її поворот від містики до формування раціоналістичних тенденцій».

У концентрованому вигляді релігійно-філософські погляди «Треноса» викладені у розділі «Катехізис, тобто сумаріуш, або коротке зібрання віри та церемоній Східної святої Церкви». Це не є «класичний» катехізис. Радше, кредо автора. Виклад віри Смотрицький починає з трактування догмату трійці, яке вписується в традиційні для православ'я уявлення: «Вірую в Святого Духа, що оживляє, походить від Отця і в Синові правдиво перебуває (як Син у Отці, та Отець в Синові і Духові Святому). Визнаю незмішану в трьох Особах єдність і нероздільну в одній особі Трійцю: Бога Отця, Бога Сина, Бога Духа Святого. Одного Бога, а не трьох». Така інтерпретація трійці мало дещо дискусійну спрямованість. З одного боку, вона заперечує католицьке розуміння, відповідно до якого Святий Дух походить від Отця й Сина. З іншого, акцент на «нероздільності та єдності» трійці, на тому, що є один Бог, а не три, спрямовувався проти унітаріїв (антитринітаріїв).

Божественні чесноти (віра, любов та надія), які становлять традиційний композиційний стержень катехізису, пояснювалися дуже лаконічно. Віра – це дар божий, що через науку Євангелія стає обітницею вічного життя; любов – джерело добрих вчинків, без яких вона мертва, надія на життя вічне присутня в кожного, хто має живу віру. Щодо гріха, то Смотрицький розглядає його як душевну сліпоту й джерело смерті.

Автор «Треносу» в трактуванні богословських питань звертається не лише до творів східних отців церкви, а й до авторитету західних теологів – Августина Блаженного та Бернарда Клеровського. До нього подібних «вільностей» не дозволяв собі ніхто з українських письменників-полемістів. Також він дуже широко й «толерантно» трактував поняття церкви. Для нього вона – «видиме зібрання тих, що слухають непорочну науку Євангелія та приймають правдиво Христові тайни… під владою самого Христа, на зразку якого повчаються апостоли, євангелісти, доктори

церкви». Таке розуміння церкви загалом відповідало поглядам ренесансних гуманістів. Воно багато в чому було подібне до поглядів Оріховського.

Деякі ренесансні мотиви простежуються і в антропологічних поглядах Смотрицького. Це бачимо в поетичному творі «Лямент у світа убогих на жалостноє представленіє… о. Леонтія Карповича» (1620), який був присвячений духовному наставнику письменника. Карпович відіграв помітну роль у житті Смотрицького. Він ніби став його «другим батьком». Завдяки Карповичу з'явився друком «Тренос». Карпович опікувався Смотрицьким, коли той перебував у Вільно. Навіть смерть Карповича стала причиною «кар'єрного зростання» Смотрицького. Адже саме цього авторитетного церковного діяча готували на місце полоцького й вітебського архієпископа. Але кончина Карповича «звільнила» це місце для його наставника. У «Ляменті» поданий життєвий ідеал Смотрицького. Він ніби перебуває у межах традиційного православного канону. У творі простежується ідея необхідності наповнення короткочасного людського життя добрими діяннями. Сам же Карпович зображується як діяльна людина, праця якого спрямована на спільне благо. У такому підході наявні ренесансні мотиви.

У ренесансних підходах варто шукати витоки ідеї Смотрицького, яку він висловив у творах завершального, уніатського періоду, що етнічна віра не має обов'язкового стосунку до конфесійної приналежності. Мовляв, представниками одного й того самого народу можуть бути адептами різних віровизнань. Тим самим була висловлена концепція поліконфесійних національних спільнот. І якщо сьогодні ця концепція сприймається як щось само собою зрозуміле, то в умовах ранньомодерного і навіть почасти модерного часу такого не було. Тоді етнічна приналежність ототожнювалася з приналежністю релігійною.

Отже, загалом у Смотрицького бачимо спроби відійти від православного традиціоналізму, хоча він і не вдавався до радикальних кроків. Радше, був схильний окремі елементи західної (передусім ренесансної) культури брати на озброєння, тим самим трансформуючи православну духовність. Також у нього бачимо спроби підняти народну культуру на рівень елітарний. Тим самим Смотрицький творив культурний синтез, де б поєднувалися елементи православно-слов'янської традиції, традицій схоластичної та ренесансної, а також народної української. Це був перспективний шлях для творення української національної філософії.

Богословські та філософські погляди Кирила Транквіліона-Ставровецького

До українських мислителів початку XVII ст., які далеко відійшли від православного традиціоналізму і спробували витворити свою проренесансну версію ідеології, фактів його біографії для нас залишаються невідомими. Вважається, що народився він наприкінці 60-х – на початку 70-х років XVI ст. в Ставрові неподалік Дубна, через що мав прізвище Ставровецький, до якого пізніше додав псевдонім Транквіліон (у перекладі з латини – сумирний, спокійний). Хоча, можливо, дату його народження варто було б перенести на більш пізній період. Невідомо, де Кирило здобував освіту. Дослідники припускають, що він міг навчатися в Острозькій академії. Володів кількома мовами: окрім старослов'янської, знав грецьку й латинську. Існує думка, що в 80-90-х рр. XVI ст. Кирило працював викладачем у братських школах Львова та Вільна, мав конфлікти з львівським єпископом Гедеоном Балабаном. Правда, ця версія видається малоймовірною, а братського вчителя Кирила не варто ототожнювати, як це часто робиться в літературі, з Транквіліоном-Ставровецьким. Більш певні відомості про мислителя припадають на 10-х рр. XVII ст. У той час він був ченцем і займався видавничою діяльністю. У 1618 р. в Почаєві видав свою книгу «Дзеркало богослов'я», яка стала першим сис-

тематичним викладом богословської системи в Україні. Наступного, 1519 р., Кирило надрукував у Рахманові (зараз село Шумського району Тернопільської області) «Євангеліє учительне, або Казання на неділі протягом року». Ця книга викликала незадоволення серед ортодоксів. Про неї негативно відя Княгиницький. «Євангеліє учительне» було засуджене ієрархами Феофанового свячення на соборі. Деякий час Кирило був проповідником у Замості.

Дискусії навколо видань Транквіліона-Ставровецького, неприйняття їх з боку православних традиціоналістів стали однією з вагомих причин того, що цей автор відійшов від православних і в 1626 р. став уніатом. Щоправда, він не втручався в богословські дискусії й міжконфесійну боротьбу, спокійно жив у Чернігові, будучи архімандритом уніатського Єлецького монастиря, і займався культурницькою роботою. Ним була заснована друкарня і тим самим був покладений початок створення в Чернігові культурного осередку. Наприкінці свого життя Транквіліон-Ставровецький видав збірку поетичних творів «Перло многоцінне» (1646).

Найбільший інтерес у плані філософському становить твір «Дзеркало богослов'я». У ньому бачимо цікаве поєднання традиційних православних поглядів на Бога і світ з поглядами ренесансного характеру. У вступі-присвяті Олександрові Пузині Транквіліон-Ставровецький дуже широко трактує поняття теології, «розчиняючи» її в філософії. Свята теологія, зазначає він, навчає про божі речі, невидимі, небесні, і дарує розгляд про землі, роздивитися і пізнати начало віків і склад світу, зв'язок супротивних стихій, розгляд часів і завжди рухливого кола небес, перехід сонця, коло місяця, розгляд зірок і віків потребу, знесення на висоту вод, розмірковування про блискавиці, грім.

Книга складається з чотирьох частин. У першій «Про присутню істоту божу» йдеться про Бога взагалі, Трійцю та Ісуса Христа. У другій частині говориться про створення неба та землі, тобто видимого світу й того, що є в ньому. Третя частина присвячена людині, яка іменується малим світом. У останній, четвертій частині, говориться про світ зла.

Бог трактується Транквіліоном-Ставровецьким у дусі християнського неоплатонізму як непізнавана сутність: «умом непостижимий і словом неізречимий». При цьому автор посилається на вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Захищає основні християнські догмати, даючи зрозуміти, що їх варто сприймати не розумом, а приймати на віру. Про догмат трійці Транквіліон-Ставровецький говорить, що про цю «тайну» не варто запитувати, бо про неї «самі ангели, херувими і серафими не повідають». Тому «тільки простою вірою віруй в триіпостасноє божество і не іспитуй неіспитаного».

Створений Богом світ уявляється у вигляді чотириступеневої ієрархії: 1) світ створених небесних сутностей (архангели, ангели, херувими і т.д.); 2) макрокосм – світ видимих речей; 3) мікрокосм – людина; 4) світ зла, куди належали «злі люди», під якими розуміються язичники, єретики й грішники. Структура «Дзеркала богослов'я» ніби відображає цю ієрархію.

Видимий світ, на думку мислителя, складається з чотирьох елементів – вогню, повітря, води та землі, між якими йде змагання. Транквіліон-Ставровецький, описуючи цей світ, акцентував увагу на його доброті й красі, зазначаючи: «…світ, в якому ми, люди, народжуємося, живемо та помираємо, відповідно свого буття й становища, добрим є, оскільки сотворив його добрий Бог». Видимий світ – це світ «невимовної краси, з великими солодкими розкошами і достатками». А ще більші «добра і дари невидимі» дав Бог для людської душі.

Така «естетизація» світу мала стійку традицію в українській релігійно-філософській думці (пригадати тут можна хоча б Кирила Туровського), відповідала ментальності українців, які схильні естетизувати навколишній світ. Проте вона не сприймалася православними консерваторами, котрі схильні були розглядати видимий світ як світ зла, спокуси.

Чимало уваги мислитель приділяв людині. Її розглядає він як «царя й властителя» видимого світу. Людина є «дивним сотворінням божим і скарбницею премудрості його неізреченної». Тому мислитель, як і Сократ, закликає людину пізнавати саму себе.

Людина розуміється ним як істота двонатурна, що поєднує тіло та душу: чоловік «створений з двох різних бутностей. Тіло видиме складене з чотирьох елементів: плоть від землі, кров від води, дихання від повітря, теплота від вогню. Душа ж, невидима, розумна і несмертельна, подихом божим у тіло вложена». І це поєднання призводить до конфліктів («Повстає бо душа на тіло, і тіло воює з душею»). Людина, за Транквіліоном-Ставровецьким, мікрокосм, мініатюрне відображення всесвіту: «…правдиво є чоловік небом і землею, від пупа горня частина є небом, дольня ж – землею». У поєднанні земного й небесного – унікальність людини: «…чоловік єсть світло й тьма, небо і земля, ангел і звір. Поставив його Бог на межі смерті й життя, величі й смирення. Чудне поєднання – дух і плоть, смерть і життя».

Оскільки людина поєднує душу й тіло, то володіє умом та розумом. Ці інтелектуальні чинники Транквіліон-Ставровецький чітко розмежовує. Ум породжується душею («ум у душі сам через себе розумний»). Своєю чергою, ум породжує людський розум, який приходить ззовні. Тобто ум можна розглядати як вроджене знання, тоді як розум є знанням досвідним, набутим.

Першорядне значення для людини все-таки має ум. Останній є судією у змаганні душі й тіла: «Границя бо смерті – тіло гріховне. Межа життю вічному – бажання до Бога душі безгрішної. Посеред же обох цих – ум, яко цар і властительний судія та страж живота вічного».

Описуючи в плані позитивному світ видимий, Транквіліон-Ставровецький все ж веде мову про злостивий світ. До цього світу належать різні єретики й грішники. Елементами злостивого світу є «високоуміє та закам'яніле серце», «солодкість гріховна», «висока думка про себе», «бистрота й поспіх до гріха», «постійна переміна від доброго до злого», «серце, з якого родяться злі мислі та блюзнірства». Суспільне життя розглядається мислителем, як театр, «місце борні між справедливими людьми і грішними». У цій битві конем є тіло, а душа – вершником, войовником.

Надаючи велике значення питанню самопізнання, Транквіліон-Ставровецький пов'язував це питання з умінням читати Священне Письмо, продовжуючи біблійно-герменевтичну традицію, що мала свої витоки в культурі Київської Русі.

Також мислитель, розглядаючи суспільне життя як арену боротьби між добром і злом, обстоював ідею рівності всіх людей перед Богом. У «Євангелії учительному» звучить заклик захищати бідних людей. Там йдеться про те, що дехто хоче бути праведником, однак стяжає села й примножує рабів. Ці люди є немилостивими до підданих своїх. Останні ж страждають від голоду, не мають доброї одежі, трудяться день і ніч, піт проливаючи. За це пани відплачують своїм підданим злодіяннями, биттям, ранами, темницями. Пани більше шанують «безсловесних псів та коней, ніж брата свого».

Високо цінуючи «внутрішню» мудрість, Транквіліон-Ставровецький виступав також за розвиток світського, «зовнішнього» знання, прославляв науки, вважав їх необхідними й корисними для суспільства та людини. Термін «філософія» вживається ним у значенні позитивному. Тут він помітно розходиться з поглядами православних консерваторів.

Філософська проблематика простежується і в останньому творі Транквіліона-Ставровецького «Перло многоцінне». Значну частину віршів цієї збірки варто віднести до філософської поезії. Особливо цікавою є «Похвала про премудрість трояку, у віці цім явлену», де мудрість бачиться триіпостасно. Перша премудрість знаходиться в особі Сина Божого. Друга – це дари Святого Духа в душах пророцьких, апостольських та святих угодників. Третя мудрість – «природжена в кожній душі, гідній та негідній».

Транквіліона-Ставровецького в плані філософському можна трактувати як попередника Сковороди. Це виражалося не лише в платонівському погляді на світ, який ділився на видимий та невидимий. Варто згадати й герменевтичний біблеїзм (для Сковороди Біблія взагалі стала окремим символічним світом), позитивне сприйняття видимого світу як світу краси (правда з елементами зла), велике зацікавлення людиною, що трактувалася як мікрокосм.

Релігійно-культурна діяльність василіан. Викладання філософії у василіанських школах

Уніатський клір, бажаючи посилити свої позиції, пішов на організацію чернечого чину (ордену) святого Василія. Ініціатором його створення (чи формально «відновлення») став Рутський, наступник Потія на митрополичому престолі. У дечому василіани брали приклад з єзуїтів, особливо у сфері освітньої діяльності. Водночас апелювали до православних традицій. Тому взяли своїм патроном Василія Великого – одного з найавторитетніших східних отців церкви.

Василіани дещо зробили для поширення філософських студій на українських землях. На території України й Білорусі вони створили систему власних шкіл, які складалися зі 1) студій для ченців, 2) семінарій для єпархіальних священиків, 3) колегій для молоді й 4) парафіальних шкіл. Правда, ця система утвердилася не відразу. В основному вона сформувалася у XVIII ст. Тоді філософські та богословські студії для ченців-василіан існували як у Литовській, так і Руській провінціях. Богословські студії були у Кам'янці-Подільському, Львові, Лаврові; філософські – у Теребовлі, Загайцях під Луцьком, Замості й Холмі. Окрім того, існували риторичні студії в Білостоці, Мільчі й Сатанові, де вивчалися елементи філософії. Філософія й богослов'я студіювалися в духовних семінаріях, де готували священиків на парафії. Повний курс тривав у них 6 років: 2 роки вивчалася філософія, 4 – богослов'я. Такі повноформатні семінарії в середині XVIII ст. існували у Володимирі-Волинському, Свержні та Холмі. Щодо шкіл для світської молоді, які організовували василіани (парафіальні школи, колегії), то тут давався початковий та середній рівень підготовки. Хоча в окремих колегіях, у Бучачі та в Умані, частково вивчалася теологія. Це було пов'язано з тим, що там вчилися діти зі священицьких родин, частина з яких готувалися стати кліриками.

На жаль, василіанське шкільництво в нас залишається погано вивченим. Наскільки можемо судити, василіанські викладачі наслідували єзуїтів і викладали філософію у неосхоластичному дусі. Подібне бачимо й у Києво-Могилянській академії. Ця філософія не могла бути оригінальною. Хоча не виключено, що василіанські викладачі могли допускати певні відхилення й пропонувати свої оригінальні підходи з тих чи інших питань. Заслуга василіан була в іншому. Завдяки їхнім школам в Україні поширювалися зразки «класичної» європейської схоластики. А це сприяло формуванню відносно розвинутої філософської культури.

Із середовища василіан вийшло чимало письменників-полемістів, які в своїх творах зверталися до філософської проблематики. Передусім варто згадати самого засновника чернечого чину Рутського. На початку 20-их рр. XVII ст. він дискутував зі Смотрицьким, який у той час знаходився ще в православному таборі. Тоді побачили світ полемічні писання Рутського «Совіта віна...» (1621), тобто «подвійна вина», а також «Екзамен оборони...» (1621). До василіанських полемістів належав Іван Дубович – автор таких творів, як «Ієрархія, або зверхність у церкві божій...» (1644), «Образ православної східної церкви» (1645). Однак цих авторів варто віднести до білоруських культурних діячів, оскільки їхня діяльність в основному була пов'язана з Білоруссю.

Українськими василіанськими авторами, які у своїх творах зверталися до філософської проблематики, слід вважати Якова Сушу (1610-1687), єпископа холмського, автора численних праць, серед яких була біографія Смотрицького під назвою

«Савл і Павло»; Порфирія Скарбек-Важинського (1732-1804), який теж обіймав становище холмського єпископа, був автором праць на філософські й катехетичні теми; Тимофія Щуровського (1740-1812), доктора теології, автора повчальних творів та проповідей.

Значним культурним центром василіан у XVIII ст. став Почаївський монастир. Щодо виникнення цієї обителі існує чимало різноманітних легенд. Появу її відносять до давньоруських часів. Проте, судячи з реальних документів, становлення монастиря відбулося в першій половині XVII ст., коли його настоятелем був Іов Почаївський. Однак у XVII ст. Почаївський монастир так і не перетворився в потужний релігійно-культурний осередок. Він поступався сусідньому Дерманському монастирю, не кажучи про Києво-Печерську лавру.

У XVIII ст. ситуація змінюється. У 1718 р. обитель стає уніатською, тут оселяються василіани. Вони й перетворюють монастир у потужний релігійно-культурний осередок, де була створена найбільша друкарня на теренах України. За трохи більше ніж за сто років уніатського періоду в ній надрукували близько 300 книг. Була це література різноманітного характеру. Видавалися богослужбові книги, які водночас служили і для навчальних цілей (Псалтир, Часослов, Осьмогласник). Окрім такої богослужбової літератури, видавалися требники, молитвослови, служебники, акафісти. У 1798 р. видрукували в п’яти томах Острозьку Біблію. Видавалися й окремі біблійні книги. Побачили світ музичні твори, призначені для богослужіння, житійна і повчальна література. Перевидали тут і «Дзеркало богослів’я», яке засуджувалося православними ортодоксами.

Проте в Почаєві, поряд з книгами суто релігійними, починають друкувати літературу «напівсвітську» чи навіть суто світську, наприклад твори, де давалися основи етикету, збірники проповідей, господарські порадники і т. ін. Ці твори публікувалися мовою, наближеною до розмовної. Оцінюючи значення Почаївського осередку, Валерій Шевчук писав: «…Почаїв у XVIII ст., особливо у другій половині його, був одним з найдіяльніших культурних центрів України, а видання Почаївської друкарні мали значну популярність. До особливих заслуг Почаївського культурного осередку треба віднести впровадження у книжкові видання української народної мови як літературної, не варто забувати, що це почалося ще до появи в друці «Енеїди» Івана Котляревського». Справді, Почаївський осередок чи не вперше підняв українську розмовну мову на рівень елітарної книжної культури, своїми виданнями створив потужне комунікаційне поле, в якому могла функціонувати ця мова. Ці видання поширювалися не лише в західноукраїнському регіоні, а й проникали в Центральну та Східну Україну.

Суто філософських творів у Почаївській друкарні не було надруковано. Хоча побачили світ твори релігійно-філософські, наприклад згадуване «Дзеркало богослів’я» Транквіліона-Ставровецького, збірки проповідей. Хотілося б відзначити збірник поетичних творів «Богогласник» (1790). На перший погляд, він ніби не має стосунку до філософії. Але, як відомо, в той час філософські ідеї часто знаходили вияв у формі поетичній. У «Богогласнику» відобразилося тогочасне українське життя – там йдеться про татарські напади, міжусобні війни, міжконфесійні змагання. Часом ці події подані загально або робиться натяк про них. Є пісні спрямовані проти аріан, кальвіністів, мусульман (бусурман). Трапляються антивоєнні пісні. Чимало є пісень про події релігійного життя – заснування монастирів, чудодійні ікони, різні чудеса тощо. Можна знайти пісні, де осмислюються проблеми людського існування. Наприклад, до збірника ввійшла пісня Сковороди «Жаль над зле прожитим часом життям».

«Богогласник» був популярною книжкою, часто перевидавався. Окремі його тексти набули поширення й стали народними піснями. У передмові до збірника писалося, що цими піснями мають прикрашатися свята, щоб воздати честь Богу і святим. Вони також мали відвернути людей від «поганих ігор, байок, сміху, танців, пиятик, сварок та інших неугодних справ».

З Почаївським релігійно-культурним осередком пов'язана низка василіанських авторів. Відомим серед них вважається Валеріан Сеницький (1735-1808), який був доктором Віленської академії, керував роботою над укладенням «Богогласника». Йому належать книга повчального характеру «Бесіди парохіальнії на неділі та ірочитії свята всього літа» (1789). Він виступав за те, щоб священики проповідувати народною мовою. Ще одним інтелектуалом «почаївського кола» був Юліан Добриловський (1760-1825). Він теж належав до прихильників широкого вживання розмовної мови, переклав цією мовою деякі повчальні книги, видані в Почаєві. Був автором популярних пісень «Дай нам, Боже, добрий час» та «Станьмо, браття, в коло».

Василіани сприяли утвердженню народної української мови як мови культури. Окрім Почаєва, почали з'являтися і в інших місцях уніатські видання цією мовою. Так, у 1798 р. (якраз у рік першого видання «Енеїди» І. Котляревського!) у Луцьку коштом Франциска-Владислава Чернецького надрукували «Казання» народною говіркою Полісся для уніатських священиків. У перспективі така діяльність вела до творення новочасної національної культури, у т.ч. повноцінної національної філософської традиції.

Рекомендована література:

1. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і ґенеза Берестейської унії. – Львів, 2000.

2. Ильин А., Игнатюк Е. Очерки истории культуры Пинска начала и середины XIX ст. // Гістарычная брама. – Пінск, 2010. – №1 (25).

3. Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. – Острог, 2007.

4. Кралюк П. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці 16 – першої половини 17 ст. – Луцьк, 1996.

5. Литвинов В. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. – К., 2000.

6. Литвинов В.Д. Українці в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис. – К., 2008.

7. Нарис історії Василіанського Чину Святого Йосафата. – Рим, 1992.

8. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – К., 1990.

9. Пам'ятки братських шкіл на Україні. – К., 1988.

10. Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви. – Львів, 1994.

11. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004.

12. Українські гуманісти епохи Відродження. – К., 1995. – Ч.1-2.

13. Шевчук В. Муза роксоланська. – К., 2004. – Кн. перша; К., 2005. – Кн. друга.

Контрольні запитання:

1. Яким чином укладення Берестейської церковної унії 1596 р. вплинуло на розвиток філософії в Україні?

2. Чому Іпатій Потій у своїх творах переважно апелював до східної святоотецької традиції?

3. Чи можна вважати Касіяна Саковича професійним філософом?

4. Як трактував Касіян Сакович проблеми життя і смерті?

5. Яким чином у творчості Мелетія Смотрицького поєднувалися елементи традиційної православно-слов'янської традиції та традиції західної?

6. Чому православні ортодокси засудили твори Кирила Транквіліона-Ставровецького?

7. Який зробили внесок ченці-василіани для розвитку української філософської традиції?

КИЇВ ЯК ГОЛОВНИЙ ОСЕРЕДОК УКРАЇНСЬКОГО ФІЛОСОФСТВУВАННЯ В XVII-XVIII СТ.

Активізація релігійно-культурної діяльності Києво-Печерського монастиря

Ще з давньоруського періоду Києво-Печерський монастир сприймався як один з найбільших релігійних та культурних осередків на українських землях. Ця обитель переживала як часи підйому, так і занепаду, що часто було пов'язано зі змінами, які відбувалися в Києві.

У XVI ст. Київ, знаходячись неподалік Дикого Поля, зазнавав нападів татар і був не дуже безпечним для життя. Тому в плані економічному й культурному місто розвивалося повільно. Правда, на Київ працювала колишня слава. Ось як про це писав Себастьян Кленович у поемі «Роксоланія»:

«Києве славний, могутня столице князів древньоруських,
Безліч ти бачиш іще пам'яток старовини:
Скрізь на левадах тут видно каміння зруйнованих мурів,
Залишки давніх руїн травами вже поросли...
Ти на плечах своїх, Києве, видержав орди татарські,
        Відсіч не раз ти давав скіфу, що луком гордивсь.
Часто ще й зараз на мури твої вороги нападають,
Нині гасають кругом орди на нивах твоїх....
Знайте всі люди, що Київ на Чорній Русі важить стільки,
Скільки для всіх християн Рим стародавній колись».

Деяке піднесення Києва спостерігалося наприкінці XVI – на початку XVII ст., коли київським воєводою був князь Василь-Костянтин Острозький. Він велику увагу приділяв обороні земель від татарських наїздів. Князь власним коштом утримував кількатисячний загін вершників для оборони від татар. Неодноразово в 70-90-х рр. XVI ст. відбивав напади ординців. Коштом князя було засновано й побудовано чимало міст і оборонних фортець, передусім на південно-східній Волині та Київщині. При його сприянні збудували замки на межі з Диким Полем – у Білій Церкві, Переяславі, Богуславі. Завдяки цим діям стала більш інтенсивною колонізація українцями нинішніх територій центру України.

Така діяльність об'єктивно сприяла економічному піднесенню Київської землі й, відповідно, Києва. Василь-Костянтин Острозький також спричинився до піднесення Києво-Печерської лаври. З нею в нього був пов'язаний фамільний інтерес. Тут були поховані деякі князі Острозькі, зокрема Федір (Феодосій) Данилович, батько Василя-Костянтина – Костянтин Іванович, та інші. Для свого батька Василь-Костянтин в Успенському соборі лаври спорудив величний надгробок у ренесансному стилі. А мати Василя-Костянтина походила з князів Слуцьких, які були нащадками київської князівської династії Олельковичів.

Піднесення Києво-Печерського монастиря на початку XVII ст. було пов'язане з діяльністю Єлисея (в миру – Олександра) Плетенецького (бл.1554 – 1624). Походив він із Галичини. Перебував при дворі князя Острозького. Брав активну участь в Берестейському антиуніатському соборі, був одним з основних його діячів. Після смерті Никофора Тура в 1599 р. Плетенецького обрали архімандритом Києво-Пе-

черської лаври. Правда, офіційно затверджений він був королем Сигізмундом III лише в 1605 р. Плетенецький зумів перетворити Києво-Печерську лавру в один із значних релігійно-культурних центрів України. Запросив до Києва письменників, проповідників, перекладачів, друкарів, художників. Створений ним осередок багато в чому нагадував подібні осередки в Острозі та Дермані. До його складу входили деякі діячі, що раніше були пов'язані з Острогом.

Поряд із Києво-Печерською лаврою, на початку XVII ст. формується ще один важливий релігійний центр Київщини – Межигірський монастир. Засновником його був чернець Афанасій (? – 1612). Він виховувався при дворі князя Острозького «в добром наказании книжном», ймовірно, навчався в Острозькій академії. Тут же, в Острозі, став ченцем. Майже одночасно з Плетенецьким у 1599 р. прибув до Києва. У Літописі Густинського монастиря є інформація, що Афанасій перебував на Афоні, а в 1600 р. заснував у Межигір'ї монастир.

Піднесенню Межигірського монастиря та Києво-Печерської лаври посприяло те, що вони стали «малодосяжними» для польської влади й прихильників унії, оскільки Київщина була землею, де сильними виявилися позиції козаччини. Уже на початку XVII ст. козацькі ватажки починають публічно заявляти, що вони є оборонцями православної віри. Завдяки рішучій позиції козаків православні зуміли присікти зазіхання уніатського митрополита Потія та його наступників на Київ. Не без їхньої активної підтримки Києво-Печерська лавра повернула свої маєтності, які опинилися в руках уніатів. Тут поселився грецький митрополит Неофіт і почав виконувати єпископські функції: висвячував священиків, освячував храми. Так тривало до відновлення в Україні православної ієрархії єрусалимським патріархом Феофаном у 1620-1621рр. Завдяки цьому Києво-Печерська лавра стала головним осередком православ'я на українських землях.

У 1614 р. чи 1615 р. Плетенецький придбав Стрятинську друкарню в Балабанів. Для неї збудував окреме приміщення, зібрав гурток вчених і друкарів, що мали займатися видавничою діяльністю. Уже в 1616 чи на початку 1617 р. побачило світ перше видання лаврської друкарні «Часослов». Основний обсяг друкованої продукції цього підприємства становили богослужбові та інші релігійні видання старослов'янською мовою. Тобто лавра продовжила середньовічні православно-слов'янські традиції, культивувала старослов'янську мову. Правда, у деяких лаврських виданнях на берегах книжок вміщувався переклад важкозрозумілих старослов'янських слів українською мовою. А окремі видання друкувалися мовою, близькою до розмовної. Ця тенденція «націоналізації» мови, а також широке використання лавськими діячами книгодрукування засвідчили про нові тенденції в їхньому середовищі, про намагання зробити елітарну культуру доступною для відносно широкого кола людей.

Уже перше видання лавської друкарні, згадуваний «Часослов», утверджувало національно-релігійну свідомість русинів-українців. Так, у цій книзі були вміщені тропарі й кондаки руським святим – Антонію та Феодосію Печерським, Ользі і Володимиру, Борису і Глібу, митрополитам Петру й Олексієві. Релігійні книги, що друкувалися в лаврській друкарні, використовували не лише в богослужбових цілях. Їх потребували для догматичних дискусій, полеміки з католиками та уніатами.

Переважно діячі лаврського гуртка, як і Плетенецький, були пов'язані з Волинню та Галичиною, з Острозькою академією та Львівським братством. Одним із них був Гаврило Дорофейович (? – 1624), який навчався в Острозі, викладав у Львівській братській школі. Коли в лаврі відкрили друкарню, він перебрався до Києва, де працював перекладачем та викладав грецьку мову в лаврській школі. Дорофейович переклав з грецької мови «Книгу о священстві» та «Бесіди на діяння святих апостолів» Іоанна Златоуста (надрукована 24.03.1624 р. у лаврській друкарні).

З Острога походив Тарасій Земка – один з перших редакторів лаврської друкарні. Він, очевидно, навчався в Острозькій академії, пізніше працював учителем

Львівської братської школи. Земка є автором низки передмов, віршованих епіграм та емблем, що побачили світ у лаврській друкарні. Завдяки йому лавра стала помітним осередком книгодрукування. І протягом близько ста років вона залишалася найбільшим та найавторитетнішим видавничим підприємством у православнослов'янському світі.

Релігійно-філософські погляди Захарії Копистенського

До найбільш знаних діячів лаврського гуртка варто віднести Захарію Копистенського (? – 1627). Походив цей діяч, вірогідно, з Перемишильщини, належав до родичів перемишльського православного єпископа Михайла Копистенського. Судячи з його полемічного твору «Палінодія», побував у монастирях та церквах Молдови, Галичини, Вільни (Вільнюса), Кракова, Волині, Підляшшя й Полісся (Берестейщини та Пінщини). Був у Дорогобужі та Смідині – володіннях Василя-Костянтина Острозького. Можливо, побував і в Острозі, оскільки в цьому творі пише про Острозьку академію та його фундатора.

У 1612 і 1614 рр. займав посаду архімандрита Унівського монастиря. Четвертого січня 1616 року вписався в Київське братство. Брав участь у діяльності вченого гуртка в Києво-Печерській лаврі під керівництвом архімандрита Плетенецького. Написав низку творів. 20 листопада 1624 р. став архімандритом Києво-Печерської лаври і перебував на цьому становищі до кінця життя.

Найбільш відомий твір Копистенського «Палінодія» (1621-1622). Це була відповідь на трактат Лева Кревзи «Оборона єдності церковної» (1617). «Палінодія» вважається одним із найкращих зразків православної полемічної літератури того часу.

Твір поділяється на чотири частини. У першій та другій заперечуються висунуті католиками претензії на першість папи у християнському світі. При цьому використовується як богословська, так і історична аргументація. У третій частині йдеться про історію Київської митрополії, її зв›язок з Константинопольським патріархатом. Останній розділ має вигляд додаткових заміток на різні теми, які не знайшли висвітлення в попередніх частинах.

У творі критикуються порядки в римо-католицькій церкві, подається негативне висвітлення історії Берестейської унії. Всі ці теми мали поширення в православній полемічній літературі. Копистенський на противагу думці про походження «латинської» церкви від апостола Петра відроджує Андрієву легенду, говорить, що християнство на Русі має апостольські корені, що біля його витоків стояв Андрій Первозванний – «перший архієпископ константинопольський і патріарх вселенський». Відстоюється теза, що християнство прийшло на Русь зі справжньої його столиці – Єрусалима, а Київ починає розглядатися як «другий Єрусалим». Тим самим формувалася ідея українського національного месіанства. Правда, в Копистенського це месіанство має не стільки вселенський, скільки панслов'янський характер. Київ розглядається ним як центр слов'янського світу. Однак автор шкодує, що слов'янський світ розколотий і причину розколу бачить в унії.

На фоні міркувань про апостольське походження й давність, а отже, істинність «руської» церкви, у вкрай негативному світлі подані факти переслідування православних на Русі. Копистенський навіть заявляє, що православні християни в Туреччині мають більшу свободу віровизнання, ніж у Речі Посполитій. Ця теза не відповідала реаліям. Однак православні її часто використовували в полеміці, бажаючи показати свою «приниженість».

Далі автор від богословських проблем переходить до політичних. Так, наприкінці другої частини твору наводить промову Яна Щасного Гербута на вальному сеймі у Варшаві, в якій критично говориться про переслідування православних, звучить заклик зберігати право й звичаї руського народу. Зі свого боку Копистенський пророкував, що розбрат, викликаний унією, закінчиться погано для Речі Посполитої.

Охоронцем Русі автор «Палінодії» вважає аристократію, князів. Наприкінці твору спеціально вміщена апологетична повість про князів Острозьких, де основна увага зверталася на постать Василя-Костянтина. Про останнього велася мова як про вірного захисника православ'я. Він порівнювався з князем Володимиром і трактувався як нащадок князя Данила Романовича (Галицького). Взагалі в той час утвердилася думка про походження Острозьких від цього князя, який отримав королівську корону. Тим самим робився натяк на королівське походження цього аристократичного роду. Щодо сина Василя-Костянтина, Януша, який прийняв католицьку віру, то Копистенський теж похвально говорить про нього, акцентуючи увагу на тому, що той любив народ руський і шанував руську православну віру.

Цікаві роздуми в «Палінодії» спостерігаються тоді, коли йдеться про ставлення до античної мудрості та схоластики. Автор твору, здавалось би, не перечить традиціоналістам у питаннях ставлення до західної філософії. Він пише: «Латинникове силлогисмови и аргументов ся учать – любопрітися и един другого препирати, а Грекове и Россове держат правую віру, и доводят правды ея з писма святого, при том учатся богоугодно жити, един другого подвигами превосходячи…» Отже, істинність віри доводиться не силогізмами й аргументами, а Святим письмом.

Але на цьому закінчується єдність поглядів Копистенського й традиціоналістів у питаннях ставлення до філософії. Письменник констатує, що «уступила з Греціи тогосвітных философов мудрость, але зостала в ней правая мудрость евангельская и простота святая апостольская…» Якщо, наприклад, для Вишенського відсутність мудрості тогосвітних філософів в Греції та на Русі – благо, що дозволяє в чистоті зберігати православну доктрину, то для Копистенського – хай незначна, але втрата. Автор «Палінодії», посилаючись на авторитет Василя Великого, пише, що можна читати й поганські книги, відокремлюючи істину від неправди. На його думку, світська мудрість допомагає відстоювати істинність православного віровчення, тому її не варто ігнорувати.

Як уже зазначалося, ознайомлення діячів української культури того часу з поглядами Платона, Аристотеля, інших античних філософів часто відбувалося через посередництво католицьких навчальних закладів. Не ігноруючи цього факту, Копистенський відзначає, що, по-перше, мудрість цих мислителів дана католикам «на тяжшее обличеніе», по-друге, це не римська мудрість, а грецька. Відповідно, вона більше підходить для православних. Тому «мы Россове, если для наук въ краи Німецкии удаемося, не по Латинский, а по Грецкій розум удаемося…»

Ще в одному творі «Бесідах Іоанна Златоуста на послання апостола Павла» Копистенський представляє модель ідеального руського аристократа-князя. Цей твір присвячений князю Стефану Святополкові-Четвертинському, який належав до небагатьох руських можновладців, що лишався вірним православ'ю. Святополк-Четвертинський піклувався про збереження стародавніх культурних надбань. У 1620-1621 рр. в його резиденції Животові переписувався літописний збірник, відомий під назвою Іпатіївського літопису.

Копистенський велику увагу приділяв генеалогії Святополка-Четвертинського. Виводить його рідовід навіть не від Володимира, як це було з Острозькими, а від Святослава. Порівнюючи цю генеалогію з генеалогією Острозьких (до речі, такою ж міфічною), спостерігаємо певне зміщення акцентів. У ній традиційно фігурує ім'я Володимира Великого, але на місце князя Данила (Галицького), що користувався популярністю на західноукраїнських землях, приходить уже ім'я київського князя Володимира Мономаха. Мономахова легенда використовується як ілюстрація політичного блиску, найбільших досягнень давньоруської державності. У цьому можна вважати один із штрихів «києвізації» свідомості тогочасних українських книжників.

Звертає також Копистенський увагу на те, що предки Святополка-Четвертинського неодноразово боронили свою землю і віру. Сам князь теж захищає релігію

предків, піклується про православне духовенство, тим самим наслідуючи предків – «монархов Россійських».

У той час в Україні продовжувало зберігатися уявлення про князів як про носіїв найвищої влади, де-факто суверенних монархів на своїх землях. Василь-Костянтин дозволяв собі не раз демонструвати таку суверенність. Навіть замовляючи скульптурний надгробок для свого батька, Костянтина Івановича, наказав зобразити його з короною. Образ ідеального монарха подає Копистенський таким чином: це правитель, що походить з давнього українського князівського роду, боронить свою землю, зберігає вірність добрим звичаям предків, виявляє прихильність до «своєї» церкви, усіляко підтримує її. І ще на один момент звертає увагу Копистенський – це любов можновладця до «словенської» мови та книжності. Наприклад, він спеціально підкреслює, що Святополк-Четвертинський любить «словенський язык».

У «Палінодії», присвяті Святополку-Четвертинському, інших творах Копистенський використовує ідеї, що набули поширення в тогочасній українській літературі. Це – думка, ніби слов'яни, зокрема русини-українці, належать до давнього «яфетового племені» й ведуть свій родовід із біблійних часів; що Русь, тобто Україна, отримала християнство з апостольських рук; що вона перейняла високі візантійські традиції, отже, є наступником Візантії; і, нарешті, що Русь, переживши свій розквіт у давньоруські часи, повинна зараз відродити свою славу. Вказаний комплекс ідей не був оригінальним витвором Копистенського. Це був продукт колективної творчості київських книжників. З часом ці ідеї отримали подальший розвиток, особливо за часів митрополита Могили.

Діяльність Київського братства.
Іов Борецький та Хома Євлевич

Майже одночасно з розвитком Києво-Печерської лаври відбувається заснування й розвиток Київського братства, про яке вже йшла мова вище. Ця інституція переважно репрезентувала інтереси козаків. Лавра і братство частково конкурували між собою, а частково доповнювали одне одного.

При Київському братстві функціонувала школа, в якій працювали відомі культурні діячі України того часу, зокрема згадувані Смотрицький та Сакович.

Першим ректором братської школи був Іов Борецький (? – 1631). Походив він з Галичини. Є певні підстави вважати, що навчався в Острозькій академії. У 1604 р. став керівником школи Львівського братства, зобов'язуючись безкоштовно викладати греку та латину. У 1605 р. перебував у Дерманському монастирі, де співпрацював з Борисковичем, Наливайком та Княгиницьким. Тоді Борецький переклав публіцистичний «Листъ … до велебного епископа Ипатія Потія, будучого еще на тотъ часъ епископа володимеръского, о отступленьи его з напоминанемъ отцевъскимъ до него писаный» олександрійського патріарха Мелетія Пігаса. Послання патріарха, датоване 14 жовтня 1599 року, побачило світ у Дерманській друкарні 6 лютого 1605 року.

У 1609 р. в друкарні Львівського братства вийшла «Бесіда о воспитаніи чадъ». До цієї, призначеної батькам книжечки, увійшли деякі бесіди Іоанна Златоуста про виховання, фрагменти повчання на морально-етичні теми. На думку деяких дослідників, підготував це видання Борецький.

Книга мала віршовану передмову, де укладач висловлював своє бачення проблем освіти. Він розглядав її як велику цінність, що не лише формує особистість, а й сприяє розвитку суспільства. Поширення освіти і знань укладач подає як одну з передумов процвітання «народу руського». Водночас недостатня увага до шкільництва неминуче вестиме суспільство до занепаду. Ці ідеї співзвучні поглядам автора «Перестороги». Тому деякі дослідники приписували авторство цього полемічного твору Борецькому.

Укладач «Бесіди о воспитаніи чадъ» надає великого значення православним традиціям, звертаючись до творчості Іоанна Златоуста. У повчаннях цього авторитетного отця церкви містилися основні ідеї виховання дітей у християнському дусі, прищеплення їм християнської доброчесності з раннього віку. Там ідеться про відповідальність батьків за виховання своїх нащадків, підбір наставників і педагогів, котрі б відзначалися високими моральними якостями.

Борецькому приписують також переклад з грецької мови (між 1602 і 1606 рр.) полемічного послання Мелетія Пігаса «Диалог альбо розмова о православной и справедливой вірі єдиное кафолическое Восточное Церкве, світло сіяющему князю Костантину Василєви Острожскому, благочестія извістному непреложному блюстителеви, и сыну своему въ Духу такожде и всему російского народа множеству…»

У 1610-х р. Борецький згадується як священик київської Воскресенської церкви. Він став одним з організаторів Київського братства. З 1615 р. до 1618 р. керував братською школою. У 1619 р. прийняв постриг під ім'ям Іова, ставши ігуменом Києво-Михайлівського монастиря. 9 жовтня 1620 року, під час відновлення єрусалимським патріархом Феофаном православної ієрархії, його висвятили на київського митрополита. На цьому становищі Борецький почав активно обстоювати права своєї церкви. 28 квітня 1621 р. разом з володимиро-берестейським єпископом Єзекиїлом Курцевичем та перемишльським єпископом Ісаєю Копинським написав польськомовну «Протестацію та побожне усправедливлення…».

Мета твору – виправдати акт відновлення православної ієрархії. У «Протестації» виправдовувалась діяльність єрусалимського патріарха Феофана, якого уніати звинуватили у шпигунстві на користь Туреччини. Патріарх, говорилося в творі, завітав до Києва відкрито, отримавши від короля та сенаторів відповідні дозволи. Відновлення православної ієрархії відбулось згідно з канонічним правом, за королівськими привілеями, сеймовими постановами. Отже, стверджували владики: ніякої претензії до нього бути не може.

Твір витриманий у лояльному дусі до можновладців Речі Посполитої. Тут звучали заклики ліквідувати унію, бо вона «збурює» державу, а також вимагалося визнати за православними їхні права. Новим у «Протестації» була апологія козацтва. Адже без його допомоги нововисвячена ієрархія не стала б реальністю й не могла б функціонувати. Козаки та православне духовенство ніби уклали спілку: якщо козаки захищали зброєю священиків, то останні, своєю чергою, захищали козацтво. «Що ж до козаків, то про цих лицарських людей знаємо, що вони з роду нашого, браття наші і християни правовірні. Про них думають, що нібито вони є простаками, котрі знань і розуму не маючи, піддались намовам духівництва. Але ж бо ми ані послуху належного їм не одводимо, ані їх бунтуємо, та й розуму в ділах і чинах їх не учимо. Самі вони природний розум і од Бога даровану кмітливість мають», – читаємо в «Протестації».

У той час такі міркування були новиною. Адже козаки сприймалися шляхетськими політиками й публіцистами як покидьки суспільства, розбійники та грабіжники. Автори ж «Протестації» трактували їх зовсім інакше. Вони в їхніх очах – «останки Старої Русі», продовжувачі славних традицій давньоруського періоду. Автори «Протестації» свідомо акцентували увагу на християнській побожності й чеснотах козаків: «Се ж їхні предки разом із Володимиром хрестилися і віру християнську від церкви Константинопольської приймали, і по день нинішній у тій вірі вони родяться, хрестяться і живуть. І живуть вони не як погани, а як християни, пресвітерів маючи, письма навчаючись, Бога і закон свій знаючи». Така акцентуація була далеко не випадковою, оскільки серед польської шляхти поширювалася думка, ніби козаки не є християнами. Важливо було довести, що «ревність та любов до віри, побожності та церкви з давніх давен між ними живуть і проквітають». Стверджувалося, ніби козаки воюють за віру християнську, а вся їхня діяльність трактується як така, що обумовлена божим промислом.

Апологетика козацтва, започаткована у «Протестації», знайшла своє продовження у згадуваних «Віршах на жалісний погреб… Петра Конашевича-Сагайдачного» Саковича. Правда, «медовий місяць» православного духовенства й козацтва тривав недовго. Із середини 20-х рр. XVII ст. розходження між ними поглиблюються. Конфлікт між православними традиціоналістами, підтримуваних козацтвом, та єпископом Смотрицьким – яскраве свідчення цієї тенденції. А щодо Петра Могила та його сподвижників, то вони виразно дистанціювалися від «козацької ребелії».

У «Протестації» простежуються деякі ідеї правового й політичного характеру – думка про непорушність шляхетських привілеїв, наданих монархами за вірну службу; вимога дотримуватись принципу рівності у ставленні до польського, литовського (білоруського) та руського (українського) народів як членів Речі Посполитої; ідея про те, що король має керувати вільним народом (шляхтою), не порушуючи своєї присяги, і шанувати надані шляхетському народу привілеї.

У Києві Борецький активно долучився до видавничих справ. Він же протегував православному шкільництву. Так, у 1622 р. разом з представником запорожців Оліфером Голубом митрополит передав для Львівської Ставропігії 1500 злотих, записаних гетьманом Конашевичом-Сагайдачним на школу та вчителя грецької мови. Приблизно того ж року Борецький затвердив разом з константинопольським патріархом Кирилом Лукарісом права і порядки школи при новопосталому Луцькому братстві.

Першого березня 1631 року митрополит Іов склав тестамент, яким заповів використати своє рухоме майно на потреби освіти. Свої латинські та грецькі книги Борецький віддав Могилі, слов'янські та польські книги – київському Святомихайлівському монастиреві.

Останнім ректором школи Київського братства був Хома Євлевич, який керував нею з 1628 р. до 1632 р. Походив він з Білорусі, Могильова на Дніпрі. Належав до Могилянського православного братства. Навчався в Краківській академії. Тут же, у Кракові, в 1625 р. видав філософську поему «Лабіринт, або Заплутана дорога, де красна мудрість з повинності своєї панам могилякам і ще декому, в заходах своїх подібному, коротшу і далеко кращу дорогу показує».

У поемі прославляється мудрість, витворюється її алегоричний образ. Саме від імені мудрості ведеться оповідь. У плані ідейному твір перегукується з твором невідомого автора «Похвала мудрості, в якій син, віддавши їй належне, просить матір, аби вона завжди була йому до чесних наук натхненницею й помічницею». У цьому творі дається зрозуміти, що мудрість, світські науки, людський розум та віра перебувають у гармонії. Зокрема, там читаємо: «…розум людина взяла у господа Бога ні для чого іншого, а для того, щоб пана і добродія свого знати, а знаючи, чинити його святу волю і, чинячи, успадковувати ті вічні духовні блага, які їй уготовані і які є власним, останнім і найвищим людським щастям. Задля цієї власної, а не іншої причини людина й народжується на світ. І всього цього людина не може досягнути жодним іншим способом, хіба що через науку і мудрість».

Не випадковою поема Євлевича названа «Лабіринт…». Вона відображає авторське уявлення про всесвіт як заплутаний шлях, на якому дороговказом мала би стати мудрість. Мудрість про себе говорить таким чином:

«Я – Мудрість, на руках у світ своїх пістую,
Його я ширю, множу, бачу, рятую.
Я правлю за твердиню краям і поспільствам,
За поруку славетним усім добродійствам».

Головна тема поеми – роль наук і мистецтв у житті суспільства. Автор виступає проти тих людей, які нехтують мудрістю, підміняють її корисними цілями, роблячи це для того, аби мудріші не розкрили їхньої підлості.

Євлевич у творі показує гострі соціальні проблеми, говорить про моральну кризу, критикує чиновників, які беруть хабарі й зневажливо ставляться до простої людини. З болем пише, що в суспільстві, де панує боротьба за владу, ненависть і зрада, страшне неуцтво й пияцтво, нема місця для мудрості, гармонії та згоди. Автор засуджує антиінтелектуальні настрої в тогочасному руському суспільстві, людей, котрі в погоні за багатством розглядають науку, освіту та мудрість як щось зайве, а мудрих, вчених людей називають волоцюгами й дармоїдами. За такого ставлення до науки, мудрості народ збивався з правдивого шляху. А це веде до занепаду країни, церкви. Люди, що мають нахил до науки, тікають у пущу.

Автор поеми не лише критикує суспільні вади, а й намагається подати конструктивну просвітницьку програму – закликає до морального вдосконалення людей, широкого розвитку наук та освіти. Від кожної людини, незалежно від того, до якого соціального стану вона належить, Євлевич вимагав відповідальності за долю батьківщини, активної участі в громадських справах. Не можна, вважав він, замикатися у межах власного господарства, не бачити, що діється навколо себе.

Вирішити болючі суспільні проблеми, на його думку, мали би освічені й талановиті люди. Вони, як справжні пастирі, мають клопотатися про загальне щастя, оберігати його від різних «вовчих» інтриг. І тут велике значення надавалося освіті й вихованню. Відповідальність за освіту та виховання дітей Євлевич покладав на дорослих, критикував тих батьків, які не бажали витрачати кошти на навчання своїх нащадків.

Також у поемі «Лабиринт…» пропонувалися конструктивні норми поведінки, моральний кодекс для людини того часу. Автор стверджував, що лише збалансовані стосунки, розважливість у суспільних справах, узгодження особистих бажань із загальносуспільними потребами можуть привести народ до щасливого життя.

У поемі відсутня ідея провіденціалізму. Євлевич проводить думку, що майже все залежить від волі людей. Тому немає потреби сподіватися на Бога – спільними зусиллями можна вирішити складні проблеми.

Діяльність Київського братства, його чільних представників Конашевича-Сагайдачного, Смотрицького, Саковича, Борецького, Євлевича та інших, засвідчила, що в українському суспільстві відбувається переорієнтація від «простоти», «невченості», яку проповідували консерватори типу Вишенського, до розуміння необхідності освіти. При цьому передбачалося звернення до набутків західної вченості, у т.ч. філософії. Остаточно ця переорієнтація була закріплена Петром Могилою.

Релігійно-культурна діяльність та релігійно-філософські погляди Петра Могили

Важливу роль у релігійному й культурному житті України 30-40-их рр. XVII ст. відіграв київський митрополит Петро Могила (1596-1647). Батьком його був валашський, а потім молдавський господар Симеон Могила. Після його смерті, що сталася в результаті зловмисного отруєння, родина переселилася на терени Західної України, де підтримувала зв’язки з місцевою аристократією, передусім князями Вишневецькими. Так, рідна сестра Петра, Раїна, вийшла заміж за Михайла Вишневецького. Дитиною від цього шлюбу став добре відомий Ярема Вишневецький, який, до речі, підтримував свого дядька. Могили мали добрі стосунки з Львівським братством. Напевно, в їхній братській школі молодий Могила здобував освіту. Далі навчався за кордоном: за одними даними – у Сорбонні, за іншими – в єзуїтській колегії Ле Флеш, де ніби слухав лекції Франца Верона – учителя Рене Декарта. Можливо, він також студіював у Замойській академії, до якої, ставши церковним ієрархом, часто посилав своїх вихованців. Після закінчення вищих студій Могила намагається зробити військову кар’єру, деякий час служив офіцером у польському

війську. Брав участь у битвах під Цецорою та Хотином. У 1625 р. залишив світське життя, прийняв чернечий постриг у Києво-Печерській лаврі. Через два роки його обрали архімандритом цього монастиря. А після смерті Борецького Могила став митрополитом київським, забезпечивши собі підтримку з боку української аристократії та владних кіл. Правда, йому довелося вести тривалу й жорстку боротьбу з Копинським, якого підтримувало козацтво.

Могила зазнав значного впливу «латинських» традицій, був пов'язаний з елітарними верствами Речі Посполитої. Ці два чинники відіграли не останню роль у тому, що він виявив проунійні та прозахідні настрої, роблячи певні кроки в цьому плані. У 1627-1638 рр. Могила разом з Борецьким та Смотрицьким таємно готували нову унію, з'єднання православних з уніатами. Але ці унійні плани були зірвані козаками. Проте Могила стає реформатором Руської православної церкви, зробивши ставку на розвиток освіти. Українське суспільство уже дозріло до цієї реформи. Потрібно було лише енергійних людей на відповідних ієрархічних становищах, які б провели її.

Свою реформаторську діяльність Могила почав з організації школи при Києво-Печерській лаврі в 1631 р. Восени цього року школа розпочала роботу. Могила сподівався, що вона стане дієвою інституцією і допоможе йому посилити позиції в Київській митрополії. Супротивники Могили, люди з оточення «козацького» митрополита Копинського, почали ширити чутки, ніби школа Могили загрожує православ'ю і в ній навчаються уніати та люди неправославних поглядів. Подібні чутки сприймалися з довір'ям. Адже школа за своєю формою була латино-польською.

Проти Могили повстало Київське братство, яке спиралося на підтримку козаків. Могло дійти до кривавого конфлікту. Префект лаврської школи Сильвестр Косов навіть писав, що був час, коли професори, висповідавшись, чекали, що ними почнуть напихати шлунки дніпровських осетрів. Але конфлікт закінчився мирно. На початку 1632 р. Могила пішов на компроміс із братством, об'єднав свою школу зі школою братською. Цьому об'єднанню сприяв Тарасій Земка, який став першим ректором об'єднаних шкіл, що, власне, започаткували Києво-Могилянську академію.

Це були навчальні заклади дещо різних типів. Хоча братські школи, у т.ч. й Київська, зазнали західних впливів, єзуїтської педагогіки, вони, в міру можливостей, зберігати православно-слов'янські традиції. Так, у листі до московського царя Михайла Федоровича від 17 січня 1626 р. київські братчики писали, що в їхній школі навчають слов'яно-руській та грецькій мов і що вони не пили із чужих джерел «отрути західної схизми». Можливо, тут є перебільшення щодо антизахідної цнотливості братчиків, але такі заяви самі по собі є показовими.

Лаврська школа організовувалася як школа західного типу. Про це свідчить «Євхаристиріон...» Софонія Почаського – поетична пам'ятка, яка вийшла зі стін цього навчального закладу. Твір просякнутий античною символікою, характерною для західноєвропейських ренесансних та барочних творів. У «Євхаристиріоні...» прославляються «сім вільних мистецтв», вивчення яких практикувалося на Заході, а також теологія.

Об'єднання шкіл трактовано було запорізьким козацтвом «за річ святобливу й усій православній церкві дуже потрібну». Козаки заявили про свою підтримку Могили. Така була ціна, яку він заплатив за відречення від планів мати власну освітню інституцію.

Йдучи стопами своїх попередників, зокрема Борецького, Могила сприяв заснуванню шкіл підвищеного типу у Вінниці, Гощі. А в 1640 р. ним була заснована слов'яно-греко-латинська академія в Яссах.

Могила та його сподвижники так і не стали репрезентантами козацтва. Їм була ближча українська аристократія, на яку вони намагалися орієнтуватись. Проте могилянство правомірно розглядати як компроміс між козацтвом та православною ієрархією, пов'язаної з залишками української аристократії. Симпатії Могили були на

боці останньої. Але конфлікт з козацтвом дечого його навчив. Могила, за словами Грушевського, змушений був «підпорядковуватися суспільній опінії і орієнтуватися провідними лініями, вказаними православною традицією і сучасними соборними постановами. Могила взяв за розум цю науку і до смерті ригористично виконував усі вимоги православного декорума».

Діяльність Могили зосереджувалася на тому, щоб посилити позиції православ'я. У цьому плані можна простежити кілька напрямків.

Перший – це турбота про освіту, передусім освіту духовенства. Як зазначалося вище, Могила намагався її європеїзувати. Проти цього були не лише православні традиціоналісти, а й «латинські» урядові кола і католицьке духовенство, котрі вбачали в школі Могили конкурента. у т.ч. панегіричного характеру. Так, у згадуваних великодніх віршах 1632 р. на честь Могили під назвою «Євхаристіон…» постійно підкреслюється необхідність наук для процвітання Русі-України, її церкви та боротьби з ворогами, передусім уніатами. В іншому поетичному творі «Євфонія весело бриняча…» (1633) з діяльністю Могили пов'язується надія на відродження Русі. Говорячи про минулу її славу, автор постійно акцентує свою увагу на тому, що ця слава відновлюється Могилою; що він порядкує в Софії Київській, яку відібрав в уніатів; що під рукою цього ієрарха не страшні вже будуть «злості геретицькі» і радість пануватиме в «російськім Сіоні в київській зоні».

Того ж року з'явився ще один твір, «Мнемозина…», створений студентами Могилянської колегії на честь свого патрона. Для твору характерним є православно-руський патріотизм. Тут бачимо величання Константинополя як головного церковного й культурного осередку православного світу. Він ставиться на один рівень з католицьким Римом. Водночас прославляється Київ – власний державний центр з князівськими традиціями, церквами й монастирями, в якому є храм святої Софії, що апофезується як пам'ятка незрівнянної розкоші та слави. Русь ставиться на один рівень з Польщею як два рівнозначні християнські культурні світи.

Другим важливим напрямком діяльності Могили стало вдосконалення догматики й літургіки. Уже в 1640 р. на київському соборі був продискутований проект Катехізису. Потім його розглянули на православному соборі в Яссах (1642). Обговорений на ньому варіант послали чотирьом патріархам для узгодження. У 1643 р. Могилянський Катехізис затвердили під назвою «Православне сповідання віри Церкви православної і апостольської Христа». Він став першим офіційним Катехізисом для православних. Правда, його видрукували вже після смерті Могили.

Однак Могила підготував і надрукував у 1645 р. польською та українською книжною мовою скорочений варіант катехізису «Коротке зібрання науки про артикули віри православно-католицької християнської…» Тому маємо змогу розглядати два види Могилянського Катехізису – великий та малий. Це відповідало традиції тогочасного теології, коли Катехізис поділявся на установчий (великий) та спрощений (малий). Завданням великого катехізису було утвердження віри. Він призначався для богословів, використовувався під час студій у вищих школах. Малий був зорієнтований на широке коло читачів, особливо дітей. Саме малий катехізис вважається відображенням думок Могили та його соратників. Щодо великого катехізису, то він зазнав редакційних змін з боку грецьких богословів.

У передмові до видання малого катехізису Могила наголошує, що християнська наука подається ним не лише для знання. Вона має стати запорукою спасіння. Твір поділяється на три частини. У першій представлені артикули віри, яких є дванадцять.

Перший артикул подає бачення натури Бога. Бог трактується як єдиний у своєму єстві та сутності, але в трьох особах (Отець, Син і Дух Святий). Він постає як творець всього видимого і невидимого, у т.ч. людини та ангелів. Розглядаючи це питання, автор посилається на християнську неоплатоністичну традицію. Світ ангелів, як і в Псевдо-Діонісія Ареопагіта, побудований ієрархічно: престоли, херувими, серафими, начала, влади, сили, панування, архангели і ангели. Розглядаючи ставлення

людини до світу ангелів, Могила говорить про ангелів-хранителів як посередників між людиною та Богом. Людина ж представлена як дуалістична істота, що поєднує видиме й невидиме начала – тіло і душу. Вона, вважає автор, за своєю натурою створена доброю, але через первородний гріх перетворилася в порочну і слабку. Позитивне трактування людини як доброї істоти (хай навіть зіпсованої первородним гріхом) утвердилося в українській етичній думці, знайшло вияв у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії. Останні вважали, що з допомогою розуму людина здатна позбутися своїх негативних рис і «повернутися» до своєї доброї природи.

Другий артикул віри присвячений Ісусу Христу та екзегезі його імені. Він іменується спасителем і помазанцем (помазаний Духом Святим через Бога-Отця) на священство, царство й пророцтво, трактується як єдинородний Син Божий.

У третьому артикулі Могила зупиняється на питанні втілення Христа, що розглядається як добровільний акт, мета якого самоприниження задля спасіння людей. Втілення Христа, вважає він, не забирало нічого з його божественної натури, а було містичним поєднанням Бога й людини. Багато тут місця автор присвячує Діві Марії та її пошануванню.

Питання смерті – зміст четвертого артикулу. Воно розглядається в контексті божественної природи Христа. Ісус, який помер, аби відкупити людські гріхи, терпів справжні муки. Однак терпів їх лише у своїй людській натурі, тобто тілесно, натомість його божественна натура не зазнала страждань. Тому смерть Христа стосується тільки його тіла. Божество Ісуса, яке перебувало з ним під час страстей і смерті, вступило з Христовою душею до пекла, аби визволити звідти святих отців і спровадити їх разом із розбійником, що висів із ним на хресті, до раю. На завершення цього артикулу йдеться про пошанування хреста.

П'ятий артикул стосується питання воскресіння божого. Воно, як і смерть Христова, є добровільним актом, у якому виявляється божественність Ісуса. Воскреслий Христос зберігає своє тіло, але воно вже не підлягає слабостям, які терпіло перед смертю.

У шостому артикулі йдеться про вознесіння Ісуса, котре трактується лише в тілесному плані, оскільки, згідно з божественною натурою Христа, він завжди сполучений з Отцем.

Зміст сьомого артикулу дуже загально говорить про страшний суд, який стане проявом Христової слави. Це буде останній день, коли люди складуть звіт зі своїх думок та вчинків. Тоді ж вони отримають справедливу заплату.

У восьмому артикулі йдеться про сходження Святого Духа, яке стало каменем спотикання між католицькими й православними богословами. Святий Дух у катехізисі розглядається як єдиносущий з Богом-Отцем та Сином. Сходження Святого Духа від Отця Могила доводить, посилаючись на євангеліста Іоанна та отців церкви, зокрема Іоанна Дамаскіна. Розмірковуючи над питанням природи Святого Духа, автор доходить трьох висновків: 1) через апостолів та пророків Святий Дух є творцем Священного Писання; 2) він подає людині сім дарів – мудрість, розуміння таємниць віри, пораду собі та іншому, силу або стійкість у вірі, знання закону та волі божої, побожність, страх божий; 3) маємо також дари Святого Духа – любов, радість, мир, довготерпіння, доброту, милосердя, віру, лагідність, стриманість.

Дев'ятий артикул присвячений вченню про церкву.

Десятий розглядає християнські таїнства. Вони, за вченням Могили, поділяються на чотири елементи: 1) матерію, 2) слова, через які таїнства здійснюються, 3) того, хто здійснює таїнство, 4) наслідок таїнства.

В одинадцятому артикулі йдеться про воскресіння мертвих. Говориться, ніби тіло, в якому воскресне людина, буде таким, яким воно було в неї в цьому світі, але стане безсмертним. Кожна воскресла у своєму тілі людина прийме разом з ним вічну нагороду або вічне покарання.

Останній, дванадцятий артикул присвячений життю вічному. Вічне життя праведників пов'язане з вічною втіхою, яка матиме не тілесний, а духовний характер. Щодо грішників, то вони будуть кинуті у вічний вогонь.

Друга частина катехізису Могили присвячена надії, котра тлумачиться як справедливе очікування та сподівання на одержання життя вічного, а також інших речей, які ґрунтуються на вірі. Джерелом надії є Христос, через якого ми й отримуємо життя вічне.

З надією пов'язуються дві форми, які розглядаються в цій частині – молитва Господня та блаженства. Молитва поділяється на три частини – вихваляння Господа, прохання про щось у Бога, подяка за отримані дари. Тут же Могила широко представляє блаженство милостивих, у межах якого розглядається питання милосердних вчинків. Ці вчинки поділяються на дві групи.

Перша група – вчинки, котрі мають належність до тіла: голодного нагодувати, спраглого напоїти, голого одягнути, в'язня відвідати й утішити, відвідати хворого й дати йому пораду, гостя, іноземця, того, хто не має де голову прихилити, в дім свій прийняти, померлого поховати.

Друга група – вчинки, що належать до душі: грішника відвернути від гріха, невігласа навчити, як провадити християнське життя, подати раду тому, хто її потребує, просити ласки у Бога для всіх людей, хто має в цьому потребу, сумного втішити словом добрим та вчинком, не допускати, щоб діялися кривди, не давати себе та інших ошукувати єретикам, прощати кривди.

Третя частина Катехізису, подана під заголовком «Про любов до Бога та до ближнього», інтерпретує декалог Мойсея. Могила поділяє ці заповіді на дві частини. Перші чотири – ті, які стосуються любові людини до Бога. Шість інших мають стосунок до суспільної поведінки. Заповіді, вважає Могила, з одного боку, вчать, як чинити добро. З іншого, показують, як уникати зла. Дотримання Божих заповідей стає для людини запорукою моральної поведінки.

Ведучи мову про три головні християнські чесноти (віру, надію, любов), Могила вважає, що з них народжуються молитва, піст, милостиня. Із останніх, своєю чергою, походять інші чесноти: мудрість, котра розуміється як пізнання волі божої; справедливість, суть якої зводиться до того, щоб смиренно міркувати і не відповідати злом на зло; поміркованість, яка полягає в утриманні міри в усьому, що робимо; мужність, виражена в послідовному захисті правдивої віри й утриманні побожного життя.

Якщо людина не виконує цих заповідей, то чинить гріх. Могила поділяє гріхи на смертельні й щоденні. Через смертні гріхи людина втрачає Божу благодать. Ці гріхи поділяються на три роди – головні гріхи, гріхи проти Святого Духа й такі, що волають про помсту до Бога. Автор катехізису не вдається до детального аналізу вказаних гріхів, а лише називає їх. Головні гріхи – це гордість, захланність, нечистота, заздрість, непоміркованість, гнів, лінивство. Гріхи проти Святого Духа – надмірне сподівання на боже милосердя, відсутність надії та зневіра, супротив пізнаній правді, звади та неприязнь. Гріхи, що волають про помсту до Бога – умисне вбивство, содомія, утиск вдів та сиріт, затримання заробленої заплати, зневага до батьків та добродіїв.

Представлений Могилою поділ гріхів завершується поняттям щоденного гріха, під яким розуміється вчинок супроти волі й заповідей божих. Правда, ці гріхи не позбавляють людей божої благодаті.

Останнім складником Катехізису Могили є інтерпретація десяти заповідей. Так, трактуючи першу заповідь, говориться про те, що християни в різний спосіб мають славити єдиного Бога та виконувати його заповіді. Грішать проти цієї заповіді люди, які переконані, що Бога немає; також «язичники», котрі вірять у багатьох богів; далі – чорнокнижники, чарівники, що займаються ворожінням; зрештою, єретики. До грішників Могила зараховує також людей, які більше покладаються на щастя, науку, скарби, вроду, приятелів, самих себе, ніж на Бога. У межах інтерпретації першої

заповіді ставиться питання про святих. Вони, в розумінні Могили, є посередниками між людиною та Богом і здатні доносити молитви, прохання до Господа.

У другій заповіді, де йдеться про зображення Бога, Могила відстоює іконошанування. У конфесійному плані трактується третя заповідь: мовляв, грішать проти неї ті, хто заради світових зваб покидає православну церкву. Розглядаючи четверту заповідь, де йдеться про шанування шаббату (суботи), говориться, що християни шанують неділю на згадку про воскресіння Ісуса Христа.

Заповіді, які стосуються ставлення до ближнього, Могила намагається трактувати дуже широко. Коли йдеться про шанування батьків, він говорить, що під ними варто розуміти не лише фізичних батьків, а й також наставників, вчителів, начальників. Коли ж говориться про перелюб, то вказується, що, окрім фізичного, цей гріх має переносне, духовне значення.

Ще одним важливим твором Могили для православної церкви Русі-України став «Євхологіон, албо Молитослов или Требник» (1646). Це був найповніший на той час літургічний збірник. Окрім служб і чинів, містив він замітки й повчання з поясненнями. При цьому молитви й служби давалися старослов'янською мовою, а повчання й пояснення – тогочасною українською літературною. «Требник» мав на меті уніфікувати церковну практику й обряди.

У «Требнику» можемо зустріти роздуми про державу й церкву, питання співвідношення Бога, світу й людини. Викладені Могилою в Катехізисі погляди щодо християнської віри переводилися тут у практичну площину. Валерія Нічик, яка спеціально досліджувала цей твір у плані філософському, підкреслювала: «Вихідною засадою загальнолюдського й загальнохристиянського в «Требнику» та інших творах Могили і є людська особистість та її ставлення до іншої людини – ближнього, унормоване Божими заповідями. Усе, про що йдеться в «Требнику», заторкує життя, потреби й діяльність окремої, конкретної людини від її народження до смерті в контексті цих заповідей. З цього погляду «Требник» є немовби прикладною християнською антропологією, наукою про людську екзистенцію, що у багатьох своїх параметрах має гуманістичні тенденції та вкраплення й завдяки цьому виступає як пам'ятка певної доби. Вся книга спрямована на розкриття людської особистості в різні періоди її життя, за умов різноманітних видів і способів праці, через мотивацію та вибір добра і зла, відповідних помислів і вчинків. Людина виступає як головний об'єкт «Требника». Книга спрямовує людину на протидію злу, на моральну доброчесність, спонукаючи її до єднання з Богом. Таїнства й чини розглядаються при цьому як необхідні допоміжні засоби на шляху досягнення людиною миру з Богом. Здійснює їх церква через духівництво, тому в «Требнику» воно розглядається як головний суб'єкт цих дій. Згодом до цієї екзистенційної антропософської проблематики широко звертатимуться й учні та послідовники П. Могили, зокрема І. Гізель у творі «Мир с Богом чоловіку», Данило Туптало, Г. Сковорода та інші».

Важливим напрямком діяльності могилянців стало також пропагування православних святинь. За часів Могили починається відбудова низки київських храмів, серед них – Софії Київської. Також Могила та його сподвижники приділяли велику увагу руським православним святим. З цією метою Сильвестр Косов підготував і видав польськомовну переробку «Печерського патерика» (1635). Ця книга містила величезний матеріал, який прославляв Руську церкву, її київський осередок. З іншого боку, патерик мав полемічне спрямування. У згаданому виданні вміщені дві статті (одна на початку книги, інша наприкінці), в яких велася полеміка з деякими польськими авторами, які заперечували святість руських (українських) святих.

Продовженням «Печерського патерика» стала видана польською мовою книга Атанасія Кальнофойського «Тератургима…». Якщо в патерику мова йшла про чудеса руських святих, здійснених за їхнього життя, то в «Тератургимі…» про чудеса, творені їхніми мощами. Усі ці видання мали на меті піднести престиж Київської митрополії (Руської церкви). І формували почуття гордості за свою землю.

Окрім названих творів, Могилі приписуються інші книги – «Книга души, нарыцаемое злото», «Крест Христа Спасителя и каждого чоловіка», «Антологія, сиріч молитвы», «Мова духовна при шлюбі», «Євангеліє учительне», полемічний твір «Ліфос» тощо. При написанні цих творів йому допомагали Ісайя Трофимович-Козловський, Йосиф Кононович-Горбацький, Софроній Почаський, Ігнатій Старушич, Сильвестр Косов та інші.

Смерть Могили майже хронологічно збіглася з початком війни під проводом Богдана Хмельницького. По-своєму це символічно. Із життя пішов один зі стовпів церкви Русі-України, а з ним недовготривалий, але плідний період у її історії. Церква знову опинилася у вирі козацької стихії. І хоча відносини між її ієрархією та козацькою верхівкою не завжди були гармонійними, церква залишалася «козацькою» до того часу, поки її не поглинуло самодержавне російське православ'я.

Мислителі «могилянського кола»

Навколо себе Могила зумів згуртувати людей, які допомагали йому реформувати православну церкву в Україні та Білорусі, розвивати освіту. Деякі з них стали співавторами чи навіть авторами окремих творів, у яких розглядалися й питання філософського характеру.

Серед сподвижників Могили помітною фігурою був Стефан Почаський (? – після 1640). Навчався він у школі Київського братства. Його наставником був Сакович. Ім'я Почаського стоїть першим серед 20 імен студентів-риторів, які виголошували «Вірші на жалісний погреб… Петра Конашевича-Сагайдачного», написаних Саковичем. Після закінчення навчання в Києві Почаський разом з Косовим та Трофимовичем-Козловським навчався за кордоном. Він є автором згадуваного «Євхаристеріона».

У двох частинах цього твору, «Парнас» і «Гелікон», оспівуються науки та музи, які «оселилися» в школі, заснованій Могилою. Перелік муз і наук у творі відображає той напрям навчання, який обрала Києво-Могилянська колегія. Зокрема, йдеться про «сім вільних мистецтв». Їх автор оселяє на Геліконі: граматика «учить слів і мови», риторика «слів та вимові», діалектика – «розумному в речах пізнавання», арифметика – лічбі, геометрія – «розрізненню землі», музика – «учить співам», астрономія – рухів небесних, теологія – «боських речей». У «Євхаристеріоні» висловлюється сподівання, що сад знань і муз розквітне в українській землі, а її сини, «нащадки славних роксоланів в науках порівняють премудрих поганів».

Відома також діяльність Почаського на освітянській ниві. У 1638 р. він сприяв заснуванню колегії у Вінниці, а в 1640 р. став одним із засновників академії у Яссах, ставши її першим ректором.

Ще одним відомим соратником Могили був Йосип Кононович-Горбацький (? – 1653). З ним пов'язане становлення філософських студій у Києво-Могилянському колегіумі. Про цього діяча маємо небагато інформації. Походив він із Галичини. Освіту Кононович-Горбацький здобув у Замойській академії, де студіював філософію. У 1642-1646 рр. був ректором Києво-Могилянського колегіуму, читав у ньому філософські курси. Після цього став настоятелем Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря, пізніше – єпископом мстиславським, оршанським і могильовським.

Збереглися два його латиномовні лекційні курси, читані в Києво-Могилянському колегіумі. Це – курс риторики «Оратор могилянський, прикрашений найдосконалішими ораторськими розділами Марка Тулія Ціцерона», прочитаного в 1635-1636 навчальному році, а також курс логіки, що входив до його трирічного курсу філософії (1639-1642).

Вказані курси свідчать, що їхній автор непогано знав схоластичну й неосхоластичну філософію. Переважно орієнтувався на вчення Дунса Скота, Вільяма Оккама.

Пізніше професори Києво-Могилянки теж звертали увагу на цих стовпів схоластики. Щодо більш новіших авторів, то простежується прихильність Кононовича-Горбацького до теоретиків неосхоластичної філософії – Суареса, Томазо де Віо (Каетана), Фонсеки.

Кононович-Горбацький високо цінував логіку як основу для опанування філософії та різних наук. Саме завдячуючи їй, вважав мислитель, ми вбираємо та примножуємо розумове знання.

Розглядаючи логічні питання, Кононович-Горбацький звертався до однієї з центральних проблем схоластичної гносеології – проблеми універсалій. Вважав, що універсалії є раціональними сутностями і залежать, з одного боку, від існування індивідуальних речей, з якими співвідносяться, з іншого – це категорії, завдячуючи яким індивідуальні речі пізнаються інтелектом. Природу універсалій можна пізнати лише через пізнання індивідів. Така позиція – «золота середина» між реалізмом та номіналізмом. Подібні погляди на універсалії були і в наступників Кононовича-Горбацького, які працювали в Києво-Могилянській академії.

Щодо пізнання тілесного, матеріального світу й світу божественного, то Кононович-Горбацький дотримувався відомої теорії «двоїстої істини». Він розмежовував сферу філософії й теології, розуму і віри. Таке розмежування в умовах того часу сприяло розвитку наукового пізнання.

Дотримуючись думки, що філософія, як і інші науки, вивчає реальні тілесні речі, Кононович-Горбацький звертав увагу на їхні субстанції. Такими субстанціями вважав матерію та форму, вів мову про реальність простору й часу. Людина, згідно з його поглядами, складається з матерії (тіла) й душі (форми).

Природа, на думку мислитель, існує сама по собі, не залежить від свідомості окремої людини чи людства. Тому пізнання має починатися з чуттєвого сприйняття світу, на основі якого через абстрагуючу діяльність розуму утворюються загальні поняття. Саме ж пізнання варто трактувати як єдність чуттєвого досвіду та розумного мислення. Подібні погляди також розвивалися пізніше в Києво-Могилянській академії.

Як і інші представники могилянського кола, Кононович-Горбацький доводив корисність знань не лише для задоволення духовних, а й соціальних потреб. Для суспільних поглядів мислителя притаманна орієнтація на ідею природного права. Її речником був Оріховський, з поглядами якого були знайомі українські православні мислителі.

Враховуючи специфіку українського контексту, можемо говорити, що Кононович-Горбацький належав до прогресивно налаштованих філософів, який намагався утверджувати раціоналістичну традицію, теоретичне осмислення світоглядних проблем. У його особі також маємо представника раннього просвітництва на теренах України. Кононовичу-Горбацькому навіть належить робота «Ученіє о школах», у якій він відстоював необхідність розвитку й поширення освіти.

Найвідомішою постаттю серед сподвижників Могили слід вважати Сильвестра Косова (бл. 1600-1657), який заступив його на митрополичому престолі. Народився він на теренах Білорусії, з білоруськими землями були пов'язані деякі факти його життя. Це дає підстави білоруським дослідникам вважати Косова діячем білоруської культури. Однак він не менше був пов'язаний з Україною, бо в Київському братстві за часів Борецького та Смотрицького здобував освіту. Навчався у Замойській академії. У 1632-1635 рр. працював у Київському колегіумі.

У 1635 р. Косов випустив твір «Екзегезіс, тобто давні справи про школи київські та вінницькі», у якому захищав Київський колегіум як від єзуїтів, так і від консерваторів-традиціоналістів, що не хотіли сприймати західної вченості. Відстоював уведення до програм навчання «семи вільних мистецтв» та латинської мови. Косов доводив, що латина є мовою міжнародного спілкування. Твір справив відповідне враження. Не без його допомоги православні в 1635 р. добилися дозволу короля

на навчання у своїх школах латинської мови. Така «латинізація» й, відповідно, європеїзація підвищувала освіченість православного духовенства, допомагала йому вести дискусії на одному рівні з католиками.

Косов того ж 1635 р. видрукував «Патерикон…», де були зібрані житія києво-печерських святих. Через два роки побачила світ його книга «Дидаскалія, альбо наука… о седми сакраментах, албо таїнах…» Її можна розглядати як прелюдію до могилянського «Катехізиса…»

У своїх творах письменник зачепив деякі релігійно-філософські питання, зокрема питання свободи волі. У них, опонуючи протестантам (Лютеру, Кальвіну), прагнув довести, що кожна людина здатна спастися. Усе залежить від неї, адже їй дана свобода волі і вона сама обирає життєвий шлях. Подібне трактування утвердилося у філософських курсах Києво-Могилянської академії.

У 1635 р. Косова було рукопокладено на єпископа мстиславського, оршанського і могильовського, а після смерті Могили обрали київським митрополитом. 23 грудня 1648 р. він разом із єрусалимським патріархом Паїсієм вітав приїзд Хмельницького до Києва. Український гетьман, зі свого боку, доручив Косову важливу справу – сприяти затвердженню в сенаті Речі Посполитої Зборівської угоди, за якою православним поверталися давні права й привілеї.

Косов належав до супротивників зближення України з Росією. Він очолив опозицію вищого православного духовенства України й Білорусі проти підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, а також проти Переяславської угоди 1654 р. Така рішуча позиція митрополита мала свій результат. Після смерті Косова київські митрополити намагалися проводити подібну політику в сфері церковного життя, тим самим зберігаючи автономію Київської митрополії.

Чимало зробив Косов для розбудови Києво-Могилянської колегії. Звертався до православних ієрархів, щоб вони фінансово підтримали цей навчальний заклад. Також виклопотав у Хмельницького пожалування земельних угідь на користь монастиря Київського братства, доходи від якого йшли на фінансування колегії. Відбудував її приміщення, що зазнали руйнації за часів Хмельниччини.

Отже, сподвижники Могили сприяли розвитку освітніх православних інституцій в Україні, використовуючи при цьому набутки латинського Заходу. Стосувалося це й питань філософії.

Специфіка філософської думки в Києво-Могимлянській академії

У 1632 р., як зазначалося, відбулося об’єднання лаврської школи й школи Київського братства. Об’єднана школа існувала на Подолі, тобто на території братства і під його наглядом. Вона іменувалася колегіумом (спочатку Києво-Братським, а потім Києво-Могилянським) й була організована за зразком західних, зокрема єзуїтських шкіл. Відповідно до Гадяцької угоди 1658 р. між Україною та Річчю Посполитою, колегіум отримав статус академії. У 1670 р. цей статус був підтверджений королем Михайлом Корибутом-Вишневецьким.

Велику роль у розвитку академії відіграв Іван Мазепа. Саме за його часів вона досягла вершини свого розвитку. У 1693 р. Мазепа отримав від царів Петра та Іоанна грамоту, що офіційно дозволяла викладати у стінах колегіуму філософію й богослов’я грецькою та латинською мовами. Тим самим російська влада надавала цьому навчальному закладу статус вищої школи.

Відзначившись в Азовських походах, Мазепа використав цей момент на благо Київської колегії. Він добився того, що в 1701 р. Петро І своєю грамотою закріпив за нею назву «академія». У 1703 р. гетьман Мазепа заклав для академічних класів кам’яну будівлю, академія ж деякий час іменувалася Могило-Мазепинською.

У своїх універсалах, жалуючи села монастиреві Київського братства, при якому знаходилася академія, Мазепа відзначав корисність цього навчального закладу для «Малоросійської нашої вітчизни». Із гетьманської скарбниці для академії виділялося щорічно 200 карбованців (доволі значна на той час сума). На ці гроші були куплені й подаровані книги для бібліотеки, рукописи, надані стипендії.

Мазепа посилав навчатися до академії своїх племінників. Тим самим підтримував її престиж. Навчалися тут також діти генеральної старшини, полковників. У той час зі стін академії вийшло чимало видатних людей, у т.ч. майбутні гетьмани Пилип Орлик та Павло Полуботок. Тоді ж виникла ціла плеяда релігійних філософів та письменників. Варто відзначити такі фігури, як Стефан Яворський, Феофан Прокопович, Дмитро Ростовський (Туптало), Іоанн Максимович. Багатьом з них безпосередньо допомагав Мазепа. Так, коли Туптало трудився над «Житіями святих», Мазепа замовив у Гданську й придбав за немалі гроші видання Іоанна Боланда. Ця книга була дуже потрібною для Туптала.

У наступні часи не бачимо такого опікування академією з боку гетьманської влади. На це були свої причини. Після повстання Мазепи російські правителі намагалися всіляко обмежити українських гетьманів. У такій ситуації їм було не до питань освіти. Правда, останній український гетьман Кирило Розумовський намагався робити деякі кроки в цьому плані. У 1763 р. він подав цариці Катерині II проект створення в Україні двох університетів, кількох гімназій та інших освітніх інституцій. Один з університетів мав бути створений на базі Києво-Могилянської академії. Передбачалося, що він складатиметься з чотирьох факультетів. Сама ж академія мала перейти у відомство гетьмана. Лише богословська освіта в ній залишатися під наглядом київського митрополита. Проте цариця заблокувала реалізацію цих планів. У наступні роки українська козацька старшина продовжувала виношувати подібний проект, однак усе це залишилося тільки добрими намірами.

Академією опікувалося вище православне духовенство України. Так, за ініціативою митрополита Рафаїла Заборовського у 1735 р. розпочалася добудова академічних приміщень. Деякий час академію навіть називали Могило-Заборовською. Наприкінці XVIII – на початку XIX ст. вона більш відомою була під назвою академії Київської.

В академії існувало кілька ступенів навчання, які поєднували початкову, середню й вищу освіту. У найкращі часи тут працювало близько двадцяти викладачів-ченців, які навчали 1000-1200 чи навіть більше учнів віком від 8 до 20 й більше років.

Перший клас фара (або аналогія) був підготовчим, де дітей вчили читати й писати трьома мовами – старослов'янською, грецькою та латинською. Цей клас можна розглядати як рівень початкової школи.

У наступних трьох класах (інфімі, граматиці та синтаксимі) відбувалося поглиблене вивчення мов, а також студіювання деяких предметів з числа «семи вільних мистецтв» – арифметики, геометрії, нотного співу. Окрім того, вивчався Катехізис. Основна ж увага приділялася вивченню латинської мови, якою здійснювалося викладання.

Далі йшли класи поетики та риторики. Особливо цінувалася риторика, яку вважали царицею мистецтв і наук. Наприклад, Феофан Прокопович так відгукувався про неї: «…красномовство вважається і зображується як цариця всіх наук, так дуже часто воно мало славу, рівну царям, і завжди заслуговувало її». Більше того, ораторське мистецтво трактувалося як одна з найбільших (чи навіть найбільша) суспільна цінність: «…завдяки красномовству люди відокремились від тваринного і дикого життя, і далі об'єднавшись у єдиній общині, засновували міста та встановлювали тверді закони». Говорилося також про значення риторики в особистому житті: «Силами красномовства допомагаємо друзям, відбиваємо зазіхання ворогів, захищаємо невинних, засуджуємо нечесних, викриваємо засідки, перешкоджаємо розру-

хам безпутників, відвертаємо шкоди і небезпеки. Потім цим шляхом зав'язуємо і зберігаємо дружбу, ним же потішаємо пригноблених у нещасті, даємо розраду в дуже важких становищах, викорчовуємо ненависть, здобуваємо прихильність, втихомирюємо сварки і незгоди». У цих наведених міркуваннях Прокоповича про риторику при бажанні можна побачити зародки поглядів вчених Торонтської школи (Гарольда Ініса, Маршала Маклюгена), котрі розглядали комунікацію як один із визначальних суспільних чинників. На вивченні риторики завершувалася середня освіта в академії. Більшість студентів після риторичного класу не продовжували навчання. Це робили лише ті, хто мав намір робити духовну кар'єру.

Вищим ступенем навчання вважалося студіювання філософії та богослів'я. Філософія, згідно зі схоластичною традицією, розглядалася як вступ до теології. Щоправда, вищі студії склалася в академії не відразу. Згідно з універсалом 1635 р. короля Речі Посполитої Владислава, викладачам Київської колегії надавалося право викладати науки не вище рівня діалектики (логіки). Проте незважаючи на цей універсал, у 30-40-их рр. XVII ст. там відбувалося студіювання філософії. Остаточно вищі студії в академії утвердилися лише з 1689 р., коли префекти почали викладати філософію, а ректори – теологію. Такий порядок викладання залишався незмінним аж до реорганізації цього навчального закладу на початку XIX ст.

Звісно, з бігом часу система навчання в академії зазнавала змін. Наприкінці існування закладу статутом 1798 р. була визначена така його структура. Перші три класи – граматичні, де вивчалися російська граматика, латинська мова, катехізис та священна історія. Передбачалося, що після закінчення граматичних класів учні повинні розмовляти латинською мовою. У четвертому класі поезії та п'ятому риторики студіювалися твори вибраних класичних авторів російською і латинською мовами, також повторювався Катехізис, пояснювалися недільні та святкові Євангелія. Шостий клас був філософський. У ньому вивчалася коротка історія філософії, логіка, метафізика, моральна філософія, натуральна історія та фізика, а також продовжувалося пояснення недільних і святкових Євангелій. Сьомий клас був богословським, де вивчалася коротка церковна історія, церковна герменевтика, догматико-полемічне та моральне богослів'я, пасхалія, Священне писання, книга Кормча й книга про повинності парафіяльного священика. Повний курс навчання тривав 12 років: навчання в граматичних класах тривало по року, у класах поезії, риторики й філософії – по два, у класі богослів'я – три.

Окрім звичайних (нормативних чи ординарних) дисциплін, в академії вивчалися дисципліни неординарні – іноземні мови, зокрема польська, німецька, французька, єврейська, російська; історія, географія, вища математика (алгебра, геометрія), оптика, діоптрика, гідростатика, гідравліка, цивільна й військова архітектура, механіка, музика, малювання тощо.

Найбільш талановиті студенти, які закінчували курс теології, отримували непогані шанси зробити церковну кар'єру. Часто вони продовжували навчання за кордоном, потім поверталися в свою альма матер, працювали тут викладачами, деякі з них пізніше займали високі духовні становища (єпископів, настоятелів монастирів). Таким був шлях успішного й талановитого українського інтелектуала в XVII-XVIII ст.

Зрозуміло, Києво-Могилянська академія організовувалася як навчальний заклад для потреб православної церкви; вона стояла на її захисті й протистояла католицькій експансії. Наприклад, Прокопович у вступі до свого курсу риторики говорив таке: «Церква, яка не раз вела боротьбу з єрессю, благає вас взяти участь у полемічних дискусіях; сама слава кличе кожного з вас передати своє ім'я нащадкам, а цього успіху можна добитись тільки з допомогою красномовства». Академія мала готувати освічених духовних осіб, які б могли на рівні змагатися з католицькими й протестантськими пастирями. Помітний відсоток її студентів становили діти священнослужителів. Хоча не лише вони. Були і вихідці з інших станів. Частина з них після навчання висвячувалася на духовних пастирів. Проте далеко не всі охочі

могли отримати «хліби духовні». Деякі ставали вчителями початкових шкіл, мандрівними дяками.

Наука, яка давалася студентам академії, була типовою західноєвропейською вченістю, відірваною від реальних українських потреб, а також культурних традицій. З часом українські інтелектуали (особливо це стосувалося XIX ст.) розглядали науку в Києво-Могилянській академії як «мертву», таку, що не заслуговує на увагу. Відомий герой Гоголівської повісті Тарас Бульба так характеризує її: «Это все дрянь, чем набивают головы ваши; и академия, и все те книжки, буквари, и философия – все это казна-що и плевать на все это!». В інших творах письменника, наприклад у повісті «Вій», теж бачимо іронічно-негативне ставлення до академічної вченості. До речі, батько Миколи Гоголя навчався в Київській академії, тому письменник міг мати уявлення про цей навчальний заклад із перших уст. Однак такі оцінки видаються не зовсім справедливими. Хоча і безпідставними назвати їх не можна.

У літературі трапляється неоднозначне ставлення до Києво-Могилянської академії та її ролі в українській культурі. Негативно до неї ставилися Куліш та Грушевський. У позитивному плані її оцінювали українські діаспорні вчені Ігор Шевченко, Омельян Пріцак, а також згадувана дослідниця історії української філософії Валерія Нічик та представники її школи.

Щодо філософії, котра культивувалася в Києво-Могилянській академії, то це була характерна для латинського Заходу схоластика. Правда, вона частково ввібрала ренесансні, реформаційні та барокові ідеї. Філософські курси окремих професорів академії (Прокоповича, Кониського) за своїм рівнем не поступалися філософським курсам, що читалися у провідних західноєвропейських університетах.

Аналіз лекцій з філософії викладачів академії дає підстави вважати, що вони використовували широкий спектр філософських творів. Найбільш шанованим автором був Аристотель. Вивчалися його твори, що стали класикою для європейських мислителів, – «Органон», «Фізика», «Метафізика», «Етика», «Політика», «Поетика». Спостерігався інтерес до інших античних авторів – Платона, Плутарха, Сенеки, Цицерона, Псевдо-Галена, Діогена Лаерція, Боеція, Філона тощо.

Професори академії були ознайомлені з творчістю східних та західних отців церкви, арабських середньовічних авторів, представників західноєвропейської схоластики (як класичної середньовічної, так і нової, т.зв. другої схоластики чи неосхоластики). Використовували й твори ренесансних та новочасних філософів, у тому числі Нікколо Макіавеллі, Галілео Галілея, Френсіса Бекона, Рене Декарта, Готфріда Вільгельма Лейбніца, Бенедикта Спінози та інших.

Викладання філософії в Києво-Могилянській академії, з одного боку, утвердило традицію професійної філософії в Україні, з другого, відіграло помітну роль у розвитку філософської освіти в Східній Європі, землях, що належали до колишнього православно-слов'янського культурного світу.

Філософські курси, як зазначалося, читалися в Києво-Могилянській академії майже з початків її існування. У 1636-1642 рр. філософію викладав соратник Могили, Кононович-Горбацький, трохи пізніше – Інокентій Гізель. Спочатку студентів знайомили з предметом, завданням й метою філософії, давався її поділ. Філософія трактувалася як наука про пізнання всіх божих та людських речей, вивчення їх причин і першооснов, тобто сприймалася як сукупність наук, що вивчають людину і світ. Подібний підхід був притаманний у той час для західноєвропейських вчених.

Студіювання філософських дисциплін здійснювалося приблизно за тією схемою, яка була запропонована ще Аристотелем в античні часи. Спочатку викладалася логіка, де розглядалися загальні закони та форми людського мислення. Сюди входили й питання, які стосувалися теорії пізнання (гносеології). Після цього йшло вивчення фізики (чи натурфілософії), куди включалися питання онтології: принципи буття природного тіла, його причини, рух, час, простір і т.д. Давалася також інформація, що стосувалася природознавства. Далі йшла метафізика (філософія над-

природна), яка включала питання онтологічні й частково теологічні – сутність, його принципи, властивості й види; поняття Бога та надприродного світу.

Окрім того (правда, несистематично), читалася етика як розділ практичної філософії. Києво-могилянці переважно орієнтувалися на «Нікомахову етику» Аристотеля, хоча й використовували етичні погляди інших античних мислителів. При цьому в курсах етики зверталися не лише до суто етичних проблем, а й до проблем психологічних і навіть політичних.

Деякі професори академії (Калиновський, Козачинський, Кониський) у своїх курсах ставили етику після логіки. Інші (Прокопович, Кулябка, Міткевич) викладали цей розділ наприкінці курсу, якщо залишався час після читання основних розділів – логіки, натурфілософії та метафізики. Читання курсів етики в Києво-Могилянській академії здійснювалося переважно в першій половині XVIII ст. У цей період етика стає самостійною галуззю знання в українській філософській думці.

Продовженням філософських студій було вивчення теології. Такий підхід орієнтував на те, щоб викладати богословські проблеми з позицій розуму. Професори академії навчали студентів у питаннях теології спиратися на логічні докази, застосовувати філологічно-критичний метод у вивченні різноманітних теологічних творів, порівнювати їх, а богословську літературу вивчати у зв’язку з історією церкви.

При читанні богословських курсів використовувалися напрацювання відомих західних теологів – Августина Блаженного, Дунса Скота, Фоми Аквінського та інших. Водночас у києво-могилянців простежується намагання при створенні власних богословських систем використати твори східних отців церкви – Іоанна Дамаскіна, деяких візантійських богословів. Це можна трактувати як продовження українських традицій богословствування.

До найбільш відомих професорів, що читали філософські дисципліни й були пов’язані з Києво-Могилянською академією (працювали тут чи навчалися в ній), варто зарахувати Йосифа Кононовича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Іоаникія Галятовського, Лазаря Барановича, Йосифа Кроковського, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Михайло Козачинського, Стефана Калиновського, Сильвестра Кулябку, Георгія Щербацького, Георгія Кониського.

Говорити про оригінальність філософських курсів, що читалися в Києво-Могилянській академії, проблематично. Та вони й не були зорієнтовані на оригінальне. Тут маємо справу з типовою «шкільною філософією», поширеною на Заході. У цих курсах цінувалося уміння логічно й системно викласти твори Аристотеля, представляти погляди інших авторів (часом полемізуючи, часом погоджуючись з ними). Професори дотримувалися певних канонів, від яких практично не відхилялися.

Червоною ниткою через курси києво-могилянських професорів проходила ідея «раціоналізму» – возвеличення людського розуму, віра в його великі можливості. Це можна розглядати як вияв ідеології раннього просвітництва. Пізніше, наприкінці XVIII ст., така ідеологія, отримавши подальший розвиток, вилилася у відносно широкий інтелектуальний рух.

Лекції з філософських дисциплін, що читалися в Києво-Могилянській академії, не були розраховані на широкий загал. Тому не публікувалися. Однак учні старанно записували виклади професорів. Потім ці записи поширювалися, читалися. Їх знаходили далеко за межами Києва й України. Все це разом узяте формувало в краї, принаймні на рівні елітарному, відповідну філософську культуру. «Це навчання, – писав Чижевський, – шкільне і сухе, все ж утворювало певну традицію суворого і екзатного відношення до думки, звичку мислити в поняттях, традицію серйозного відношення до теоретичної думки, повагу до неї. Таку традицію не треба недооцінювати».

Попри вказану елітарність, деякі професори академії прагнули донести окремі аспекти своїх філософських і теологічних поглядів до широкої публіки. Це стосується Гізеля, Барановича, Галятовського, Прокоповича, Яворського, Кониського та

інших. Їм належить низка повчальних, полемічних, публіцистичних і навіть художньо-літературних творів, у яких вони в доступній формі викладали свої погляди. Тому не варто говорити про ізольованість філософської думки Києво-Могилянської академії.

Її розвиток можна умовно поділити на три етапи: перший припадає на середину й другу половину XVII ст., другий – на першу половину – середину XVIII ст., третій – на другу половину XVIII – початок XIX ст.

Перший етап був періодом утвердження філософії як навчальної дисципліни. На цьому етапі не спостерігається якихось помітних відходів від аристотелізму. Виняток становив хіба що Гізель, який знаходився під впливом філософських ідей реформаторів.

Другий етап – це період розквіту філософії в Києво-Могилянській академії. Тоді остаточно утверджується систематичне викладання філософських дисциплін. У той час спостерігалися певні тенденції дистанціювання від «класичного» аристотелізму й використання досягнень новочасної західноєвропейської філософії. Філософія в курсах професорів академії трактується як наука, яка включає в себе низку точних дисциплін і базується на вірогідному пізнанні. Останнє здійснюється за допомогою єдиного методу.

У курсах логіки києво-могилянців розглядалися як аналітичний (дедуктивний), так і синтетичний (індуктивний) методи. Викладачі академії орієнтувалися не стільки на традиційний для середньовічної схоластики метод дедукції, скільки на індуктивний метод, що широко використовувався новочасними філософами, наприклад Френсісом Беконом.

Щодо онтологічних поглядів професорів академії, то тут простежуються певні пантеїстичні та деїстичні тенденції. У деяких курсах відстоюється ідея активності матерії, що суперечило аристотелізму. Помітною зорієнтованістю на новочасну філософію відзначалися філософські курси Прокоповича, Щербацького, Кониського.

Третій період розвитку Києво-Могилянської академії припадає на другу половину XVIII ст. – початок XIX ст., аж до закриття академії в 1817 р. Це був непростий період в історії навчального закладу. Невідповідність освіти, що давалася в академії, тогочасним вимогам все більше впадала в очі. У багатьох європейських країнах у той час здійснювалося реформування вищої школи – відбувалася її детеологізація, вища школа все більше орієнтувалася на світські дисципліни. Києво-Могилянська академія, через різні обставини, не була реформованою.

У 1783-1784 рр. ректор Самуїл Мисловський перевів навчальний процес на російську мову викладання. Він призначив нових вчителів і вимагав від них, щоб ті викладали російською мовою з врахуванням тієї вимови, яка вживається у Великоросії. Мисловський також здійснив уніфікацію навчальних предметів, що читалися в академії. У 1786 р. за його наказом починають викладати дисципліни, які є узаконеними «для всіх училищ імперії».

Цей період можна охарактеризувати як час стагнації філософської думки в Києво-Могилянській академії. Наказ священного синоду Російської православної церкви від 1798 р. чітко окреслював коло предметів, які дозволялося викладати. У філософському класі читалися лише стислий курс історії філософії, логіки, метафізики, повчальної моралі, натуральної історії та фізики. Заборонялося читання оригінальних філософських курсів. Філософія мала викладатися за підручником вольфіанця Ф. Баумайстера. Щоправда, цей підручник відійшов від схоластики і вважався на той час найкращим посібником для викладання філософії у вищих навчальних закладах Європи.

На початку XIX ст. знову постало питання про перетворення Київської академії в освітню структуру університетського типу. Правда, візитатор шкіл у Київській, Волинській та Подільській губерніях Тадеуш Чацький, відвідавши в 1804 р. академію та вивчивши її діяльність, дійшов висновку, що зробити це практично неможливо.

Однак існує думка, ніби Чацький, відстоюючи культурні інтереси польської шляхти, спеціально не хотів відкривати університет у Києві, а шукав такого місця, де би були сильні польські впливи.

Загалом можемо констатувати, що філософія, яка читалася в Києво-Могилянській академії, все-таки була мало пов'язана з життям України XVII-XVIII ст. Вона існувала в далекому від українських реалій світі. Якщо ці реалії знаходили якесь відображення та осмислення у філософських курсах, то в опосередкованій формі. Хоча, заради справедливості варто сказати, що філософія – це переважно опосередковане відображення реалій. Академічна філософія Західної Європи була не менш відірваною від життя, ніж українська.

Також варто мати на увазі, що професори академії не відзначалися розвинутою етнічною свідомістю. Показовим у цьому плані приклад Прокоповича. Будучи етнічним українцем, він фактично зрікся свого українства і пішов на службу до Російської імперії. Більше того – його можна вважати творцем російської імперської ідеології. В принципі, коли процес становлення новочасних націй лише розпочався, вимагати від професорів Києво-Могилянки високої етнічної свідомості не було підстав. Викладачі академії поводили себе як представники всеєвропейської інтелектуальної спільноти, яка здійснювала наукову комунікацію з допомогою латинської мови.

Філософія, що існувала в Києво-Могилянській академії, так і не стала українською філософією – вона радше представляла західноєвропейську схоластичну традицію, доповнену ідеями ренесансної та новочасної західноєвропейської філософії й частково деякими автохтонними культурними елементами. Правда, у перспективі така філософія могла б «націоналізуватися», як це сталося в Німеччині. Те, що ця тенденція існувала, засвідчують намагання (більш несвідомі, ніж свідомі) професорів академії репрезентувати українську ментальність, а також представити фрагменти своїх філософських поглядів через проповіді, публіцистичні й художньо-літературні твори широкій публіці, адаптувати їх до місцевих реалій. Інша річ, що вказана тенденція не отримала належного розвитку.

Значення філософії, представленої в Києво-Могилянській академії, було подвійне. З одного боку, вона нав'язувала чужий українцям символічний світ, не давала повноцінно розвиватися українській філософській традиції, що перебувала в стані свого становлення. Але, з іншого, ця філософія формувала відносно розвинуту філософську культуру, що, в принципі, могло б послужити для розвитку українського філософствування. Це, до речі, бачимо на прикладі Сковороди. Також ця філософія, будучи за своєю природою західною, «латинською», служила православній теології і тим самим протидіяла католицькій та протестантській експансії. Тобто в конкретно-історичних умовах України XVII-XVIII ст. вона стала своєрідним оберегом української етнічної ідентичності, яка в той час пов'язувалася з православ'ям.

Філософські погляди Інокентія Гізеля

Одним із перших викладачів філософії в Києво-Могилянській академії був Інокентій Гізель (бл.1600-1683). Про його молоді роки існують суперечливі думки. Одні дослідники вважають, ніби він походив із Пруссії. Інші – що прізвище Гізель є латиномовним відповідником прізвища Кисіль і що філософ мав українське походження. Друга версія видається нам більш правдоподібною. Справді, на Волині в той час існувала шляхетська родина Киселів. Відомий серед них – сенатор Адам Кисіль, який був дипломатичним посередником між урядовими колами Речі Посполитої та Хмельницьким. На користь волинського походження Гізеля свідчить те, що він зазнав впливу соцініанства – течії, яка мала значне поширення на Волині.

Можливо, Гізель – це той самий Євстафій Кисіль – автор полемічного твору «Антапологія», що вийшла під псевдонімом Геласія Діпліца. Адже Інокентій – чернече

ім’я, яке отримав Гізель після постригу в ченці. Вважається, що Гізель спочатку навчався в Києво-Могилянській колегії, а потім був посланий Могилою на студії за кордон. Імовірно, навчався в Замойській академії, Пруссії, Ростоку й Англії. Потім повернувся до Києва, де працював у Києво-Могилянській колегії вчителем, викладачем філософії, а з 1646 р. став її ректором. Він запросив на роботу Барановича, який теж викладав філософію, а згодом став видатним українським церковним і культурним діячем. За часів ректорства Гізеля в колегії здобули освіту такі відомі діячі української культури, як Галятовський, Славинецький, Корецький-Сатановський, можливо, Полоцький.

Гізель залишив після себе рукописний підручник «Твір про всю філософію» (1645-1646), який висвітлював питання діалектики, логіки, фізики і метафізики, а також твір «Філософські аксіоми» (1646).

На початку 50-х рр. XVII ст. Гізель починає робити церковну кар’єру, його обирають настоятелем деяких київських православних монастирів. У 1656 р. він стає архімандритом Києво-Печерської лаври, яким і залишався до кінця життя. На цій посаді Гізель мав значний вплив на церковне й суспільне життя України часів Руїни.

Гізель належав до захисників українського православ’я. З одного боку, він різко виступав проти підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, а також проти втручання росіян у справи православної церкви в Україні. І те, що ця церква після Переяславської ради не перейшла під владу Москви, велика заслуга Гізеля. Але, з іншого боку, мислитель вважав, що захистити конфесійні права українців можна лише за підтримки православного московського царя. Тому він був супротивником Гадяцького договору 1658 р., за яким українські землі ставали автономною частиною Речі Посполитої, не підтримав і російсько-польський Андрусівський договір 1667 р., за яким Правобережна Україна передавалася польській стороні.

Гізеля вважають редактором «Синопсису» (1674) – першого друкованого підручника східнослов’янської історії, який неодноразово перевидавався. Схема історії, представлена в ньому, побудована за династичним принципом і передбачала перетікання руської державності з Києва до Москви та виправдовувала єдність і неподільність Русі. Потім цю схему успішно використовувала російська історіографія.

Також Гізель був автором творів богословського спрямування. Йому належить твір «Про істинну віру», спрямований проти праць єзуїта Павла Бойми. Найвідомішою богословською працею Гізеля вважається трактат «Мир з Богом людині» (1669), у якому розглядаються релігійно-етичні проблеми. Погляди, представлені в цьому творі, суперечили традиційним поглядам російського православного духовенства. Тому в 1690 р. собор Російської православної церкви засудив книгу.

За часів Гізеля Києво-Печерська лавра перетворилася в потужний видавничий і культурний осередок, де побачили світ не лише згадувані твори Гізеля, а також праці Барановича «Меч духовний», «Труби словес ісповідних», Радивиловського «Огородок Марії Богородиці». Перевидавався тут і «Києво-Печерський патерик» (у 1661, 1678 рр.). Гізель також добився того, щоб у Москві дозволили продавати книги Києво-Печерської лави й відкрив там першу спеціалізовану книжкову крамницю.

Ведучи мову про філософські погляди Гізеля, варто відзначити, що він використовував античну спадщину, твори отців церкви, середньовічних схоластів, представників неосхоластики, новочасних авторів – Д. Кардано, Г. Галілея та інших. Гізель перший серед філософів Києво-Могилянки згадав про геліоцентричну теорію Коперніка.

Виходячи з тези про розумність світу, вважав, що істину можна знайти, розглядаючи наслідки Божої діяльності – «створеної природи». У цьому його погляди були співзвучними поглядам мислителів України попередніх часів. Можна навіть твердити, що Гізель у своїй філософії поєднував аристотелізм з ідеями християнського неоплатонізму.

«Створена природа» трактувалася ним як сукупність ідеальних сутностей-універсалій, своєрідних репрезентантів у світі вищого буття. Універсаліям відповідають існування аналогів їх у речах. Самостійне існування цих аналогів окремо від речей він заперечував.

Щодо інших гносеологічних проблем, то філософ, розглядаючи їх, надавав велике значення чуттєвому досвідові. Однак вважав справжнім джерелом істинного пізнання суто інтелектуальну діяльність, яка доповнюється моментами інтуїтивного осягнення.

Одним із центральних понять філософії Гізеля було поняття Бога. Бог трактувався мислителем як необхідне та самодостатнє суще. Він є буттям, сутність та існування якого тотожні. Бог – нематеріальний, безсмертний, досконалий, єдиний, всюдисущий, є вільною причиною.

Матерія ж характеризувалася Гізелем як неповна субстанція. Будучи первинним суб’єктом, вона не може містити в собі інший суб’єкт, а потребує доповнення ще однією частиною (формою). Тому матеріальні речі не існують без форми. Проте будучи простою буттєвістю, першоматерія не складається з суб’єкта і форми й не визначається через форму. Отже, Гізелівське трактування матерії відходило від традиційного томістського розуміння її як чистої можливості, позбавленої власного існування. У цьому випадку Гізель зближався з Суаресом, який розглядав матерію як буттєвість саму по собі з власним, відмінним від форми, існуванням.

Важливим питанням для Гізеля було питання руху. Він трактував його широко. Рух, з точки зору мислителя, – це різноманітні зміни, що відбуваються в природі. Філософ виокремлював чотири види руху: 1) виникнення, або народження, власне, перехід від небуття до буття; 2) загибель, знищення, тобто перехід від буття до небуття, сюди також належали ріст і зменшення; 3) якісний рух, зміна, коли щось спрямовується до іншої якості; 4) локальний рух, тобто просторове переміщення, коли хтось рухається від одного місця до іншого.

Гізель вказував на універсальний характер руху як самозамкнутого, завершеного в собі процесу. Розпад і утворення речей у природі, на його думку, є взаємопов’язаними – загибель одного є народженням іншого. Сам же рух, який веде до загибелі одних речей і до виникнення на їхньому місці нових, заснований на боротьбі та взаємному витісненні протилежностей.

У поясненні руху мислитель дотримувався вчення про імпульс. Так, розглядаючи рух кинутих тіл, стверджував, що вони рухаються під впливом наданого їм імпульсом тілом-двигуном. Це вчення, відходячи від середньовічних уявлень, сприяло утвердженню механістичних поглядів, які поширювалися в період Нового часу.

У трактуванні інших онтологічних проблем (часу, простору, перервності і неперервності) мислитель переважно дотримувався поглядів Аристотеля. Хоча й використовував ідеї новочасних філософів.

Гізель не читав у Києво-Могилянському колегіумі курс етики. Проте виявляв значний інтерес до етичних проблем. Свідченням цього є написання ним трактату «Мир з Богом людині». Твір призначався для православного духовенства. Основна його мета полягала в тому, щоб показати людям, як уникнути гріхів та примиритися з Богом. При цьому мислитель демонстрував певні намагання відійти від консервативних православних традицій та запропонувати більш адекватні підходи до етичних та суспільних проблем.

У передмові Гізель застерігав читачів: у його творі можна знайти «новини», положення, які ще не дістали поширення серед православних віруючих. У трактаті наголошувалося: нові, нетрадиційні положення, які не суперечать православ’ю, можуть бути прийняті віруючими. Тим самим теоретично обґрунтовувалася допустимість поступової трансформації ідеології православної церкви. Більше того, у трактаті «Мир з Богом людині» говорилося, що корисним буде звернення до творів та ідей неправославних авторів.

Така орієнтація мала на меті розширити коло культурних надбань, якими могли користуватися православні віруючі. Гізель виправдовував уже наявну в Україні практику звернення до творів античних і католицьких авторів. Також у трактаті Гізеля простежуються (правда, в завуальованій формі) реформаційні мотиви. З реформаторами автора трактату «Мир з Богом людині» зближала орієнтація на внутрішню релігійність, певне ігнорування зовнішньої побожності.

Наприклад, при каятті, на думку автора, необхідне «жаління серця». Це жаління може бути як зовнішнім, так і внутрішнім. Зовнішнє жаління – коли людина змушує себе сумувати й плакати. У трактаті не заперечується цінність такого жаління, воно «добро є і похвально». Проте «не завжди потрібне». Більшу цінність має жаління внутрішнє, «коли воля відвертається від гріха».

Ще виразніше звучать реформаційні мотиви при розгляді питання про спокутування гріхів. Серед справ, які можуть вести до спокути, Гізель ставить на перше місце ті форми культу, котрі так чи інакше орієнтують на внутрішню релігійність – молитви, слухання літургії, сповіді. Щодо християнських подвигів, як, наприклад, носіння волосяниці, подорожі до святих місць, а також постів та поклонів, то вони в очах автора трактату «Мир з Богом людині» мають меншу цінність. Мету вказаних християнських подвигів він вбачає лише в тому, щоб мучити тіло, а не в тому, щоб догодити Богові й тим самим заслужити небесне блаженство. Із контексту трактату випливало, що кожна людина несе індивідуальну відповідальність перед Богом і повинна сама спокутувати власні гріхи.

Гізель навіть допускав часткове ігнорування деяких обрядових дій. Так, слухання літургії в святкові дні розглядав як обов’язкову справу. Проте в деяких випадках віруючі можуть і не відвідувати богослужінь – коли здійснюють охорону значних цінностей, доглядають за важкохворими, самі хворіють або їм заважають важкі погодні умови. Також, вважав Гізель, не грішать ті люди, які не можуть відвідати літургії через те, що пани змушують їх працювати в святкові дні, або тому, що в них нема святкового одягу. Допускалися й інші випадки ігнорування зовнішньої благочестивості: дозволялося не дотримуватися постів або не справляти релігійні свята, якщо на це є вагомі причини.

Для трактату притаманна віра в людину. Автор апелює до здорового глузду і всі моральні питання вирішує з погляду розумної особистості. Гріховні справи, що засуджуються церквою, він намагається розглядати із врахуванням обставин, котрі штовхають людину до гріха. Людина не є знаряддям в руках божественного провидіння, вона сама творець своєї долі і свого щастя. Совість розумної людини – головний критерій добра та зла. Вона керує діями особи. Вчинки людини, на думку мислителя, визначаються природним законом або повелінням людині та божественними заповідями. І все ж людині притаманні свобода волі та розум, якими вона керується в своїй діяльності. Завдяки розуму людина може трактувати божественні заповіді та відповідно чинити.

Ідеалом Гізеля є сильна особистість, повновладний господар своєї долі та вчинків. Щоб відчувати себе впевненим у власних силах, автор радить багато читати, веселитися, радуватися життю, насолоджуватися благами, остерігатися нерозумного томління плоті. Він глибоко вірить у силу людського розуму й переконаний, що людина може сама, без сторонньої допомоги протистояти поганим вчинкам. У випадку, якщо людину переслідують гнів, бажання помститися та інші недобрі почуття, то навіть тоді в неї є сила не піддаватися їм – адже людина володіє розумом та волею.

Діяльність Гізеля можна вважати важливим етапом у становленні професійної філософії в Києво-Могилянському колегіумі. Гізель, як і Кононович-Горбацький, утверджував у стінах цього навчального закладу класичну західноєвропейську філософію, що базувалася на аристотелізмі. При цьому він враховував надбання представників схоластики, неосхоластики та новочасних філософів. Також для Гі-

зеля характерним було часткове звернення до східної патристичної традиції, що базувалася на засадах неоплатонізму. Ця лінія (з певними корективами) отримала свій подальший розвиток у Києво-Могилянській академії.

Йоасаф Кроковський та його філософські курси

Про походження Йоасафа (світське ім'я – Олександра) Кроковського (сер. XVII ст. – 1718) ми не можемо сказати нічого певного. Навчався він у Києво-Могилянській академії, а потім у західноєвропейських університетах. Можливо, студіював у Грецькому колегіумі святого Афанасія в Римі. У 1683 р. повернувся до Києва, де прийняв чернечий постриг. З 1683 до 1690 р., а потім з 1693 до 1697 р. викладав у Києво-Могилянці поетику, риторику, філософію й теологію. Був ігуменом Пустинно-Миколаївського та Братського монастирів у Києві, архімандритом Києво-Печерської лаври. Користувався підтримкою гетьмана Мазепи.

У 1708 р. став митрополитом київським. На цій посаді дбав про облаштування київських монастирів, надавав матеріальну підтримку Києво-Могилянській академії. Судячи з деяких свідчень, опинився в опозиції до царя Петра I. Був викликаний у Москву, де його по дорозі арештували в Твері. Тут він і помер при загадкових обставинах. Не виключено, що його вбили.

Збереглися курси риторики, філософії та теології Кроковського, з яких видно, що філософ розвивав традиції неосхоластики, полемізував із томістами, виявляв прихильність до філософських поглядів Дунса Скота. Визнавав авторитет Аристотеля, але закликав не йти сліпо за ним.

У питаннях пізнання відстоював активність суб'єкта. Вважав, що загальним почуттям людини властиві якості рефлексії. Людина, на відміну від тварин, усвідомлює сприйняте і здатна його осмислювати.

Ідучи слідами своїх попередників, Кроковський високо цінував роль освіти. Тому сприяв розвитку Києво-Могилянської академії. Розглядаючи питання наукового знання, філософ вказував на залежність його від об'єкта. Наголошував на підпорядкуванні знання практичним потребам, обстоював єдність теорії та практики. На його думку, використання знань є метою пізнання. Самі ж знання не мають цінності, якщо не застосовуються в практичній сфері.

Цікавими є погляди Кроковського на співвідношення волі та інтелекту. Розглядаючи це питання, філософ критично ставився до томізму, який ставив волю в залежність від інтелекту. Мислитель, навпаки, дотримувався думки, що воля панує над інтелектом. Вона, на його думку, є більш благородною потенцією, будучи причиною воління. Правда, воління залежить не тільки від волі, а й від пізнання об'єкта, його осмислення. Інтелект може лише направляти волю. Існує думка, що такий волюнтаризм Кроковського склався під впливом філософської школи Дунса Скота. Але в цьому можна побачити і вияв «анархічної» української ментальності. Тут погляди філософа відрізнялися від поглядів деяких інших професорів Києво-Могилянської академії.

Розглядаючи питання гносеології, Кроковський звертався до проблеми універсалій, відкидаючи крайнощі як номіналізму, так і реалізму. Він вважав, що немає універсального, яке б існувало поза одиничним. Тому універсалій як таких не існує. Вони не є чистими поняттями. Не створюються універсалії і в інтелекті. Універсалії, стверджував Кроковський, існують у бутті до інтелекту і є внутрішньою відносністю одиничного. Вони – властивість буття множинного і не можуть існувати поза світом речей.

Кроковський трактував Бога як творця (першодвигуна) світу. Тут він йшов за аристотелівською традицією. Розглядаючи створене, вважав матерію основою подібності тіл. Форма ж визначає індивідуалізацію предметів, зумовлює якісну відмінність речей матеріального світу.

Значення Кроковського для розвитку філософської думки в Україні обумовлюється не стільки його теоретичними напрацюваннями, скільки практичними діями. Саме з його діяльністю пов'язаний початок систематичного викладання філософії в Києво-Могилянській академії. Також з часів Кроковського утвердилася традиція професійного філософствування в Україні.

Філософські погляди Стефана Яворського

Стефан (в миру – Симеон) Яворський (1658-1722) належить до найвидатніших викладачів Києво-Могилянської академії періоду її розквіту. Народився він на Галичині у міщанській родині. Навчався в Києво-Могилянському колегіумі. З 1684 р. студіював у єзуїтських колегіях Львова, Любліна, Познані та у Віленській академії. Аби мати змогу продовжити навчання, змушений був прийняти католицьку віру і навіть стати ченцем. У 1689 р. прибув до Києва, повернувся в лоно православ'я, публічно пояснивши, що відступництво від «благочестивої віри» учинив не серцем, а устами заради набуття знань. Викладав у Києво-Могилянській академії поетику, риторику, філософію й теологію. Окрім філософських курсів, є автором численних проповідей (відомо їх близько 250), теологічних, полемічних та художньо-літературних творів.

У 1700 р. за повелінням царя Петра I Яворського висвятили митрополитом рязанським та муромським, а наступного, 1701 р., призначили містоблюстителем патріаршого престолу. На цій посаді він залишався до часу ліквідації патріаршества в 1721 р. Потім став головою синоду.

У Яворського склалися добрі стосунки з Мазепою. У 1689 р. він видав панегірик на під назвою «Відлуння голосу, волаючого в пустелі…», в якому оспівав герб гетьмана та його боротьбу з татарами й турками. Однак Яворського змусили в Московському Успенському соборі після «зради» Мазепи проголосити гетьману анафему.

Хоча Яворський вважався соратником Петра I, однак виступав за автономію церкви, невтручання держави в церковні справи. З одного боку, він полемізував з російськими старообрядцями, що намагалися дотримуватися старини (полемічний твір «Про знамення пришестя антихриста й кончини віку»). З іншого, висловлював незадоволення церковною реформою в Росії, відстоював незмінність догматів та церковних традицій, був супротивником внесення у діяльність церкви елементів протестантизму, що намагався зробити Прокопович. Найбільш відома праця Яворського «Камінь віри» якраз спрямована на захист «чистоти» православ'я.

Тетяна Таїрова-Яковлєва так охарактеризувала позицію Яворського в цьому питанні: «Містоблюститель патріаршого престолу був великим прихильником клерикальних цінностей, щоб безоглядно підтримувати європеїзацію Петра, і в той же час він не підходив на роль захисника «вітчизняної старовини», тобто московські цінності були чужими цьому вихованцю українського бароко. При цьому за діяльністю Яворського проглядається цілком визначена позиція, система поглядів та політичних орієнтирів, яких він дотримувався протягом усієї своєї кар'єри. Яворський не збирався реформувати православ'я (на відміну від Феофана Прокоповича, що наближав його до протестантизму), а лише прагнув застосувати в Росії релігійну систему, котру успадкував від своїх київських учителів. Вважаючи московську релігійну культуру сповненою невігластва…, піклувався про поширення освіти в Росії».

Справді, Яворський багато зробив для розвитку освіти на російських землях. Будучи призначеним протектором Московської академії, перебудував її за зразком Києво-Могилянки. Таким чином, у 1701 р. постала Московська слов'яно-греколатинська академія. Яворський забезпечував її викладачами й професорами лише з Києва, які, їдучи до Москви, навіть везли із собою студентів. Тогочасні московити не були підготовлені до слухання вищих наук. Тривалий час більшість викладачів і навіть частина студентів Московської академії були українцями.

Зберігся курс лекцій з філософії Яворського під назвою «Філософське змагання, розпочате 7 вересня 1691 року на арені православно-руської Києво-Могилянської академії руськими для більшої слави того, котрий будучи вільним від гріха, пілігримом Єдинородним Сином Отця, виступив на шлях помноження слави найблаженнішої його Матері, яка ходила юдейськими узгір'ями». Уже сама назва свідчить про певну полемічну спрямованість курсу. Слово змагання (agonium), винесене на початку назви, означає не лише змагання, а й диспут, боротьбу. Наприклад, у вступі до першої частини, логіки, Яворський підкреслював, що його праця протистоїть «недоброзичливій філософії». Через те він часто полемізує з католицькими теологами.

В основу курсу був покладений аристотелізм. Більшість розділів починалися словами «з допомогою Бога, під керівництвом Аристотеля». Поряд з цим у курсі зустрічаємо ідеї математичної логіки, семіотики, семантики, психології тощо, позначені печаттю філософії Нового часу.

Велика увага приділялася питанням пізнання. Яворський дотримувався популярного в той час сенсуалістичного погляду, що в інтелекті немає нічого такого, чого немає у почуттях. Для професорів Києво-Могилянської академії була характерна в питаннях гносеології орієнтація на сенсуалізм. Мислитель веде мову про чуттєву душу, яка «є першим актом органічного тіла, що має в потенції відчуття». Субстратом відчуттів філософ вважав «життєві духи», а велику роль у чуттєвому сприйнятті відводив серцю. «Природа, – за його словами, – розмістила органи чуттів у голові не тому, що він (мозок. – *П.К.*) здійснює загальну підготовку духів до відчуттів. Життєві духи проектуються в серце й передаються по нервах, котрі беруть своє начало від серця і розташовуються в усьому тілі». Подібні міркування мали в той час поширення. Наприклад, вони знайшли відображення у творах Саковича.

Відчуття людини Яворський поділяв на внутрішні та зовнішні. До зовнішніх відносив зір, слух, смак тощо. До внутрішніх належали загальне відчуття, фантазія, уява, оцінка, пам'ять, сон. Філософ вважав, що внутрішні й зовнішні відчуття тісно пов'язані між собою і, відповідно, внутрішні залежать від зовнішніх. Чуттєве ж пізнання веде до творення образів.

Говорячи про контакти зовнішніх органів відчуття з навколишнім світом, Яворський вважав, що лише органи зору сприймають навколишні предмети з допомогою т.зв. імпресивних образів, котрі відображуються в мозку. Інші ж органи чуттів сприймають безпосередньо самі об'єкти, які завдячуючи мозку (органу внутрішніх відчуттів) стають образами. Мозок же, збираючи уявлення про річ, дає загальне відчуття, яке є вихідним для фантазії, уяви, оцінки, сну, пам'яті. Яворський трактував термін «фантазія» в тому ж сенсі, що й Аристотель, тобто це уявлення про реально існуючі речі. Схоже розуміння фантазії зустрічаємо також у Саковича. У Яворського фантазія – здатність творити образи відсутніх у цей момент предметів на основі тих імпресивних уявлень, які лишилися в мозку, виникнувши як результат впливу дії реальних речей на зовнішні органи відчуття.

Виявом фантазії філософ вважав сновидіння як один із видів роботи внутрішніх відчуттів. Під час сну, вважав він, припиняється зв'язок зовнішніх відчуттів із внутрішніми. Імпресивні образи, які знаходяться в мозку, і є наслідком попередньої діяльності, стають джерелом сновидінь. Людина у сні бачить те, що вона сприйняла, запам'ятала, про що думала і чого бажала. Характер сновидінь залежить від того, в якому стані знаходиться організм і які процеси, пов'язані з життєдіяльністю, відбуваються в ньому. Тому голодним сниться їжа, спраглим – напої і т.д. Також сновидіння залежать від того, чим займається людина: наприклад, будівельникам сняться будинки, воїнам – зброя. Незвичність деяких снів філософ пояснював тим, що людина свідомо не керує ними, у результаті чого імпресивні образи комбінуються випадково. Приділяє увагу Яворський і т.зв. віщим снам, але вважає, що їхнє пояснення – це справа теології.

Мислитель дотримувався думки, що відчуття дають правильне, адекватне відображення об'єктів, але якщо для цього існують нормальні умови. Водночас звертав увагу на відносність відчуттів, на те, що вони можуть дати спотворене уявлення про ту чи іншу річ.

Чуттєве пізнання, вважав Яворський, лише перший, недосконалий етап пізнання. Вищою, більш досконалою стадією є пізнання інтелектуальне. Останнє входить у сферу діяльності розумної душі, яка, на його думку, має надприродне походження. Процес інтелектуального пізнання мислитель уявляє таким чином: зовнішні предмети лишають у людині імпресивні образи, завдячуючи загальним відчуттям вони перетворюються у образи експресивні. На цьому шляху образ, що мав матеріальну основу, перетворюється в образ духовний. Ці перетворення здійснює чинний інтелект. Окремі одиничні образи, які були отримані в результаті чуттєвого сприйняття, інтелект порівнює, знаходить у них подібні ознаки, що зливаються в один схожий образ. Цей образ, на думку мислителя, схоплює сутність предмету.

Завдяки дії інтелекту виникає імпресивний інтелігібельний образ, який є першим кроком до інтелектуального пізнання, знаком, що залишається в людині. При певних обставинах він перетворюється в експресивний інтелігібельний образ, тобто у розумове пізнання. У цьому процесі, вважав Яворський, велику роль відіграє активність суб'єкта, його увага, пізнавальне та вольове ставлення до об'єкта. Образи пізнаних предметів існують у єдності з актами пізнання, а не як готові продукти цих актів. При відсутності пізнавальних актів, вважав філософ, образи предметів залишаються в мозку людини як імпресивні образи, як можливість виникнення експресивних образів. Різниця між цими образами – це як різниця між можливістю та дійсністю.

Отже, на думку Яворського, виникнення інтелігібельних образів обумовлюється як функціонуванням органів відчуттів, так і діяльністю мозку. Він мозку, його нормального функціонування, залежить людський інтелект. Порушення інтелектуального пізнання відбувається під впливом пошкодження мозку, впливу алкоголю, недостатнім розвитком цього органу в дітей.

Велика увага інтелектуальному пізнанню приділялася у курсі логіки Яворського. Ведучи мову про значення цієї науки, мислитель зазначав: «Ціллю нашої пізнавальної потенції є пізнання та встановлення істини. Однак наш розум сам по собі слабкий та ненадійний, він може хитатися між істинним та неістинним, тому потребує логічних навиків, які можуть керувати діями нашого розуму». Логіка фіксує такі навики. Вона є «інструментом наук, вождем інших наук, дверима до наук».

Розділ логіки в Яворського поділяється на дві частини. У першій йдеться про три інтелектуальні операції – визначення, судження та аргументацію. Друга частина присвячена теорії пізнання. Тут розглядалися питання про матеріальний та формальний об'єкт логіки, матеріальну та формальну дістинкцію, універсалії, знаки, докази.

У розділі логіки Яворський приділяв чимало уваги проблемі універсалій. У цьому питанні він дистанціювався від поглядів томістів й представників неосхоластики, намагався уникати крайнощів реалізму й номіналізму. Філософ вважав: пізнавані інтелектом абстрактні речі є чимось вторинним щодо самого об'єкту, який є первинним. Тому пізнання залежить передусім від одиничних речей. «Універсальні природи, – писав Яворський, – не існують поза своїми одиничностями, як відособлені». На його думку, універсальне є «нічим, або вторинним..., тобто універсальне є нічим перед діяльністю інтелекту та чимось після його дії». Процес творення універсалій, вважав мислитель, відбувається таким чином: органи відчуттів сприймають одиничні речі (тут універсалії є ще «нічим»); на рівні інтелекту відбувається порівняння подібних образів, виділення в них схожих моментів (це і є творення універсалій, коли вони з «нічого» стають «чимось»); ставши цим «чимось» при допомозі інтелекту, вони залишаються в нашій свідомості.

Важливе місце в теорії пізнання Яворського займала проблема знака, під яким мислитель розумів будь-яку річ або явище, що мали пізнавальний характер. «Знак, – писав він, – є пізнавальною потенцією або тим, завдяки чому можна пізнавати або ж не пізнавати будь-що не подібне до нього». Отже, завдяки знакам людина пізнає навколишню дійсність. У розділі логіки Яворський розглядає різні види знаків, розділяючи їх на природні та штучні. Щодо природних знаків, то висловлювалося таке міркування: «Природний знак у своїй природі містить те, що означує, а також те, знаком чого він є, наприклад, плач означає біль, вогонь – дим». Штучний же знак, вважав філософ, «встановлюється внутрішньою думкою та волею. Це приводить до того, що кожна річ означає те, знаком чого вона є. адже якщо існує така воля, то те, що раніше не було знаком, стає ним». Отже, Яворський виділяв дві функції знака – відтворення та означення. Виникнення ж знаків пов’язувалося ним як з об’єктивною дійсністю, так і чуттєвістю людини.

Усна мова трактувалася філософом як система штучних знаків. Він ставив питання про те, що означають слова – поняття чи речі. На його думку, слова, що означають загальне, є другими інтенціями й означують поняття. Проте ці поняття виводяться з одиничних речей. Яворський писав: «Адже є очевидним, що коли я тут веду мову про терміни розмірковування, то спочатку знайомлюся з інтелектуальними поняттями, але опосередковано знайомлюся з самими речами, які є предметом розмірковування. Слова самі собою переважно означають те, для означення чого вони головним чином взяті, а взяті вони для означення одиничних речей. Адже очевидно, що коли я кажу, що прошу хліба, то я прошу не своє поняття, яке маю, а саму річ через поняття та означуване слово». У такому ж ключі він трактує і написане слово.

Окрім питань гносеології, Яворський у своєму філософському курсі приділяв увагу й питанням онтології. Творцем видимого світу, в т.ч. й першоматерії, філософ вважав Бога. Створивши видимий світ, Бог надав йому першопоштовх. Далі ж світ розвивається згідно зі своїми властивостями. Маючи початок, він не матиме кінця, існуватиме вічно. Навіть страшний суд це не кінець світу, а зміна форм існування. Отже, Яворський у цих питаннях стояв на позиціях деїзму.

Велику увагу філософ приділяв проблемі матерії та форм, їхньому взаємовідношенню. Розглядаючи цю проблему, він писав: «Матерія – мати форм, суб’єкт змін, оскільки в ній суб’єктивуються всі зміни та матеріальні форми, виведені з неї і сприйняті нею. Називається вона масою, походженням, принципом. Дехто прирівнює її до дзеркала, оскільки в присутності предмета в ньому відображена якась природна сила. Платон називає матерію місцем прийняття форм, грудями, матір’ю-годувальницею, місцем сприйняття сімені, оскільки вона сприймає сім’я форм, відігріває його в собі». Філософ вважав, що матерія, будучи суб’єктом змін, котрі відбуваються в природі, має розглядатися в трьох іпостасях: 1) матерія, із якої виводяться природні форми; 2) матерія, у якій суб’єктивуються природні форми; 3) матерія, навколо якої діє природна сила. Окрім того, матерію він поділяє на першоматерію, що не має форм, і на другу матерію, яка вже є оформленою.

Першоматерію Яворський трактував як загальний суб’єкт усіх субстанційних форм. Дані для підтвердження такого розуміння мислитель черпав, аналізуючи процеси та явища природи. Ось його міркування: «Спитаємо, чи знищується при рості тварин в результаті харчування вся їжа чи не вся. Якби знищувалася вся їжа, то тварина б не росла, оскільки в ній не лишалося б нічого з того, з чого вона росте. Якщо ж знищується не все, то щось лишається, тому з харчуванням пов’язаний ріст тварини. Те, що лишається, не пов’язане з формами їжі, оскільки в іншому разі людина, яка з’їла рибу, стосовно якоїсь частини була би рибою, адже від форми походить назва речі». Через те «у природних речах фактично існує загальний суб’єкт субстанційних форм, який є тим субстанційним, що лишається то в одній, то в іншій формі… І якби не існував загальний суб’єкт субстанційних форм, то не існували б

субстанційні зміни, але ж вони існують, і про це свідчать експерименти: дерево перетворюється у вогонь, яйце – у птаха, їжа – в того, хто її з'їдає, людина – в труп, труп – у гниль, гниль – у прах. Значить, у кожній зміні універсального повинен існувати об'єкт, який переходить з одного буття в інше». У цих міркуваннях простежувалася ідея незнищуваності матерії, яка набула популярності серед європейських вчених Нового часу.

Матерія чи першоматерія, на думку Яворського, має власне існування. Воно різниться від існування форми. Матерія ж і форма – рівноправні принципи природного тіла: вони «…самі по собі є рівними, незаповненими частинами, які об'єднуються для субстанційного буття. Досконалість форми залежить також від досконалості матерії».

Яворський не поділяв томістського погляду, за яким матерія оформлюється чимось надприродним. Тут його погляди виявлялися близькими до поглядів мислителів Відродження. Він писав: «Потенція, що сприймає сама по собі субстанційні форми, не відрізняється реально від першоматерії, оскільки уже в самій сутності вона сприймає субстанційні форми, тому немає необхідності в якійсь надприродній потенції». Такий погляд на оформлення матерії відповідав механіцистичному погляду на світ, який утверджувався в європейській науці.

Філософ, ведучи мову про постійну зміну форм об'єктивного світу, намагався знайти причину оформлення матерії. Її він бачив у єдності й боротьбі протилежностей. «Сама матерія, – читаємо в його курсі, – що має тягу (до форм – *П.К.*), є коренем і причиною руйнування природних речей. Річ у тім, що ємкість матерії повністю не задовольняється тією формою, яку вона має. Володіючи однією формою, вона схиляється до іншої. Тому матерія в результаті знищення одних форм може набувати багато інших. І це знищення виникає через боротьбу протилежностей, які взаємно штовхають і диспонують матерію до інших форм». На думку Яворського, протилежності не відірвані один від одного, вони співіснують в одній і тій самій речі. Цю ідею філософ висловлював не лише у «Філософському змаганні», але і в популярних творах, зокрема в проповідях. Ця ідея з часом стає однією з головних у німецькій класичній філософії, оформлюючись у «закон єдності й боротьби протилежностей».

Отже, філософ визначав три властивості матерії – тяга до форм, ненароджуваність і незнищуваність. Також відстоював ідею єдності матерії. Вважав, що матерія небесних та земних тіл – єдина. Тим самим заперечувалася думка Аристотеля про суттєві відмінності підмісячного й небесного світів. Погляд же, що матерія єдина, більш відповідав науковим уявленням Нового часу.

Важливим атрибутом матерії Яворський вважав рух, акцентуючи увагу на його активності. У нього знаходимо такі міркування: «Матерія є принципом руху та спокою, оскільки не просто пасивно обумовлює рух, будучи пасивним принципом різноманітних дій, але й обумовлює активно в них свої дії».

Рух мислитель розглядав не лише як просторове переміщення, але і як будь-яку природну зміну. У його розумінні рух включає і народження, і якісні, й кількісні зміни, і зменшення, і знищення.

Розуміння місця й часу теж було пов'язане в Яворського з вченням про оформлення матерії. Він, як і Аристотель, розділяв місце на внутрішнє і зовнішнє. Зовнішнє розглядалося як поверхня, що оточує тіло. Внутрішнє місце трактувалося як певний модус, котрий відрізняється не лише від зовнішнього місця, але й від розміщеної речі і може бути відірваним від реального місця. Таке уявлення Яворського про простір відповідало поглядами середньовічних модалістів, які вважали, що простір відривається від самих речей і перетворюється на окремі модуси. Цим модалісти намагалися пояснити місцезнаходження розумної душі, ангелів, які можуть відділятися від тіла. Тут мислитель залишався на середньовічних теологічних позиціях.

Подібно до того, як Яворський трактував поняття місця, він так само трактує і поняття часу. Час поділяє на зовнішній та внутрішній. Зовнішній існує об'єктивно,

незалежно від інтелекту. Він пов'язував його з рухом, заявляючи, що «Сонце й рух небес є реальною причиною часу». Внутрішній час Яворський називав тривалістю, завдяки якій річ перебуває в цьому часі.

Значне місце в натурфілософії Яворського відводилося питанням причинності. Філософ детально аналізує чотири аристотелівські причини – діючу, матеріальну, формальну та цільову. Окрім цих чотирьох причин, додає причину випадку та прикладу. Говорячи про причину прикладу, мислитель мав на увазі імітацію, притаманну органічним природним речам. «Причина випадку, – згідно з його міркуваннями, – це те, що приводить до наслідку, позбавленого замислу й здатності. Наприклад, хтось копає яму і знаходить скарб, або ж цегла падає на голову людини». Пояснюючи причину випадку, Яворський торкався питань долі, фатуму. При цьому закликав людей не сподіватися на везіння, а керуватися силами власного розуму.

Натурфілософія Яворського містить виклад астрономічних знань, у т.ч. геліоцентричної системи Коперника. Правда, цю систему філософ не сприймав. Проте її виклад сприяв поширенню знань про неї. Є в цьому курсі й практичні поради – наприклад, такі, які стосуються розвитку сільського господарства. Тобто мислитель не обмежувався умоглядністю, а намагався надати своїй філософії практичного спрямування.

Яворський, на перший погляд, видається малооригінальним як філософ. Він спирається на Аристотеля і потужну аристотелівську традицію. Однак, по-перше, утвердження цієї традиції, яке здійснювалося ним та його попередниками в Києво-Могилянській академії, саме по собі було «новиною» в Україні. З другого боку, Яворський намагався враховувати у своїй філософії тогочасні наукові напрацювання. А це надавало їй і певної новизни, і перспективності.

Феофан Прокопович як філософ

До найбільш знаних викладачів філософії в Києво-Могилянській академії належав Феофан Прокопович (1677-1736). Народився він у Києві в купецькій родині. Рано осиротів. Ним опікувався дядько по матері – Прокопович, прізвище якого він узяв собі. Навчався в Києво-Могилянській академії. Проте не закінчив клас теології й подався на студії за кордон (близько 1696 р.). Побував у Володимирі (Волинському), Львові, де став уніатом. Потім навчався в Кракові та Римі. Відвідав протестантські університетські центри Німеччини – Лейпциг, Галле, Єну, де викладання філософських дисциплін здійснювалося на високому рівні. Так, із Лейпцизьким університетом був пов'язаний видатний філософ Лейбніц, а Єнський університет згодом став одним з найбільших осередків німецької філософської класики. У 1702 р. Прокопович приїхав до Почаєва, де знову прийняв православну віру. 1704 р. став ченцем, з 1705 до 1716 р. викладав поетику, риторику, фізику, математику, історію, філософію, теологію в Києво-Могилянській академії. Один з перших її професорів, який почав знайомити студентів із вченням Декарта, Локка, Бекона, дав пояснення системи Коперника й Галілея. Як і Джордано Бруно, підтримував ідею множинності світів. Закликав спиратися на розум і критичне мислення.

Прокопович також відомий як автор літературних творів, у яких знайшли відображення його філософські погляди. Одним із них є драма «Володимир», яку поставили вихованці Києво-Могилянської академії в 1705 р. Починається твір по-гамлетівськи. Дух князя Ярополка нарікає на свого вбивцю, брата Володимира. Його викликав з могили братів намір завести в Києві християнство. Дух Ярополка зустрічається з головним жерцем Жериволом, який обіцяє відвести Володимира від таких намірів. Жрець радиться про це з бісами. Володимир веде розмову із своїми синами, Борисом та Глібом, про віру. А Жеривіл сперечається з християнським Філософом, виявляючи невігластво. Філософ переконує Володимира у своїй правоті. Та Володимир не може визначитися, чи приймати йому нову віру, оскільки

боїться втратити принади світу, особливо свої триста жінок. У цей час князеві вожді наказують нищити ідолів – настає торжество християнства. Наприкінці драми хор з апостолом Андрієм виконує урочисту пісню.

Ця п’єса має філософський характер. Вона постає як гра ідей та думок на абстрактному рівні, де кожен герой – не жива істота, а рупор для проголошення тих чи інших постулатів. Правда, такий підхід відповідає поетиці барокового театру. У літературі можна зустріти думку, що драма «Володимир» – апологія Петровських реформ, а прототипом Володимира є сам цар Петро І і що тут проводиться думка про необхідність руйнування старого й утвердження нового, прогресивного. Насправді, п’єсу «Володимир» не варто вважати апологією Петра І. Твір писався тоді, коли реформи Петра І тільки починалися. Валерій Шевчук справедливо вважає, що в творі «Володимир» відображена українська ситуація початку XVIII ст., а справжнім прототипом Володимира був гетьман Мазепа.

Справді, Прокопович, роблячи кар’єру в Києво-Могилянській академії, знаходився під покровительством Мазепи. Однак після зміни ситуації, коли гетьман зазнав поразки під Полтавою, Прокопович швидко переорієнтувався. Він пише вірш з нагоди Полтавської битви «Епинікіон, або ж звитяжна пісня», де прославляє Петра І. Козаків, що повстали проти царя, за його словами, «веде біс яросний». Мазепа, якого нещодавно Прокопович прирівнював до Володимира, у цьому творі називається «диявольським сином», «нелюдом клятим», «мінливим злим зрадником».

До нас дійшов ще один вірш, де Прокопович прославляє Петра І. Це – «За Могилою Рябою». Твір присвячений Прутському походу 1711 р. проти турків, союзником яких були шведи й мазепинці. Цей похід виявився невдалим для Петра І. Прокопович жалкував з приводу поразки російських сил. Для нього турки були «Марсом диким». Він також висловлював сподівання на перемогу російських сил у майбутньому.

У 1716 р. Прокоповича викликав цар Петро І до Петербурга, де він спочатку був проповідником, а потім став єпископом псковським, нарвським та ізборським. З 1721 р. Прокопович віце-президент синоду, з 1725 р. – архієпископ великоновгородський та великолукський. На цьому становищі він чимало робить для розвитку освіти в Росії, при його безпосередній участі була заснована Петербурзька Академія наук. Зумів він також об’єднати навколо себе Татіщева, Кантемира та інших інтелектуалів, виступивши главою т.зв. «вченої дружини».

Також Прокопович став ідеологом церковної реформи в Росії. Він є автором Духовного регламенту (1721), відповідно до якого узаконювалася влада царя над церквою, ліквідовувався інститут патріаршества, котрий замінювався синодом.

Літературна спадщина Прокоповича велика й багатогранна. Був він автором курсів поетики, риторики, логіки, натурфілософії, математики. Йому належать численні проповіді, вірші, згадана драма «Володимир», педагогічний твір «Перше вчення отрокам», твори історичного характеру тощо.

Прокопович був відомий і як богослов. Тому, зрозуміло, одне з центральних місць у системі його поглядів займає вчення про Бога. Він виходив з тези, що Бог існував «раніше буття світу… як найдосконаліший розум». Він сотворив світ із нічого, однак перед актом творіння «всі витвори в його розумі, як в архетипі, тобто первообразі, постійно знаходилися». Світ же виник за допомогою «розлиття божественної доброти».

Існування Бога як найдосконалішого розуму, вважав мислитель, не дається людині апріорно, а потребує певних апостеріорних доведень. Тут він дистанціювався від української релігійно-філософської традиції, в якій важливу роль відігравало містичне, інтуїтивне осягнення божества. Тому в своїх творах Прокопович наводить різноманітні докази буття Бога – космологічне, телеологічне, морально-політичне і т.д. Ці докази подібні до тих, які пропонувалися новочасними філософами Беконом, Спінозою, Декартом, Лейбніцом.

У трактуванні Бога Прокоповичем зустрічаються як деїстичні, так і пантеїстичні моменти. З одного боку, він веде мову про Бога як про найдосконаліший розум, мудрість, вічну істину, невидиму всемогутню силу, першопричину. З іншого, твердить про всюдисущість Бога, ототожнюючи його з природою: «Повне визначення природи збігається з Богом щодо природних речей, в яких він з необхідністю існує і які він рухає. Звідси випливає, що це визначення не лише природи…, а воно, очевидно, відноситься й до матерії і форми». Отже, Бог і матерія, а також її форми – та сама природа, взята з різних сторін. Їй притаманна духовність, тілесність і протяжність. Подібні уявлення про Бога та природу збігалися з поглядами Джордано Бруно та Спінози.

У Прокоповича зустрічаємо заперечення поширених серед простолюду антропоморфних уявлень про божество. Він писав: «Не розумно міркують ті, які думають, що Бог є подібним до складу людини і що нібито він має і голову, і бороду, і руки, і ноги та інші тілесні члени». Мислитель вказував, що такі уявлення пов'язані з віруваннями стародавніх народів, котрі обожнювали сили природи, деякі моральні якості, а також людей. Прокопович, вважаючи, що все в світі відбувається у відповідності з непорушними законами природи, заперечував чудеса, різноманітні марновірства. Щодо чудес, описаних у Біблії, то закликав трактувати їх алегорично. У його діяльності спостерігаються намагання реформувати православну релігію, зробити її більш відповідною новочасним реаліям.

Новочасні підходи при осмисленні явищ світу виявилися в Прокоповича при трактуванні матерії. На його думку, хоча матерія створена Богом, однак її не можна знищити, зруйнувати, збільшити чи зменшити. Тобто філософ відстоював думку про незнищуваність матерії. У курсі лекцій з фізики він писав: «…суспільний субстрат, чи перша матерія, яку Бог створив на початку світу, не може ніколи ні народжуватися, ні знищуватися, ані збільшуватись, ані зменшуватись, і скільки її створено, стільки залишається досі, й залишиться назавжди. Коли б навіть вона виникла, то тіла б не виникали, а народжувались, і коли б вона [матерія] гинула, то не руйнувалось би жодне з них. З другого боку, чи є необхідність, щоб матерія виникала, коли вона переходить з одного тіла в інше? Тому Бог створив природу так, щоб до виникнення чогось щось руйнувалось для того, щоб була матерія для майбутнього тіла, й, навпаки, коли щось гине, то відразу виникає інше тіло, щоб матерія не залишилась голою і без форми, оскільки вона не може бути такою за своєю природою».

Світ же, який ми сприймаємо відчуттями, є матеріальним сполученням речей. Це стосується не лише землі, а й неба. На думку мислителя, і земля, і небо складаються з однієї матерії. Отже, Ф. Прокопович інакше дивився на це питання, ніж Аристотель, який говорив про суттєву відмінність між небесним і підмісячним світом. Визнаючи однорідність матерії землі та неба, мислитель порушив питання про множинність світів. У цьому випадку його можна вважати послідовником Кузанського, Бруно, Галілея.

Одним з важливих питань у середньовічній філософії було питання взаємовідношення форми і матерії. Поширеним був погляд Фоми Аквінського та його адептів, що матерія залежить від форми і, відповідно, матерія щодо форми є чимось вторинним. На думку Прокоповича, питання первинності матерії чи форми, або чи залежить існування матерії від форми й навпаки не має сенсу. На його думку, матерія невіддільна від форми, форма ж виводиться з матерії; матерія є тим субстратом, з якого все постає і в який все перетворюється. У курсі лекцій з фізики Прокопович писав: «…матерія пране форм, або: вона за природою призначена для форм, і є нічим іншим, як здатністю до сприйняття і утримання певної форми, й, крім того, вони лише або переважно для того і створена Богом». Формам, на думку філософа, «притаманна вся сила дії». І здійснюють це вони з «допомогою якихось інструментів, здатностей і різноманітних властивостей, призначених їм від Бога».

З питанням матерії було пов'язане питання її руху. Прокопович дотримувався поглядів Аристотеля, вважаючи, що рух тіл визначається прихованими в ньому якостями – важкістю й легкістю, згущенням і розрідженням, теплотою і холодом. Такий підхід давав можливість звести роль Бога до ролі першодвигуна, пояснюючи подальший рух, власне дію вторинних причин, із самої природи.

І все-таки не можна сказати, що Прокоповмч повністю сприймав вчення Аристотеля про рух. У нього бачимо звернення до природознавчих досліджень, до ідей Коперника, Галілея, Декарта та інших новочасних філософів і науковців. У Прокоповича простежуються намагання розглядати рух як невід'ємну властивість природи. На його думку, природа «ніколи не перебуває в спокої».

Філософ рух трактував дуже широко – як природну зміну взагалі, що передбачає не лише просторові переміщення, а й кількісні зміни та якісні перетворення.

Ведучи мову про співвідношення руху й спокою, Прокопович підійшов до розуміння їхньої суперечності та зв'язку. Мислитель дотримувався думки, що рухові протистоїть стан спокою і що спокій одного тіла пов'язаний з рухом іншого тіла.

Рух тіл пов'язувався Прокоповичем з простором і часом. Розглядаючи це питання, філософ підтримував погляд Аристотеля на невіддільність простору від тіл. Проте аристотелівське розуміння простору як поверхні оточуючого тіла його не задовольняло. Він схилявся до думки, що простір є тим проміжком, який займає тіло. Таке розуміння було близьким до поглядів Ньютона. Час же розглядався мислителем як послідовність частин руху.

Проблема часу, простору, руху пов'язувалася Прокоповичем з питанням про скінчене і нескінчене, перервне і неперервне. Він розрізняв актуальне нескінчене, всі частини якого є разом водночас, і потенційне нескінчене, всі частини якого не існують одночасно, а лише деякі з них, решта ж поступово додається до них.

Розглядаючи гносеологічні погляди Прокоповича, можемо констатувати, що він вірив у силу людського розуму, вважав, що людина здатна пізнати багато речей – як земних, так і небесних. Мислитель знаходився під впливом новочасної філософії, зокрема коперникіанства й картезіанства. Через те високо цінував наукове пізнання, а математику вважав своїм улюбленим предметом і сприяв відновленню її викладання в Києво-Могилянській академії.

Філософ також прагнув відокремити теологію від наук. Теологія, вважав Прокопович, ґрунтується на божественному одкровенні. Воно було дане людям у глибоку давнину й відповідало їхньому тодішньому розумінню. Тому одкровення потребує вдосконалення з позицій розуму. При цьому доречно використовувати дані науки. Мислитель вважав, що між одкровенням, людським розумом та законами природи не повинно існувати суперечностей. Але якщо між науковими фактами й Біблією виявляються суперечності, то біблійні тексти варто тлумачити алегорично. Наукові ж дані мають лишатися непорушними. Наприклад, Прокопович вважав, що коли адепти Коперника за допомогою математики й фізичних аргументів доведуть істинність свого вчення, то Біблія не повинна стати для них перешкодою.

Розумове, наукове пізнання, на думку Прокоповича, зумовлене властивостями людини. Мислитель визначав три життєві властивості – вегетативність, що забезпечує зростання й розвиток живої істоти; чуттєвість, пов'язану з органами зору, смаку, дотику і т.д.; мислення, за допомогою якого створюються судження й висновки. Рослинам притаманна лише вегетативність, тваринам – вегетативність і чуттєвість, людині – всі вказані властивості.

Прокопович чимало уваги приділяє розгляду відчуттів. Вважав, що внаслідок дії відчуттів та активного уявлення створюється чуттєвий образ. Образ же має об'єктивну основу в самій зображувальній речі, так само, як і відчуття, за допомогою яких він виникає. Тобто, на його думку, чуттєвий досвід є основою пізнання. Таку позицію можна трактувати як сенсуалістичну.

Філософ також високо ставив пізнання розумове. Все, на його думку, має пройти перевірку розумом. «Розум, – говорив він, – є необхідною силою, яка після постання об'єкта не може на нього не поширюватись, подібно тому, як відкрите око не може не бачити того, що перед ним». Проте якщо відчуття спричинені безпосередньою дією об'єкта, то розум може приводитися в дію також об'єктами, які фактично відсутні. Він здатний спрямовувати свою дію на самого себе.

Прокопович розрізняв розсудок, що міркує, і розум споглядальний, або спекулятивний. Операції розсудку ґрунтуються на поняттях, пов'язаних зі сприйняттям. Споглядальний же розум хоча й оперує поняттями, які мають підставу в самій речі, проте ставиться до них як до понять розуму.

Пізнавальні операції філософ пов'язував з мовою. Під нею він розумів усе те, що не є річчю. Наукою про мову, чи то внутрішнє мовлення, Прокопович вважає діалектику (логіку). Граматика ж вивчає зовнішнє мовлення та його норми, а риторика внутрішнє мовлення трансформує в зовнішнє, надаючи йому барвистості й придатності до переконання.

Слова Прокопович трактує як знаки. Знаки й те, що ними позначається, різняться один від одного. Знаки не мають необхідного зв'язку з природою речей. Так, слова сприймаються за знаки довільно. Якщо ж знаки сповіщають про одне й те саме і можуть замінюватися, то вони мають однакове значення.

Пошук наукової істини, вважав Прокопович, це складний і довготривалий процес, який потребує зосередження сил багатьох поколінь. Філософ усвідомлював історичну обмеженість пізнання і не соромився сказати, що чогось не знає або сумнівається в чомусь.

Особливо мислитель цінував науковий пошук, який дав людству відкриття, що застосовуються на практиці. У цьому сенсі філософ був типовим представником раннього просвітництва, коли високо цінувалися технічні інновації. Наукові відкриття, вважав він, повинні стати надбанням всього людства, основою поступу. Тому Прокопович радив не соромитися брати все, що є кращого в інших народів: «Розумна є і людина, і народ, що не соромиться переймати добре від інших і чужих».

Показове ставлення Прокоповича до авторитетів. Він вважав, що нові шляхи у сфері наукового пізнання прокладатиме лише той, хто не зупинятиметься перед авторитетами, не побоїться заперечити віками встановлені догми, а керуватиметься прагненням до наукової істини і виводитиме її з безперечних фактів за допомогою розуму. Тому мислитель критично ставився до буквального розуміння біблійного тексту, навіть говорив про помилки в Біблії, суперечність багатьох її місць науковим дослідженням. Хоча Прокопович часто в своїх лекційних курсах посилався на Аристотеля, однак заявляв таке: де розум порадить, там треба відступати від «князя філософів». Взагалі посилання на авторитет, вважав він, не є достатнім аргументом.

Заслуговують на увагу міркування Прокоповича про об'єкт науки, про вживані нею загальні поняття, про спосіб пізнання, про відношення теоретичного й практичного. Об'єктом філософ називає те, що пізнається або протиставляється нашому розумові й повинне бути підпорядковане йому. Суб'єкт же підпорядковує об'єкт. Об'єкт і суб'єкт існують раніше, ніж те знання, яке отримується внаслідок дій суб'єкта на об'єкт і навпаки.

Розвиток експериментального природознавства, характерний для Нового часу, висунув питання про невідповідність методів, що застосовуються в емпіричному дослідженні й дедуктивній силогістиці. Тому питання методу наукового дослідження стає одним із головних у європейській філософській думці XVII-XVIII ст. У питанні методу Прокопович переважно виходив з аристотелівського розуміння, спираючись на силогістичне дедуктивне виведення. Та все ж у розв'язанні ним цього питання простежуються певні впливи західноєвропейської філософії Нового часу, для якої характерною була орієнтація на індуктивний метод.

Прокопович розрізняв природну діалектику, власне, наслідування розуму природи без навчання й певного методу, і штучну, тобто науку логіки. На його думку, завдяки логічним операціям знання набуваються значно легше, оскільки процеси їх одержання та виведення усвідомлюються. Тому мислитель високо цінував логіку. З логіки в нього починається вивчення філософії – зрештою, такий підхід був традиційним для тогочасної академічної вченості. Філософ дотримувався думки, що всупереч істині не можна побудувати силогізм так, щоб він був правильним щодо матерії (тобто істинності засновків) і щодо форми. У Прокоповича логіка залишається, як і в Аристотеля, онтологічною. Та все ж філософ був проти змішання логіки й онтології, вимагаючи їхнього чіткого розмежування.

Категорії філософ розглядав з онтологічного боку. Особливу увагу приділяв категорії причинності, яка починала відігравати все більшу роль у дослідницькому природознавстві. Вважав, що «причини містяться всередині матеріальної природи ніби джерела». А найважливіше в пізнанні речей є пізнання їх через першопричини. Незнання ж причин веде до віри в чудеса, що особливо було притаманне для стародавнього світу.

Щодо мети, то вона, на думку Прокоповича, хоча і є початком, але існує «після своїх дій». Як початок, мета існує лише ідеально. Тому цільова причинність не є реальністю, а наміром, який рухає волю.

Прокопович звертав увагу на зв'язки теорії й практики. Вважав, що будь-яка наука й мистецтво безпосередньо чи опосередковано виникає з потреб практичної діяльності. Тому діяльність є основою науки. Самі ж науки філософ поділяв на практичні й теоретичні. Наприклад, логіку вважав теоретичною наукою, оскільки вона досліджує правильність розумових операцій, але заодно виробляє метод дослідження, відкриваючи іншим наукам шлях до пізнання істини. Реалізацією теорії є практика.

Заслуговують на увагу естетичні погляди Прокоповича, який вважав, що основою для творів мистецтва є природа. Намагався охопити всі схожості мистецтва й природи. Писав, що малювання йде від тіней, будівлі – від печер, вітрила – від льоту птахів, від плавників риби – весла, від їхніх хвостів – кермо. Філософ трактував мистецтво в широкому сенсі – не лише як специфічну духовно-практичну, але і як матеріально-практичну людську діяльність.

Звертає Прокопович увагу і на відмінності між творами природи та мистецтва, вказуючи, що природа створює справжні речі, а мистецтво – уявні, які є їхніми зображеннями. Природа формує свої твори з недосконалої матерії, мистецтво ж – з досконалого сутнього, тому досягає більшого ефекту. Мислитель розглядав мистецтво в широкому плані як вмілість, винахідливість, досконале ремесло. Для нього це вищий рівень майстерності. Мистецтво пов'язувалося ним зі здатністю митців надавати предмету нову якість на основі їх природних властивостей.

У своїй «Поетиці» Прокопович багато уваги приділяє філософії поезії. Підкреслював, що поезія породила філософію й відіграла велику роль у її становленні, а поети нерідко виконували функцію філософів. Тому найдавніша філософія була поетичною, а істини, які вдалося відшукати прадавнім філософам, подавалися ними під оболонкою пісень та міфів. Свою ж літературну творчість Прокопович трактував як філософічну.

Мислитель вважав людину мікрокосмом – копією великого світу (макрокосму). Говорячи про людське щастя, він, як і епікурейці, вказував, що воно пов'язане із задоволенням життєвих потреб. Проблема потреб та засобів їх задоволення перебувала в центрі його етичного вчення. Блага Прокопович поділяв на зовнішні й внутрішні. Зокрема, писав: «Зовнішнє благо людське полягає в цілковитому достатку того, що для життя є потрібним і приємним. До цього належать особливо зручність, краса приємність місця, добре повітря, здорова їжа, родючість землі та ін. Що ж до того, що деякі смертні придбати намагаються прикраси, розкоші, музику, багат-

ства та інше, то вони є або знаряддям для здобування добра, або деяка допомога проти бідності». Щастя людини Прокопович розуміє як приємне життя, позбавлене страждань, що теж можна вважати виявом епікурейства. Щодо багатства, то мислитель не осуджує його накопичення, а піддає осудові лише розкіш, тобто «погане застосування» багатств.

Чималий інтерес становлять суспільно-політичні погляди Прокоповича. Його вважають одним із сподвижників Петра І. І це справді так. Український мислитель чимало прислужився царю-реформатору, відіграв помітну роль у становленні Російської імперії, її інтелектуальної еліти. Філософ схвалював і підтримував реорганізацію державного й церковного управління, розвиток інженерної та архітектурної справи, побудову промислових підприємств. «Чи хочемо бачити користь?... – говорить він у одній із похвал Петру І. – Дивись… на заводи мінеральні, доми монетні, лікарські аптеки, полотняні, шовкові й суконні мануфактури, на предивні паперові млини, на різних кораблів купецьких будування й на інші численні, у нас раніше не бувалі мистецтва і для зручності з місця на місце пересування зведені перекопами ріки й прокопані канали».

Прокопович пов’язував поступ, добробут та користь народів з освітою. Таке розуміння простежується в «Духовному регламенті», що був ним написаний і отримав статус офіційного документу. Там читаємо: «Якщо подивимось через історії як через зорові труби на віки, що пройшли мимо, побачимо все гірше в темних, ніж у світлих ученнях, часах…, бо вчення добре й ґрунтовне є всякої користі як вітчизни, так і церкви наче корінь, сім’я й основа». Прокопович був чи не головним промотором створення Російської Академії наук. Спочатку він планував заснувати в Петербурзі навчальний заклад університетського типу, де б велика увага приділялася вивченню природничих наук. Цей заклад пропонувалося назвати «Петерґартен» (сад Петра). Тут, можливо, маємо прихований натяк на епікурейство. Адже філософська школа Епікура іменувалася «Садом». Але через брак коштів було вирішено обмежитися менш амбітним проектом – створити науковий осередок, Академію наук, з допоміжними навчальними закладами. Прокопович став протектором новоствореної Академії, зробивши чимало для розвитку в ній дослідного природознавства й математики.

Велика заслуга Прокоповича у становленні Михайла Ломоносова як вченого. Саме Прокопович порекомендував Ломоносову навчатися в Київській академії, а потім за кордоном, ставши його покровителем. Був він доброї думки про вчителя Ломоносова, Християна Вольфа, хоча й вважав філософію придатною лише для початківців. Планувалося також зробити Вольфа президентом Російської Академії наук. Проте вчений не переїхав у Росію.

Прокопович був послідовний противник обскурантизму. Він неодноразово виступав проти консервативно налаштованого духовенства. При цьому захищав ідею зверхності світської держави над церковною владою, обґрунтовуючи підпорядкування церкви державі.

Вчення Прокоповича про державу базувалося на дещо модернізованій Платонівській теорії про правління філософів. Його ідеалом був філософ на троні, який має достатньо влади, освіту та виховання, щоб планомірно спрямовувати зусилля держави на здійснення просвітницьких ідеалів. Таким він бачив (чи принаймні хотів бачити) Петра І.

Теорія держави, створена Прокоповичем, є теорією просвіченого абсолютизму. При обґрунтуванні цієї теорії мислитель звертається як до аргументів від «природного розуму», так і до біблійного одкровення. Останнє потрібне було йому для того, щоб протистояти церковній опозиції і не бути звинуваченим у єресі.

Прокопович дотримувався думки, що держава виникла на певному етапі розвитку людства. Був час, коли люди жили, не знаючи державної влади. Говорячи про додержавне життя, мислитель не ідеалізував його, вважав, що у ньому були мир

і війна, любов і ненависть, добро і зло. Та все ж для людини більш природним є творення добра, яке є даром природи. До цього добротворення людину спонукає совість.

Ведучи мову про природні закони, Прокопович великого значення надавав тим, які безпосередньо випливають з інстинктів. На перше місце ставив турботу батьків про дітей, що, на його думку, притаманне для всього живого.

Влада потрібна, аби не порушувався природний закон, щоб стримувалося людське зло й оберігалося співжиття людей. Якби не це, вважав Прокопович, земля б давно уже лежала пусткою і зник рід людський. Аби не допустити загибелі, люди, домовившись між собою, передають свою волю одній особі – монарху. Віддавши волю правителю, народ уже не може її забрати. Тому повинен у всьому коритися своєму повелителю, слухатися його. Що б правитель не чинив, народ не має права засуджувати свого зверхника. Не повинен він також вказувати володареві й повставати проти нього. Також народ мусить підпорядковуватися спадкоємцям влади.

Виходячи з таких теоретичних міркувань, Прокопович засуджує свого колишнього благодійника Мазепу, який повстав проти Петра І. Засуджує і запорозьких козаків, що підтримали бунтівного гетьмана. «Ні що інше вже було Запоріжжя, – пише він, – тільки нестримне розбійництво та люди свавільні, що без будь якого остраху жити і злодіювати хочуть… Зборище те заслуговувало давно яко домашнє государеве зло викорененим бути, але самі вони безсовісною зрадою змусили до того Росію».

Щодо обов'язків верховної влади, то вона, вважає Прокопович, має турбуватися про народну користь. Цар повинен опікуватися про добробут підданих, забезпечувати правочинність та державну безпеку, належний рівень освіти. При цьому філософ зазначає: цар може чинити навіть те, що народу не сподобається, аби воно «не шкідливим й волі божій несуперечливим було».

Найкраще забезпечити народну користь, вважав мислитель, може лише держава, сильна своєю єдністю. У Російської імперії таку єдність гарантує спадкоємна монархія. Виходячи зі своїх монархічних поглядів, Прокопович став одним із творців традиційної схеми історії Росії, яка залишається чинною понині в російській історіографії. Філософ високо цінував історію як «вчительку життя». На його думку, основне її завдання – показувати героїчні діяння предків. У своєму курсі риторики Прокопович зазначав: «З великим болем оплакуємо те, що приклади наших предків не дійшли до нас, з такою наполегливістю нам треба тепер докладати зусиль, щоб і те, що діється в наші часи, внаслідок бездіяльності і нашого незнання не стало затемненим і невідомим». У курсі риторики в нього є навіть спеціальна частина, де йдеться про метод писання історії і про листи. Прокоповичу належить низка історичних праць – «Зібрання від літописців», «Реєстр правителів російських від самого Рюрика до государя-імператора Петра Великого, яких нараховується 33», «Історія імператора Петра Великого від народження його і до Полтавської баталії», «Про смерть Петра Великого, імператора російського, коротка повість», «Історія про вибори і сходження на престол… імператриці Анни Іоаннівни» та інші. Через всі ці твори червоною ниткою проходить монархічна ідея.

Історіософська концепція, яку запропонував Прокопович для осмислення минулого Росії, має такий вигляд. Він трактує російську історію як перехід від початкової цілісності до розчленування з наступним відтворенням втраченої єдності. Мовляв, біди Росії почалися після того, як князь Володимир розділив свою державу між синами на дванадцять князівств: «Бо Росія і розділом на дванадцять князівств значно послаблена, а ще й князями тих областей, що їх між дітьми своїми ділити, на маленькі шматочки розірвалась, від чого скрізь розбрат і міжусобиці почались. І замість того, щоб усім одностайно обороняти кордони вітчизни своєї від нашестя чужоземців, самі на утробу свою накинулись і взаємно себе не перестаючи знищували». Прокопович вважав, що саме через роздробленість, різного роду усобиці

ослаблена Росія зазнала нападів татар, німецьких, шведських, польських та литовських завойовників. Тому філософ високо цінував московських князів, які об'єднали російські землі в одну державу. Серед них відзначає Івана Грозного, який, ніби «первісну силу російську, розбратом омертвлену, союзом відродив і оживив».

Ведучи мову про єдність Давньої Русі, Прокопович виступав проти покатоличення населення українських та білоруських земель, зокрема проти унії. Тому значну частину теологічного курсу присвятив критиці католицизму й унії, їхніх теоретичних засад. Йому також належать полемічні праці – «Опис єзуїтів», «Про Флорентійський собор» та інші.

Будучи апологетом абсолютної монархії, Прокопович виступав проти обмеження влади імператора як олігархами-верховниками, так і вищим православним духовенством. Так, критика верховників звучить у його праці «Історія про вступ на трон імператриці Анни Іоаннівни». Прокопович виступав і за те, щоб підпорядкувати духовенство світській владі. Створення «Духовного регламенту», заснування синоду (верховного органу управління Російською православною церквою) можна трактувати як втілення ідей мислителя. У своїх творах він наполягав на тому, що монарх є повелителем та суддею духовним особам.

Не заперечуючи поділ суспільства на багатих та бідних, Прокопович виступав проти надмірного визиску бідняків та розкоші нероб. Заявляв, що змушувати людей працювати понад силу – то гріх, який дорівнює вбивству. Його ідеалом є гармонія між експлуататорами й експлуатованими. Пани, на його думку, мають тримати своїх рабів та слуг в істинній вірі, карати по-батьківськи з наміром їхнього виправлення, а не заради якогось садистського задоволення, не обтяжувати надмірною службою чи роботою, не брати з них зайвих податків. Слуги, підневільні, мусять працювати на своїх панів, не лінуючись, не повинні вони обманювати їх, красти, а мають панське добро, наче своє, оберігати.

Можемо говорити не лише про філософську ерудицію Прокоповича, а й про оригінальність його поглядів. У філософії й теології він, загалом тримаючись лінії Аристотеля, намагався враховувати нові досягнення у галузі природознавства. Звідси його прагнення применшити значення теології, зробити філософію більш науковою та прагматичною.

У плані соціально-політичному Прокопович, використовуючи набутки європейської думки, здійснив спробу обґрунтування необхідності існування в Росії абсолютистської імперської держави. Незважаючи на певні трансформації, створена ним ідеологія абсолютизму пережила століття і навіть дає про себе знати сьогодні.

Філософські погляди Михайла Козачинського

Михайло Козачинський (1699-1755) народився в містечку Ямпіль у збіднілій українській шляхетській родині. Освіту здобував у Києво-Могилянській академії. Студентом багато мандрував, побував у багатьох слов'янських країнах, Німеччині. Спочатку викладав у Києво-Могилянській академії риторику. Був посланий митрополитом Рафаїлом Заборовським до Сербії, де реорганізував у Сремських Карлівцях школу на зразок Києво-Могилянської академії, в якій викладав латину, поетику й риторику, був її префектом та ректором. У Карловецькому шкільному театрі в 1734 р. була поставлена створена ним «Трагедія, сиріч сумна повість про смерть останнього сербського царя Уроша П'ятого і про падіння Сербського царства». Написана староукраїнською мовою, вона була надзвичайно популярною в Сербії та стала важливою подією у становленні сербського театру.

Повернувшись в Україну, Козачинський у 1739 р. почав викладати філософію в Києво-Могилянській академії, де прочитав три дворічні курси. Після закінчення викладання в академії став ченцем, ігуменом Гадяцького монастиря, пізніше – архімандритом Слуцького Троїцького монастиря.

Козачинський був типовим представником просвітництва, зорієнтованим на несхоластичну філософію. Він, як і Прокопович та інші професори Києво-Могилянки, вважав, що основним рушієм суспільного розвитку є освіта і саме вона допомагає вдосконалювати світ. Вищим суддею в житті й діяльності як окремого індивіда, так і цілого суспільства визнавав розум. Щастя людини, на його думку, полягає у вмінні використовувати власний розум, у постійному втіленні його постулатів у життя. Мислитель відмовлявся від некритичного ставлення до авторитетів, засуджував марновірство і віру в чудеса. Високо цінував самопізнання людини.

У питаннях гносеології філософ виходив із засади про можливість пізнання світу, який існує об'єктивно, незалежно від людини. Висловлював переконаність у необмеженості здатностей людського розуму як у сфері пізнання, так і віри. Козачинський дотримувався сенсуалістичних поглядів, вважав, що розум людини подібний до «чистої дошки». Відповідно, ніяких вроджених ідей не існує. Вродженими є лише здатність відчувати, уявляти, думати. Усе інше формується під впливом зовнішнього світу. Критерієм істинності пізнання вважав «природне світло розуму».

Мислитель відстоював теорію «двоїстої істини», розмежовував філософію й теологію, науку і віру, природне й надприродне. Філософію трактував як сферу розуму, а теологію – як сферу віри. Високо цінував науку, науковий пошук, прихильно ставився до поглядів Коперника та Галілея.

Розглядаючи онтологічні питання, Козачинський виявляв прихильність до деїстичних поглядів, розумів Бога як творця природи і зовнішню причину руху й розвитку. Бог, сотворивши світ і наділивши його внутрішньою причиною саморозвитку, руху й вдосконалення, не втручається в хід природних процесів, подій та явищ. Він виступає лише гарантом стабільності й порядку в природі, охоронцем природних законів.

Тіло, трактоване Козачинським як субстанція, має своїм чинником існування матерію. Вона сприймається з досвіду. Розглядаючи природні речі, їхнє виникнення та руйнування, ми приходимо, вважав мислитель, до думки про існування першоматерії. Її не можна побачили, про неї можна лише мислити.

Козачинський наголошував на єдності матерії та форми. З одного боку, матерія прагне до форми; з іншого, форма – до матерії. Матерія й форма – дві необхідні основи (принципи) природного буття, без яких воно не може існувати. Матерія, на його думку, є однотипною в усіх тілах; також немає відмінностей між матерією небесних тіл і земних.

До необхідних властивостей матеріальних тіл М. Козачинський відносив рух. Розглядав його як зміну, завдячуючи якій річ стає іншою в порівнянні з тим, якою вона була раніше. Нараховував шість видів руху: народження й загибель, збільшення і зменшення, зміна якості і переміщення. Стан спокою розглядав двояко: негативно, коли відсутній рух у тілі, й позитивно, якщо спокій береться як визначення рухомого тіла. З тілом пов'язувався час. Вважав, що коли позбавляємося часу, то позбавляємося й самої природної речі.

Козачинський був одним із професорів Києво-Могилянської академії, який включав до свого філософського курсу етику. Правда, його етичний курс не зводиться виключно до розгляду питань моралі. У ньому Козачинський охоплює широке коло питань практичної філософії, у т.ч. й політики. До останньої в нього, радше, негативне ставлення. Ось, наприклад, як він дає визначення політиків: «Під іменем політиків розуміємо тих, які правдами й неправдами домагаються почестей. Зрозуміло, вони все своє щастя зосереджують у владі, знатності, пошані, похвалі, славі, блиску… Влада тут домінує над усіма почестями». У таких міркуваннях можна побачити вияв української «анархічності» з несприйняттям держави і політики.

Важливою складовою етичних та суспільних поглядів Козачинського було волелюбство. У них він спирався на вчення про людину як частину природи, використовуючи з цією метою ренесансну теорію природного права. Виходячи з неї, витлу-

мачував поняття «людська природа» як прагнення людини до самозбереження, яке, на його думку, полягало в підпорядкуванні «природним законам». Найважливішими правами людини мислитель вважав право на життя, свободу совісті, право приватної власності та вибору. Де немає права вибору, вважав він, там не існує й свободи. Природним станом людини, на його думку, є не досуспільний, а стан суспільний (громадянський), який не перешкоджає, а, навпаки, підсилює дію «природного закону». Саме в такому стані природні права людини можуть виявлятися в повному обсязі. На відміну від Прокоповича, Козачинський вважав неприпустимим відчудження природних прав людей на користь державної влади при укладенні суспільного договору. Якщо володар порушує природний закон, то його разом з підданими варто «просвітити» і в такий спосіб підкоритися «природному закону».

В етичному курсі Козачинський чимало уваги приділяв питанням щастя й благ. Блага поділялися ним на природні та штучні. Природні – це все те, що пов’язане із задоволенням природних потреб (їжа, одежа, житло тощо). Штучні ж – це блага, які самі по собі не потрібні для природи людини, проте допомагають їй. Без природних благ людина не може існувати. Однак вони ще не роблять людину щасливою. Щастя – це не чуттєві насолоди, не влада, почесті, слава. Воно полягає у здоров’ї тіла, «добрій долі». Такого щастя людина може досягнути з допомогою пізнання, почуття любові до інших.

Філософські погляди Козачинського – важливий етап у розвитку філософської думки в Києво-Могилянській академії. Його натурфілософія справила певний вплив на Кониського, а етика – на Сковороду.

Філософські курси Стефана Калиновського

Стефан Калиновський (бл.1700-1753) належав до талановитих вихованців Києво-Могилянської академії. Певний період він працював у цьому навчальному закладі, викладаючи грецьку мову, риторику й філософські курси. У 1731 р. його викликали до Московської слов’яно-греко-латинської академії викладати філософію й теологію. З 1733 до 1736 р. Калиновський був ректором цієї академії. Став архімандритом Олександро-Невської лаври, потім – єпископом псковським, ізборським та навським. Перебуваючи на цих посадах, сприяв розвитку освіти в Росії. Завдяки йому школа, котра діяла при Олександро-Невській лаврі, була перетворена в семінарію. У Новгородській семінарії Калиновський запровадив вивчення єврейської мови, відкрив класи філософії й теології, тим самим наблизивши цей навчальний заклад до школи вищого типу.

За часів Калиновського постало питання створення канонічного тексту Біблії старослов’янською мовою. Вироблявся цей текст на основі Острозької Біблії. Калиновський брав участь у його редагуванні. Також він залишив після себе опубліковані проповіді. Частково в них знайшли вияв релігійно-філософські погляди мислителя.

Збереглися курси, які читав філософ у Києво-Могилянській академії. Це курс риторики «Чотири книги риторичних настанов для руської молоді в колегіумі Києво-Могилянському, викладені й прочитані 1722 р. під керівництвом наймудрішого і благочестивого отця Стефана Калиновського». Побудований цей курс на зразках античних риторик. Однак у практичній частині маємо матеріали, які були зорієнтовані на тогочасні українські реалії. Це – різноманітні вірші та промови.

Також зберігся його ґрунтовний філософський курс, прочитаний у Києво-Могилянці в 1729-1730 рр. Він типовий для подібних курсів, що читалися в цьому навчальному закладі. Калиновський демонструє чималу ерудицію, використовуючи твори античних філософів Аристотеля, Платона, Плотіна, Порфирія, Ямвліха, Прокла, авторитетного на Заході отця церкви Августина Блаженного, середньовічних схоластиків, зокрема Оккама та Скота, ренесансних мислителів, представників «другої схоластики».

Як і інші професори Києво-Могилянки, Калиновський апелює до розуму. Стимул до вивчення філософії вбачає у прагненні людини пізнавати навколишній світ. Гносеологічні проблеми розглядає в курсі логіки, яка є частиною загальнофілософського курсу: веде мову про три операції розуму, про вираження поняття у слові, про знаки, терміни тощо. Не міг він оминути й проблему універсалій, при вирішенні якої намагався знайти «золоту середину» між реалізмом та номіналізмом.

Частиною його філософського курсу є «Десять книг Аристотеля до Нікомаха, тобто етика». Це один із найкращих етичних курсів, прочитаних у стінах Києво-Могилянки. Сама назва курсу вказує, що його автор спирався на етичні погляди Аристотеля, хоча інтерпретував їх у дусі християнства. При цьому зустрічаються цікаві поєднання аристотелізму з християнським неоплатонізмом. Наприклад, концепцію блага Калиновський поєднує (благо як таке, що всім є бажане) з вченням Псевдо-Діонісія Аеропагіта про самостійний онтологічний статус блага.

Моральну філософію Калиновський поділяв на монастику, яка скеровує людські вчинки до особистого щастя; економіку, котра навчає як стати щасливим у родинному житті, й політику, що має на меті побудову щасливого життя в державі. Не заперечуючи потреби людини в благах зовнішніх (насолоді, здоров'ї, красі, сім'ї і т.д.), Калиновський як християнин вважав, що істинне благо полягає в спогляданні Бога.

Значне місце в етичному курсі мислителя займає розгляд проблем свободи волі, співвідношення волі та інтелекту. Його етика має «раціоналістичний» характер. Калиновський дотримується думки, що людська воля має узгоджуватися з розумом, який націлює особистість на розумну середину – поміркованy, виважену лінію поведінки. Погані наміри та вчинки, на його думку, суперечать розумній природі. Також Калиновський вважав, що ми «більше схильні від природи до інтелектуальних добродіянь, ніж до незнання та злочину…»

Такий «раціоналізм» у питаннях етики дещо різнився від позиції окремих викладачів Києво-Могилянської академії – наприклад, згадуваних поглядів Кроковського, який надавав перевагу волі над розумом. Звісно, волюнтаристська позиція Кроковського більше відповідала «анархічній» українській ментальності. Однак, з іншого боку, етичний «раціоналізм» Калиновського сприяв формуванню в українців більш цивілізованого підходу до дійсності, що загалом мало перспективний характер.

Філософська спадщина Сильвестра Кулябки

Сильвестр Кулябка (1704-1761) належав не лише до видатних інтелектуалів Києво-Могилянської академії, а й до тих людей, які посприяли розвитку цього навчального закладу. Походив він із впливового козацького роду. Його батько був бунчуковим товаришем, а мати – дочкою гетьмана Данила Апостола. Кулябка навчався в Києво-Могилянській академії, прийняв чернечий постриг. На початку 1730-их рр. його запросили викладати до альма матер. Спочатку він працював у молодших класах, а в 1732-35 рр. – у класі риторики.

До нас дійшли два його риторичні курси – «Деякі настанови про набуття красномовства, ієромонахом Сильвестром Кулябкою зібрані й руському юнацтву Києво-Могилянської колегії викладені й розтлумачені», а також «П'ять книг про риторичне мистецтво в колегії Могило-Рафаїлянській руському юнацтву для навчання й пояснення року… 1734, у вересні 27-го дня ієромонахом Сильвестром Кулябкою розпочаті». Вказані курси базувалися на взірцях античних та ренесансних риторик. Правда, автор додав до них матеріал із сучасного життя, приклади з історії, власні промови про користь наук.

У 1735-1739 рр. Кулябка викладав у академії філософію. Перший його курс включав логіку та метафізику. Другий курс був ним помітно розширений. До нього

ввійшли логіка, фізика, метафізика й етика. У 1739-45 рр. Кулябка навчав студентів теології. Його курс «Виклад священної теології» (1743) вважався значним досягненням тодішньої богословської думки.

Кулябка користувався значною популярністю як педагог і оратор. Його вважали одним з найкращих викладачів Києво-Могилянської академії, іменували «златоблагословенним вчителем». У Кулябки склалися добрі стосунки із покровителем академії, київським митрополитом Заборовським. При допомозі останнього вдалося завершити будівництво двоповерхового навчального корпусу й студентської Благовіщенської церкви. Саме за часів роботи Кулябки в Києво-Могилянській академії значно зросла кількість студентів. Якщо, наприклад, у 1740-41 навчальному році в ній нараховувалося 564 чоловік, то в 1744-45 навчальному році – 1100.

У 1745 р. Кулябку як чудового проповідника забирають до Росії. Спочатку він стає єпископом костромським та галицьким, а потім (з 1750 р.) петербурзьким та шліссельбурзьким архієпископом і настоятелем Олександро-Невської лаври. На цих посадах Кулябка чимало зробив для розвитку освіти в Росії. Життя своє закінчив у Петербурзі.

Філософська спадщина Кулябки недостатньо вивчена. Щодо його філософських курсів, то вони принципово не відрізнялися від курсів інших викладачів Києво-Могилянської академії. У них поєднувалися напрацювання західноєвропейської схоластики і деяких досягнень новочасної науки.

Найкраще вивчений етичний курс Кулябки, в якому йде мова про монастирку, економіку та політику. Мислитель у бароковому дусі розглядав людину як поєднання протилежних природ. А це, на його думку, є причиною внутрішніх конфліктів. Він бачив завдання етики знайти розумний компроміс між прагненнями духу та потребами тіла, між приватними інтересами та необхідністю виконувати громадянські обов'язки.

«Остаточну мету людини» філософ вбачав у досягненні щастя, блаженства і розумів його передусім як внутрішнє бачення, завдяки якому Бог відкриває себе людині. Такий підхід можна розглядати в контексті української традиції, для якої був притаманний подібний містицизм, зосередження на внутрішньому баченні.

У земному житті, вважав мислитель, благо досягається через відповідальне ставлення людини до самої себе, своїх близьких і до суспільства. При цьому головну роль відіграє розум, що націлює людину на відповідальне ставлення до дійсності, допомагає узгоджувати дії з усвідомленою необхідністю. У цьому контексті філософ розглядає проблему співвідношення волі та інтелекту, віддаючи перевагу останньому.

У своєму етичному курсі Кулябка виходить за межі етичної проблематики. Наприклад, включає до його складу розділ, де йдеться про право і закони. Мислитель дотримується поширеного в європейській філософській думці Нового часу концепції природного права, згідно з якою кожен індивід має вроджені свободи, а держава – продукт добровільної угоди цих індивідів. Відповідно, мислитель визначає закон як правильне розпорядження наділеного громадянською владою керівника, який зобов'язує підлеглих щось робити або не робити. Закон зобов'язує, забороняє, дозволяє, карає та заохочує. Таке розуміння права й закону націлювало на формування правової держави. Однак в умовах Російської імперії ця ідея не стала домінуючою. Для еліти цієї держави більш прийнятним виявився погляд Прокоповича, за яким підлеглі зрікалися своїх прав на користь монарха.

Картезіанство в Києво-Могилянській академії. Григорій Щербацький

Як уже зазначалося, викладачі Києво-Могилянської академії використовували у своїх курсах не лише напрацювання схоластиків, а й новочасних західноєвропейських філософів. Показовим у цьому плані є філософський курс Щербацького, який засвідчив переорієнтацію з філософії схоластичної на філософію новочасну.

Георгій Щербацький (1725-1754) походив із козацької родини. Освіту здобував у Києво-Могилянській академії. Після її закінчення викладав тут різні дисципліни, у т.ч. й філософію. Написав шкільну п'єсу «Трагікомедія, названа Фотій, тобто про відступлення західної церкви від східної…», яка мала полемічний антикатолицький характер. У 1753 р. за указом синоду Щербацького перевели до Московської слов'яно-греко-латинської академії на посаду професора теології та префекта, де через рік він помер.

Після себе мислитель лишив лекційний курс філософії, що мав назву «Для більшої слави Тричі Всемилостивого і Всемогутнього Бога, із сподіванням на успішне і плідне завершення 17 вересня 1751 року у Київській академії; коли Бог дасть сили, інтелектуальному цвіту молоді будуть запропоновані і викладені настанови, складені з метою полегшення читання старих і нових філософів». Цей курс складався з логіки, метафізики, фізики й етики.

У ньому простежуються картезіанські впливи. Зокрема, філософія визначалася як наука. Вона є істинним, вірогідним та очевидним пізнанням речей. Відповідно, завданням філософії було вивчення навколишнього світу й людини.

Як і інші професори Києво-Могилянської академії, Щербацький надає велике значення розуму. При цьому обережно ставиться до чуттєвого досвіду, вважаючи його не стільки підґрунтям для пошуку істини, скільки джерелом помилок. Істина ж, на думку мислителя, осягається за допомогою єдино правильного методу – дедукції. Цей метод мусить спиратися на самосвідомість, сутність якої виражається відомою формулою Декарта «мислю, отже, існую». Як і Декарт, Щербацький визнавав це судження вихідним положенням філософії, тим самим підтримував ідею домінування умосяжного світу над чуттєвим.

В основу філософського мислення Щербацький поклав принцип очевидності, що передбачав ретельну роботу дослідника, спрямовану на перевірку будь-яких суджень. Принцип очевидності ототожнювався з «природним світлом розуму» або ж зі «світлом філософії». Це «світло філософії» визначалося як зрозумілі та виразні ідеї. Саме з виокремлення таких ідей та відкидання всього сумнівного має, на думку Щербацького, початися пізнавальна діяльність. Чітке й виразне розуміння з'являється завдяки зосередженій розумовій діяльності, побудованій на розмірковуваннях та умовиводах. Воно виникає з глибокого внутрішнього відчуття душі.

Солідаризуючись з поглядами Декарта, Щербацький стверджував, що людська свідомість, людське мислення не продукує ідеї. Тому вони не є гарантом істинного пізнання. Таким може бути лише Бог, котрий вклав у людину ідеї. Основою людського мислення є божа всемогутність, яка створила людську свідомість, а відповідником цієї всемогутності є принцип очевидності. Щербацький звертає увагу на роль інтуїції в процесі пізнання. Інтуїція для нього – це миттєве осяяння, яке досягається завдячуючи відкритості людської свідомості Богові. Воно є шляхом до глибинного розуміння істини. У цьому вченні можна побачити своєрідний український інтуїтивізм.

Впливи Декарта відчуваються і в трактуванні Щербацьким субстанції та матерії. Субстанцію він, як і картезіанці, поділяв на мислячу (непротяжну й неподільну) та тілесну (протяжну й нескінченно подільну). Матерію традиційно Щербацький по-

діляв на першу та другу. При цьому визначав першу як нечуттєве тіло – щось на зразок трьох елементів Декарта чи атомів Демокріта. Друга ж матерія визначалася як чуттєве тіло. В картезіанському дусі Щербацький також трактував простір як корелятивне відношення між тілами.

Отже, на прикладі філософського курсу Щербацького спостерігаємо спробу в Києво-Могилянській академії відійти від традиційної схоластики й використовувати надбання новочасних філософів.

Філософські погляди Григорія Кониського

До відомих викладачів Києво-Могилянської академії на її завершальному етапі належав Григорій Кониський (1717-1795). Народився в заможній міщанській сім'ї міста Ніжина. Навчався в Києво-Могилянці. Викладав у своїй альма матер поетику, залишивши рукописний лекційний курс «Правила поетичного мистецтва, почерпнуті з авторів, які вивчають сутність поезії, коротко, з найнеобхіднішими спостереженнями, зібрані і на користь студентської молоді викладені й витлумачені у благодатній і православній Могило-Заборівській академії 1746 року». У цьому курсі наслідував теорію поезії Прокоповича, увів розділ про український вірш, а також про форми літературних творів; належав до прихильників силабо-тонічної системи віршування.

При цьому Кониський був не лише теоретиком у царині художньо-літературної творчості. Він написав кілька віршів тогочасною українською літературною мовою, створив драму «Воскресіння мертвих...» Цей твір різнився від поширених тоді «шкільних драм», які використовували біблійні сюжети. Головним героєм твору є працьовитий селянин Гіпомен, що зазнає жорстоких переслідувань з боку багатія Діоктита. За жанром «Воскресіння мертвих» – драма-мораліте. Це один з найдосконаліших та найяскравіших творів тогочасної української літератури.

Є в ньому й цікаві філософські моменти. На перший погляд, твір не виходить за межі християнського світорозуміння, інтерпретуючи в традиційному дусі проблеми гріха та праведності, злочину й кари. На початку твору маємо дещо незвичне поєднання світорозуміння землероба, якому імпонує давня ідея циклічного розвитку, з християнською ідеєю воскресіння мертвих:

«Не умерло, знать, в землі зерно ані мало:
Ба умерло все, да все ж і пооживало.
Тепера мні на пам'ять прийшла думка тая,
Что священик говорил в церкві, поучая,
Будто і тіло, хоча й гноєм станет
По смерті, но, як зерно, на страшний суд встанет».

Ідею циклічного розвитку, як зазначалося, демонстрував Смотрицький у «Ключі царства небесного».

У 1747-1751 рр. Кониський викладав філософію в Києво-Могилянській академії. У 1755 р. став могильовським єпископом і переїхав у Білорусь. Тут розгорнув боротьбу проти наступу католицизму та унії. З-під його пера вийшли твори на захист православ'я – «Історичне повідомлення про Могилівську єпархію...», «Записки Кониського про те, що в Росії до кінця XVI віку не було унії», «Права і свободи жителів Корони Польської і Великого князівства Литовського, що сповідують греко-східну релігію».

На посаді могильовського єпископа Кониський і закінчив своє життя. Авторитет цієї людини був дуже великий не лише в середовищі українських інтелектуалів, а й серед представників еліти Російської імперії. Не даремно йому приписували написання «Історії русів».

Після Кониського залишилося два рукописних філософських курси. Перший з них має назву «Філософія перипатетиків, поділена на чотири відділи, що вміщує логіку, фізику, метафізику й етику, викладена згідно з думкою глави філософів Аристотеля Стагірита у Києві, в благодатній православній Могило-Заборовській академії в 1747 і 1748 рр. професором, преподобним отцем Георгієм Кониським, префектом Київської академії». Другий курс має назву «Загальна філософія, поділена на чотири відділи, в складі логіки, етики, фізики та метафізики, викладена в Київській академії під наглядом найяснішого пана Тимофія Щербацького, щонайщедрішого куратора цієї ж академії, 20 вересня 1749 року».

Якщо перший курс – переважно виклад філософії Аристотеля, то другий помітно ширший. Він охоплював усі розділи філософського знання в системному викладі – логіку Аристотеля з теорією силогізмів у повному обсязі, його етикою, натурфілософією з відомостями про першопочатки Всесвіту, природні тіла й процеси. Також Кониський у цьому курсі пропагував учення Декарта й здобутки тогочасної європейської філософії і науки. У курсі є докази зі сфери природничо-наукових знань. Тут чітко простежується межа між наукою та релігією, вірою та розумом, відстоюється теза про дві істини – богословську й філософську. Розглядаючи питання логіки, етики й натурфілософії, Кониський звертається лише до природних речей та людських проблем, а все надприродне відносив до сфери теології й метафізики. Показово також, що розділ метафізики був скорочений до мінімуму і у ньому розглядалася природа загальних понять.

Викладаючи філософію, Кониський часто посилався на Декарта. Як і Декарт, вів мову про однорідність світу – небо, а також інші тіла, твердив філософ, складаються з матерії та форми. Матерія, поєднана з формами, це і є природа. Остання не розглядається Кониським як пасивне створіння. Він говорить про її активність.

Завдяки однорідності матерії світ мислитися як єдине ціле. Лише завдяки формі матерія перетворюється в окремі предмети та речі. Це і визначає багатоманітність світу.

Одним з чотирьох головних атрибутів природи Кониський вважав рух. До інших же атрибутів відносив кількість, простір і час. Рух характеризується ним як перехід з одного стану в інший. Завдяки руху досягається різноманітність у природі.

Простір Кониський пов’язував з тілом. У цьому випадку мислитель демонстрував свою прихильність до поглядів Декарта й Лейбніца, котрі ототожнювали матерію й простір, і відкидав погляди Ньютона, який ділив світ на атоми й порожнечу. На його думку, в природі не може бути порожнечі.

Час, вважав філософ, найтісніше пов’язаний з рухом, оскільки ніщо не може рухатися інакше, як у часі. Оскільки час пов’язаний з рухом, а рух безперервний, то час також безперервний. Час розглядається Кониським як міра руху. Це – послідовність руху частин. Мислитель розрізняв природний час (теперішній, минулий та майбутній), а також штучний (години, дні, тижні, місяці тощо). Еталоном визначення часу вважав рух небесних тіл.

У Кониського також наявне розуміння вічності. Це – нескінченна часовість, не обмежена ні початком, ні кінцем. Вона існує постійно, але для кращого сприйняття ми ділимо її на дні та роки. Нескінченне розумілося мислителем лише через посередництво скінченного. Оскільки нескінченне в часі не починається й не закінчується, його смисл полягає в незмінності. Тому ні одна матеріальна річ не є нескінченною, оскільки рух, зміна належить до її характерної властивості. У природі немає нічого нескінченного – адже існуючи в межах цього світу, тіло є обмеженим. Існувати ж тілу поза межами світу неможливо, оскільки поза ним немає нічого, а з нічого ніщо не виникає.

Наукові погляди, представлені Кониським у його лекційних курсах, суперечили Біблії. Тому вчений вважав, що біблійні уявлення створені були для простолюдинів, і їх не варто розуміти буквально.

Частиною природи Кониський вважав людину, трактуючи її як «вінець творіння». У людині природа досягає найвищої досконалості, вона стоїть вище від усіх створених речей та відображає в собі світ, тобто є мікрокосмосом. Розуміння людини як мікрокосмосу зустрічалося в Прокоповича, інших мислителів Києво-Могилянки, а потім стало елементом філософії Сковороди.

Людина, на думку мислителя, хоча в плані фізичному обділена порівняно з іншими істотами, але має розум і талант. А це найвища цінність. Завдяки розуму людина може пізнати й підкорити природу, проникнути в її таємниці.

Найбільшою ж таємницею, вважає Кониський, є Бог. Якщо людина пізнає скінченні природні речі, то Бог як істота вічна та невмируща, стоїть над природою. Він може бути предметом віри. Бог мислиться людиною як найбільше благо та найбільша досконалість. У такому трактуванні можна зауважити неоплатоністичні мотиви.

Головне завдання людини Кониський бачить у пізнанні сутності речей, у проникнення в суть явищ шляхом пізнання їх причин. На першому етапі пізнання, вважав він, головними є відчуття, котрі викликаються в певних матеріальних об'єктах у відповідних, спеціально пристосованих органах. Кониський ділить відчуття на зовнішні та внутрішні. Зовнішні – зір, нюх, слух, смак і дотик. Кожному з цих відчуттів відповідає певний орган. Взаємодія ж між об'єктом та органом чуттів здійснюється через нерви з допомогою «духів особливої природи». Вважалося, що такі духи утворюються в серці з крові, а потім доносяться в мозок. Такі погляди мали поширення в епоху Середньовіччя.

Кониський розглядає відчуття як результат впливу навколишнього світу на органи чуття. Кожен з органів чуття побудований так, що може сприймати лише одну певну сторону речей. Наприклад, колір сприймаємо оком, слух – вухом, нюх – ніздрями, смак – язиком тощо. Зовнішні відчуття дають певне уявлення про навколишній світ.

На наступному етапі вступає в дію загальне відчуття, яке разом з уявою, пам'яттю та оцінкою становить групу внутрішніх відчуттів. Відбувається групування та систематизація невпорядкованих вражень. Чуттєві враження (модифікації) сприймаються уявою, яка затримує образи об'єктів, коли ті більше не існують. Уява забезпечує неперервність чуттєвого життя, закріплює нагромаджені загальним відчуттям уявлення про сприйняті раніше об'єкти, не допускає втрати встановленого з ними контакту. Завдячуючи цьому виникають та формуються уявлення. Збереження уявлень здійснюється чуттєвою пам'яттю, яка притаманна і людям, і тваринам. Правда, людина здатна активно згадувати збережене в пам'яті, а тварина такої здатності не має.

Завершальний етап чуттєвого сприйняття – оціночна діяльність. Вона притаманна тваринам, дає їм можливість правильно орієнтуватися. Цю здатність Кониський іменує інстинктом, вважаючи, що він замінює тваринам інтелект. Щодо оціночної діяльності людини, то це вид мислення, особливий розум, який підводить її до вищого ступеня пізнання – інтелектуального.

Одержані від зовнішніх предметів уявлення обробляються душею. Душа ж трактувалася Кониським як орган мислення. Навіть можна говорити про ототожнення ним душі й розуму. І хоча, вважав він, без відчуттів неможливо обійтися в пізнанні світу, але вони можуть обманювати. І саме завдання душі (розуму) здійснювати перевірку достовірності відчуттів. Це можна зробити з допомогою спостереження, досвіду, експерименту.

Кониський присвячує окремий розділ свого філософського курсу логіці, яка розглядає операції розуму. Вона, вважає він, оперує словами-термінами, що відображають окремі речі, пізнані шляхом відчуттів і наявні в розумі людини як поняття цих речей. Філософ іменує їх «першими інтенціями». Щодо «других інтенцій», то це поняття, які відображують поняття. Логіка використовує перші інтенції, оскільки вони пов'язані з навколишнім світом та операціями розуму. Поняття понять, або

абстрактні поняття (типу суб'єкт, об'єкт, предикат і т.д.) штучні. Правда, вони теж відображаються в операціях розуму.

Взагалі проблема утворення понять, чи проблема універсалій, займала у філософському курсі Кониського помітне місце. Він вважав, що це питання є одним із центральних не лише у філософії, але і в науці загалом. Без універсалій, на його думку, ми не мали б знання про речі, які постійно змінюються.

На його думку, універсалії існують у дійсності як формальна єдність – найвища подібність натур, які є в самих речах. Цю подібність він називає «не-власне-універсалія». Коли ж універсалію розглядати у властивому розумінні, то вона реально не існує. Універсалія виникає лише в розумі і є продуктом абстрактної діяльності людини.

Кониський вважав: якщо універсалії тісно пов'язані з окремими речами, то це свідчить, що поняття науки відображають об'єктивну дійсність. У вирішенні цього питання він, як і інші професори Києво-Могилянської академії, відмежовувався, з одного боку, від реалістів, котрі дотримувалися думки про існування універсалій як об'єктивних сутностей, а з іншого боку, – від крайніх номіналістів, які відкидали існування реальної основи універсалій як логічних понять.

Результати чуттєвого пізнання, оформлені з допомогою розуму в поняття, є вихідним пунктом процесу узагальнення, який у кінцевому рахунку дає певне обмежене число найбільш загальних понять (категорій). Категорії не можна звести ні одна до одної, ні до якогось простішого поняття. Тут Кониський дотримувався думки Аристотеля, що логічні закони й форми мислення не утворюються самим мисленням, а є відображенням й узагальненням природних процесів. Він твердив, що категорії не вигадані розумом, а відображають та фіксують природне співвідношення речей найбільш загальним чином.

Говорячи про пізнання світу, Кониський розмежовував «реальне сутнє», під яким розумів матеріальний світ, який ми чуттєво сприймаємо, і «нереальне сутнє» – речі, в існуванні яких неможливо переконатися. «Нереальним сутнім» він вважав і Бога, визнаючи його буття лише аналогічно до буття «реально сутнього».

Кониський включив до свого філософського курсу етику, яку розумів дуже широко, розглядаючи в етичному курсі широке коло суспільних проблем. Інтерес Кониського до етичних демонструє і його літературна творчість. Наприклад, згадувана драма «Воскресіння мертвих».

Мета людського життя, вважав мислитель, досягнення блаженства та щастя. З одного боку, блаженство – це той стан, який приготував людині Бог у потойбічному житті. Про таке блаженство ведуть мову теологи, які займаються надприродними речами. З іншого боку, етика як практична філософія має вказувати людині досяжну мету в земному житті.

Мислитель намагався визначити це досяжне блаженство. Воно не може зводитися лише до чуттєвих насолод, бо тоді людина наближається до рівня тварин. Також щастя-блаженство не слід зводити до почестей, слави, багатства, матеріальних благ, оскільки ці речі непостійні і скороминучі. Справжнє щастя полягає у розумовій діяльності людини.

Однією з центральних проблем у курсі етики Кониського є проблема співвідношення свободи й необхідності. Вона охоплює коло питань – як співвідносяться об'єктивні умови та усвідомлені рішення людини, чи має людина свободу морального вибору, чи повинна відповідати за свої вчинки, у чому полягає моральна свобода особи і як її досягти.

Кониський виділяє два аспекти цієї проблеми: відношення вільної волі людини до божої волі, відношення вільної волі особи до природної та соціальної необхідності. Мислитель практично відкидає ідею божественного провидіння. Людина, вважає він, керується розумом, тому може усвідомлювати мету життя й здатна до цілеспрямованої діяльності. У свідомості людини проходить боротьба мотивів –

вона здатна вибирати кращі й поборювати погані схильності. У цьому, власне, її свобода на шляху до мети. Завдячуючи розуму людина усвідомлює впливи, що відповідають її схильностям. І в той же час сама може активно впливати на поведінку інших людей.

Мислитель ставить питання, як вижити людині в цьому складному світі, сповненому різноманітних конфліктів, несправедливостей тощо. При цьому він не проповідує втечу від світу, як, наприклад, це робить Сковорода. Для етики Кониського не притаманні замкнутість і самоаналіз. Він вважає, що людина в земному житті здатна стати щасливою й повинна шукати своє можливе щастя. Дотримуючись поглядів епікурейців, Кониський проголошує щастя та земні радощі ідеалом і принципом життя. Загалом у його етиці представлена людина, яка може керувати собою, творити власну долю, покладаючись на розум.

Раціоналістичний підхід простежується і у вченні Кониського про чесноти та вади. Людина сама здатна визначати середину між крайнощами. І ця розумна середина є чеснотою. Як відомо, таких поглядів дотримувався Аристотель.

Етика Кониського – це етика періоду інтенсивного практичного освоєння світу, розвитку науки, періоду ломки феодалізму й становлення динамічних ринкових відносин.

Філософський курс Кониського можна вважати лебединою піснею тієї філософської традиції, що утвердилася й культивувалася в Києві, в Києво-Могилянській академії. Ця традиція навіть після ліквідації академії не «канула в лету». Мала вона своїх продовжувачів і в Україні, і Росії та Білорусі. Інша річ, що вона так і не отримала належного розвитку в ХІХ ст.

Просвітництво та Києво-Могилянська академія

У часи занепаду Києво-Могилянської академії в Україні та й загалом у царській Росії починає поширюватись популярна в країнах Західної Європи, передусім Франції, ідеологія Просвітництва. І хоча академія, культивуючи старі, традиційні підходи до освіти, ніби опинилася осторонь від цього процесу, можна говорити про її певний внесок у становлення та розвиток Просвітництва як в Україні, так і загалом у Російській імперії. Академічна освіта служила певною базою, яка давала людині змогу прилучитися до європейських культурних цінностей. Тому деякі випускники академії стали яскравими представниками Просвітництва в Україні. Передусім тут варто відзначити Козельського й Политику.

Серед них найбільш цікавим для нас є Яків Козельський (1728-1794), якому належать твори філософського характеру. Походив він з козацької старшинської родини. Початкову й частково середню освіту здобував у Києво-Могилянській академії. Навчався тут граматики, оволодів основами латини, а також закінчив клас риторики. Пізніше студіював у Петербурзі в гімназії, а потім в університеті при Академії наук. Працював на викладацькій роботі, служив у війську, робив не без успіху адміністративну кар'єру. Жив переважно в Петербурзі і Україні.

Козельський добре знав західноєвропейську просвітницьку філософію, зокрема твори Монтеск'є, Руссо, Гельвеція, Вольтера. Займався перекладацькою діяльністю. Йому належить переклади 6 великих праць західноєвропейських авторів, 4 з яких були творами на історичну тематику. Переклади Козельського супроводжувалися примітками й коментарями, у яких він викладав своє розуміння тих чи інших проблем. Окрім цього, йому належить низка оригінальних творів, у т.ч. філософських. До останніх варто віднести «Філософські пропозиції» (1768) та «Розмисли двох індійців Калана та Ібрагіма про людське пізнання» (1788).

У «Філософських пропозиціях» бачимо намагання подати повний виклад філософського знання. Книга складається зі вступу й двох частин. У першій частині

викладається теорія філософії (логіка й метафізика), друга присвячена практичній філософії (етиці, праву й політиці). Тобто в цьому викладі простежувався Аристотелівський підхід.

Цей же підхід бачимо і в трактуванні окремих філософських питань. Світ, який ми сприймаємо своїми відчуттями, вважав філософ, є матеріальним. Матерія існує в просторі й часі, що є формами її існування. Розвиток світу обумовлений причинно-наслідковими зв'язками. Однак повністю відстежити цей розвиток, його доцільність – неможливо. На це здатний лише всемогутній Бог.

Окрім матеріального світу, існує ще ідеальний, який, своєю чергою, складається з двох частин – кінцевого буття (воля і розум людини) і нескінченного (Бог). Щодо співвідношення матеріального та ідеального світів, їхньої взаємодії – то пізнати ці речі неможливо.

Розглядаючи питання пізнання, Козельський виокремлював сфери чуттєву й раціональну. Чуттєва – це нижчий ступінь пізнавальної діяльності, на цьому рівні пізнаються лише окремі властивості речей. Раціональна сфера пізнання є вищим ступенем, що допомагає пізнати суть речей та процесів, закономірності їхнього розвитку.

Розум, вважав філософ, також здатний передбачати зміни речей. У цьому передбаченні й полягає сила науки. Козельський поділяв розумове пізнання на історичне, філософське й математичне. Історичне пізнання він трактував як поверхове, без проникнення в сутність явища. Філософське розглядалося ним як пізнання причинно-наслідкових зв'язків. Математичне ж фіксує кількісні співвідношення між речами, їхню величину.

Цікавими є розмисли Козельського щодо практично-філософських питань. Розглядаючи суспільство, він звертав увагу на суперечності між природними потребами людини (в їжі, одязі, житлі) та механізмом їхнього задоволення. Природні потреби змінити неможливо. Проте механізм їхнього задоволення змінити можна. Цей механізм включає в себе державу, мораль, право, політику. Саме вони й потребують змін, оскільки в суспільстві існує багато несправедливості.

Корінь цих несправедливостей філософ вбачав у бажанні одних людей підкорити своїй волі інших. Звідси нерівність, насильства і війни. Козельський закликав правителів утримуватись від загарбницьких війн, які, на його думку, окрім нещасть, нічого не приносять. Був він і проти концентрації влади в одних руках. Вважав, що «єдиноначаліє» може бути корисним хіба що на війні. У мирний же час ніякої користі воно не принесе. Одна людина не може керувати тисячами; їй, щоб ефективно управляти, необхідно радитися зі своїми товаришами й помічниками.

Важливе місце в суспільних поглядах Козельського займає концепт свободи. Власне, цей концепт присутній у поглядах багатьох українських мислителів XVII-XVIII ст. На відміну від просвітників, які вважали, що освіта приведе людей до свободи, Козельський дотримувався думки, що свобода – це шлях до просвіти. Тому висловив «незвичну» для того часу ідею, що «виполірувати народ інакше не можна, ніж як через полегшення його труднощів». Мовляв, якщо народ матиме свободу, то матиме досягнення і на ниві освіти, й у інших сферах.

Одну з суттєвих причин суспільної недосконалості мислитель вбачав у недосконалості філософських концепцій соціального розвитку, в недостатній увазі до розробки моральних норм. Тому головним завданням філософії вважав розробку правил, які ведуть до добробуту людської істоти.

Якщо Козельський розглядав широкий спектр філософських проблем, то Григорій Политика (1723/5-1784) переважно зосереджувався на питаннях історичних та суспільно-політичних. Він, як і Козельський, походив із середовища заможної козацької старшини. Освіту отримав у Києво-Могилянській академії. Після її закінчення переїхав до Петербурга, де спочатку працював перекладачем з латинської та німецької мов при Академії наук. Паралельно з тим вивчав французьку мову

в академічній гімназії. Далі працював на різних чиновницьких посадах у столиці Російської імперії, займався педагогічною діяльністю. Часто бував на батьківщині, підтримував жваві стосунки зі своїми земляками. Останні роки свого життя провів в Україні.

Политика здійснив переклад політологічних та етичних праць Аристотеля російською мовою. Це були одні з перших перекладів творів «князя філософів» по-російськи. Перекладав він також твори інших античних авторів. Тим самим Политика сприяв поширенню філософської культури в Росії та Україні.

Велику увагу Политика приділяв історичним студіям, зокрема у сфері історії освіти. Перша відома його публікація називалася «Про початок, виникнення та поширення вчень та училищ у Росії й про нинішній їхній стан. Лист до приятеля» (1757). У цьому творі давався нарис розвитку освіти на українських землях, починаючи з часів князя Володимира, зверталася увага на освітню діяльність Конашевича-Сагайдачного та Могили, вказувалося на важливість освітніх інституцій. У цьому випадку Политика ніби продовжував просвітницьку лінію, що культивувалася в Україні братськими школами й Києво-Могилянською академією.

Политика відомий як суспільний діяч та мислитель. Він стояв на позиціях автономізму, був за те, щоб Україна, знаходячись у складі Російської імперії, мала широкі автономні права. На основі історичних документів, козацьких літописів уклав кілька історичних і політологічних праць – «Історичне повідомлення, на якій підставі Мала Росія була під Республікою Польською і на підставі яких договорів піддалась Російській державі без порушення прав та вільностей», «Записка, як Мала Росія за часів володіння польського розділена була і про спосіб її правління», «Запис, що Мала Росія не завойована, а приєднана добровільно до Росії». Ці роботи не були опубліковані. Однак про них знали представники козацької старшини, а ідеї цих праць були донесені до імперського російського чиновництва. У вказаних роботах червоною ниткою проходила ідея, що Україна ввійшла до складу Росії на добровільних та договірних засадах, що українці своїми діяннями значно прислужилися Росії і що росіяни мали б поважати права українців, не ламати їхнього традиційного устрою та звичаїв.

Також Политика був пристрасним бібліофілом. Йому вдалося зібрати величезну бібліотеку, де було чимало раритетів. Її господар вважав (і не безпідставно!), що вона могла б змагатися з російськими державними бібліотеками. У цій бібліотеці, зокрема, були козацькі рукописи. Проте в 1771 р. бібліотека згоріла. У вогні згоріло й чимало рукописів, які стосувалися історії України. Та все ж Политиці вдалося врятувати від пожежі літописи Величка і Грабянки. Деякі дослідники вважають, що саме він став автором праці «Історія русів», про яку буде йти мова далі.

Отже, в особі Козельського та Политики маємо вихованців Києво-Могилянської академії, які намагалися продовжувати її традиції в нових умовах, коли набували поширення ідеї просвітництва. І один, і другий прагнули адаптувати ці ідеї на українському ґрунті. У Козельського це знайшло вияв у ідеї, що свобода – основа просвітництва. Политика ж поєднав просвітництво з ідеями українського автономізму, намагаючись дати йому обґрунтування, апелюючи до історичних джерел.

Рекомендована література:

1. Дмитриченко В.С. Суспільно-політичні погляди Я.П.Козельського. – К., 1957.

2. Захара И.С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII – XVIII вв. (Стефан Яворский). – К., 1982.

3. Києво-Могилянська академія в іменах. – К., 2007.

4. Київ в історії філософії України. – К., 2000.

5. Кралюк П. М. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці 16 – першої половини 17 ст. – Луцьк, 1996.

6. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. – К., 1994. – Кн.3.

7. Науменко Ф.І. Педагог-гуманіст і просвітитель І.М.Борецький. – Львів, 1963.

8. Ничик В.М Из истирии отечественной философии конца XVII – начала XVIII ст. – К., 1978.

9. Нічик В. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997.

10. Ничик В.М. Фефан Прокопович. – М., 1977.

11. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – К., 1991.

12. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988.

13. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половине XVIII ст. – К., 1987.

14. Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – К., 1979-1981. – Т.1-3.

15. Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – К., 1981.

16. Таирова-Яковлева Т.Г. Иван Мазепа и Российская империя. История «предательства». – М., 2011.

17. Титов Ф. Императорская Киевская духовная академия. 1615-1915. – К., 2003.

18. Українські гуманісти епохи Відродження. – К., 1995. – Ч.2.

19. Шевчук В. Муза роксоланська. – К., 2005. – Кн. друга.

20. Феномен Петра Могили. – К., 1996.

21. Jobert A. De Luther a Mohila. – Paris, 1974.

Контрольні запитання:

1. Які чинники посприяли становленню Києва на початку XVII ст. як культурної столиці України?
2. Яку роль у розвитку української культури відіграв Петро Могила та його сподвижники?
3. Які були особливості функціонування Києво-Могилянської академії і яке місце в ній займало викладання філософії?
4. У чому особливості філософствування києво-могилянців?
5. Як трактували професори Києво-Могилянської академії проблеми пізнання?
6. Як розглядалися в Києво-Могилянській академії онтологічні питання?
7. Як інтерпретували у Києво-Могилянці питання практичної філософії (етики та політики)?

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В ЧЕРНІГІВСЬКОМУ КУЛЬТУРНОМУ ОСЕРЕДКУ

Формування Чернігівського культурного осередку та його особливості

Чернігів належав до давніх політичних та культурних осередків України. Відомий він був ще з часів Київської Русі. У той час місто стало центром православної єпархії, а це, відповідно, вимагало організації в ньому релігійно-культурного життя – заснування монастирів, шкіл, створення скрипторіїв, іконописних майстерень, побудови храмів тощо. Культурне життя міста сприяло розвитку релігійно-філософської думки. З Черніговом пов'язав свою долю Транквіліон-Ставровецький. Тут він став архімандритом Єлецького монастиря, заснував при ньому друкарню, випустив книгу «Перло многоцінне».

Знаходячись неподалік від Києва, Чернігів ніби був у затінку «княжої столиці». Ситуація дещо змінилася в часи Руїни. Київ тоді зазнав спустошень. У ньому занепало культурне життя. Складні часи переживала Києво-Могилянська академія. У такій ситуації культурна столиця України ніби на певний період «переміщається» в більш спокійний Чернігів. І це «переміщення» пов'язане з вихованцями й викладачами Києво-Могилянки – передусім Барановича та Галятовського.

Саме Баранович, який очолював Чернігівську єпархію 36 років, будучи при цьому близько 18 років містоблюстителем престолу Київської митрополії, посприяв активізації релігійно-культурного життя в Чернігові. Для міста він зробив приблизно те саме, що свого часу зробив Могила для Києва.

При його сприянні в Чернігові відновили давньоруські храми – Спаський (XI ст.) та Борисоглібський (XII ст.) собори. Почалося будівництво величного Троїцького собору, для чого Баранович запросив австрійського архітектора І.Б. Зауера.

У 1674 р. він заснував друкарню в Новгороді-Сіверському, а в 1679 р. переніс її до Чернігова, у якій за життя Барановича з'явилося понад 50 книг давньоукраїнською, польською та латинською мовами. Сам Баранович став автором деяких з цих опублікованих книг.

Також у Новгороді-Сіверському архієпископ заснував латинське училище, яке після 1672 р. перевели до Чернігова. Цю школу можна вважати предтечею Чернігівського колегіуму.

За часів Барановича в Чернігові склався під його керівництвом творчий гурток письменників та мислителів. До нього увійшли І. Галятовський, Д. Туптало, І. Орновський, О. Бучинський-Яскольд, Л. Крщонович, І. Максимович, А. Стаховський. Баранович також надав притулок у Чернігові прусському емігранту Зернікау – автору ґрунтовної теологічної праці «Про походження Святого Духа від єдиного Отця».

Справу Барановича продовжив Максимович. Він теж закінчив Києво-Могилянський колегіум, зробив духовну кар'єру. Замінив Барановича на становищі чернігівського архієпископа. Протягом 15 років очолював Чернігівську єпархію. За його часів у 1700 р. відкрили Чернігівський колегіум, який копіював освітню систему в Києво-Могилянській академії, ставши другим за значенням після неї навчальним закладом у Гетьманщині. На повну потужність запрацювала Чернігівська друкарня, у якій надрукували чимало творів самого Максимовича, які мали релігійно-філософський характер.

Першим префектом Чернігівського колегіуму став Антоній Стаховський – теж колишній вихованець Києво-Могилянки. Він посприяв будівництву приміщень для цього навчального закладу, організував бібліотеку, до якої передав свої книги. Стаховський написав кілька праць – курс риторики «Ключ знання», теологічний твір «Сказання про священне писання». У 1716 р. за його ініціативою та під його керівництвом викладачі колегіуму переклали з латинської мови на церковнослов'янську історію Тіта Лівія.

У передмові до укладеного Стаховським збірника «Зерцало од писания Божественного» (1705 р.) висловлюється думка про необхідність розширення навчальних закладів для українського юнацтва. Це, на його думку, має стати причиною успішного поступу країни. Мислитель також вів мову про необхідність практичного застосування знань.

Стаховський після Максимовича обійняв посаду чернігівського архієпископа, чим сприяв подальшому розвитку колегіуму.

На перших порах Чернігівський колегіум був школою середнього типу. Він не мав класу філософії. Проте це не значить, що тут не читалися філософські дисципліни. До нас дійшли деякі рукописні курси діалектики (логіки) з 20-х, 40-х рр. XVIII ст. У 1742-1750 рр. Чернігівську єпархію очолював колишній ректор Києво-Могилянської академії А. Дубневич, який читав філософські лекції студентам колегіуму. За його часів у колегіумі в 1749 р. відкрився клас філософії.

У Чернігівському колегіумі, як і в Києво-Могилянці, утверджувалася західноєвропейська філософія, яка у своїй основі залишалася схоластичною.

Чернігівський осередок цікавий в іншому плані. Його провідні діячі мали академічну освіту, непогано орієнтувалися в філософських питаннях. Правда, вони більш знані не як викладачі філософії, а як автори численних творів літературно-художнього, публіцистичного, богословського характеру, в яких репрезентували релігійно-філософські ідеї. Ніби звільнившись від «академічної залежності», ці мислителі у своєму філософствуванні зверталися до питань, які турбували українців, і водночас намагалися певні філософські міркування донести до широкої публіки.

«Популярна філософія» Лазаря Барановича

Лазар Баранович (?-1693) належав до найбільш впливових церковних діячів та інтелектуалів України другої половини XVII ст. Значна частина його життя припала на складний період Хмельниччини та Руїни, коли більшості українців було не до питань культури. Точну дату й місце народження Барановича ми не знаємо. Вважається, що він народився десь у 1615-1620 рр. Спочатку навчався у школі Київського братства, потім – у Вільно (Литва) та Каліші (Польща). З початку 1640-х викладав у Києво-Могилянській колегії, а в 1650 р. став її ректором та ігуменом Братського училищного монастиря. Деякий час Баранович керував колегією в Гощі, яка була філією Києво-Могилянки. У 1651 р. він залишив академію і як чернець перебував у монастирях Києво-Кирилівському, Куп'ятицькому і Дятиловецькому. З 1653 р. став настоятелем Єлецького монастиря Чернігівської єпархії.

Восьмого березня 1657 р. у Яссах митрополитом Гедеоном Молдавським Баранович був висвячений на єпископа чернігівського. Але тоді був ще живий тодішній чернігівський владика Зосима. Через те Баранович оселився в Новгород-Сіверському Преображенському монастирі, де й перебував до смерті Зосими. Тут він розгорнув активну культурну діяльність.

Близько 1666 р. його призначили місцеблюстителем Київської митрополії, а в 1667 р. звели в сан архієпископа. До кінця своїх днів Баранович лишався чернігівським архієпископом. Помер у Чернігові й був похований у місцевому Борисоглібському монастирі.

Будучи одним із найвпливовіших ієрархів православної церкви в Україні, Баранович проводив «багатовекторну» політику, яка загалом була притаманна для вищого українського духовенства. З одного боку, чернігівський архієпископ демонстрував лояльність до Москви й до Московського патріархату. Але, з іншого, був проти виходу Київської митрополії з-під юрисдикції константинопольського патріарха. Це давало можливість певного маневру для представників вищого українського духовенства. Проводячи самостійну церковну політику, Баранович відмовився стати київським митрополитом, оскільки перед ним була поставлена умова, що він мусить прийняти свячення від московського патріарха. Правда, такі умови прийняв Гедеон Святополк-Четвертинський, який у 1686 р. став митрополитом київським. У ситуації, що склалася після висвячення Святополка-Четвертинського на митрополита, Баранович вирішив дистанціюватися від Київської митрополії й добиватися більшої самостійності для своєї єпархії. Водночас архієпископ шукав можливостей для зміцнення православної церкви в Україні. З цією метою розгорнув широку культурну діяльність – реставрував та будував храми, заснував монастирі, друкарні, школи. Архієпископ підтримував дружні контакти з багатьма видатними інтелектуалами України того часу – збереглися його листи до Інокентія Гізеля, Симеона Полоцького, Феодосія Софоновича та інших. Він зумів організувати навколо себе гурток людей, що зробили помітний внесок у тогочасну українську культуру. У цьому гуртку можна навіть побачити праобраз «вченої дружини» Прокоповича.

До речі, учнем Барановича в Києво-Могилянській академії був Мазепа. Коли останній став гетьманом, він підтримував з архієпископом тісні стосунки, а культурна діяльність Мазепи інспірувалася Барановичем. Є чимало схожого у культурній діяльності одного й другого.

Займаючись культурною, зокрема видавничою діяльністю, Баранович шукав жертводавців. Знайти таких у тогочасній Україні було непросто. Тому часто звертався за допомогою до російських царів, випрошуючи в них кошти. Це не викликало особливого ентузіазму в московських правителів. Так, цар Олексій Михайлович, заплативши гроші за певну кількість «Труб словес проповідних», писав Барановичу, щоб він «надалі ніяких книг у царське місто на продаж не присилав, тому що в царському великому місті Москві влаштовано на те печатний двір і книжок предостатньо. А буде далі на продаж якісь книги присилати, то великий государ приймати не вказав, а відіслані будуть назад». Правда, за таке спонсорство Барановичу доводилося розплачуватися. Наприклад, на титульній сторінці «Меча духовного» архієпископ вмістив генеалогічне дерево царя Олексія Михайловича, корені якого сягають часів князя Володимира Великого. Така генеалогія видається сумнівною, оскільки рід Романових не належав до Рюриковичів. Однак представлений родовід не міг не тішити російського царя. Є сенс погодитися з дещо різкими міркуваннями Валерія Шевчука, який писав з цього приводу: «…ось звідки виросла російська імперіалістична схема історії Росії, закріплена пізніше в «Синопсисі»… Таким чином, самі українці сприяли творенню отаких історичних мітів, прив'язуючи російських царів до державної традиції Київської Русі».

Звісно, церковно-адміністративна, суспільно-політична та культурно-організаційна діяльність важили для Барановича багато і, відповідно, забирали в нього чимало часу та сил. Проте він знаходив час і для творчості. З-під його пера вийшло кілька книг різноманітного характеру. Це – збірки проповідей «Меч духовний» (1666, 1668 рр.) «Труби словес проповідних» (1674, 1679 рр.), «Трідіон» (1685 р.), полемічний твір польською мовою «Нова міра старої віри» (1676 р.), який був відповіддю на твір єзуїтського автора Бенедикта-Павла Бойми «Стара віра». Також він автор поетичних збірок, писаних польською мовою, «Житія святих», «У вінець Матері Божої», «Стовп віри», «Книга смерті» тощо. Найбільш знаним його поетичним текстом є «Лютня Аполлонова» (1671). Деякі вірші цієї збірки – це філософські медитації.

Ведучи мову про філософію Барановича, дослідники звертають увагу на те, що в ній поєдналися в межах неосхоластики елементи античних, патристичних, ренесансних, реформаційних учень у їхньому українському сприйнятті. З такою оцінкою можна погодитися. Адже Баранович справді мав можливість засвоїти несхоластичну філософію, міг познайомитися з новочасними західноєвропейськими вченнями та спробував пристосувати їх до українських реалій.

На жаль, не збереглося суто філософських текстів Барановича. Тому про його філософію можемо говорити, спираючись на проповідницькі, полемічні й художньо-літературні твори, де філософські ідеї викладені фрагментарно. До цього варто додати ще й певну «суперечливість» викладу, адже Баранович у своїх творах часто вдавався до барокової гри.

На нашу думку, найбільш цікавими у плані філософському є художньо-літературні твори Барановича, особливо поезії «Лютні Аполлонової». Тут найбільш цілісно й адекватно викладене світобачення автора.

Уже в одному з перших віршів збірки «Як жити, з неба учитись треба» у поетичній формі представлена картина світу:

«Землю різними Пан покрив квітками,
Небо ясними згаптував зірками.
Квіти світяться, в небі зорі сяють,
Люди зорі ті нехай досягають!
Лічить зорі Пан, значить імена їм,
Пана в зорях тих, в небі відшукаєм.
Служить все йому, сонце кружеляє
В колі вічному, добру річ справляє.
Місяць, плинучи, міри не порушить,
Море берега виміру не скрушить,
Лиш людина ще спротивляє Богу,
Терпеливо їй мостить Бог дорогу.
Дивний Бог в святих, в грішниках – дивніший,
Треба грішних тож, не праведних лише:
Грішник Божої дзвоник голосистий
Добротливості, в світі пророчистий».

Варто зауважити, що Баранович під словом Пан розуміє Бога.

Світ авторові уявляється гармонійним, а принципом його існування є міра. У цьому «концепті міри» можна побачити вплив Аристотеля. Однак світова гармонія, вважає мислитель, порушується людиною, яка грішить. Хоча Баранович допускає потрібність гріховності, оскільки це «Божої дзвоник голосистий добротливості». У наступних текстах «Лютні Аполлонової» неодноразово звучить тема гріховної дисгармонії, яку несе людина. Баранович бачить своє завдання, в міру можливості, виправляти її. Він вважав, що людина здатна до внутрішнього преображення, морального самовдосконалення. І тут велике значення має відігравати віра й освіта.

У збірнику є вірші, де йдеться про сонце, небесні світила. Автор намагається намалювати свою картину макрокосму. При цьому в нього чітко простежується ідея взаємозв’язку неба й землі. Мовляв, небесні зміни впливають на долю людей. Тому Баранович закликає:

«Дивись на різні планетнії зміни,
Зважай на неба одвічні відміни».

Водночас людина своєю поведінкою впливає на небо. Наприклад, за гріхи люди є карані негодою з неба:

«Топите, люди, себе горілками,
От вас і небо напоїть дощами.
Схочеш, людино, щоб випало сухо,
Будь же твереза, нахилить Пан вухо».

Можна в цих уявленнях про єдність світу побачити відголоски ідей неоплатоніків. Проте такі уявлення відповідали українській ментальності. Адже українці сприймали світ як щось цілісне й гармонійне (навіть прекрасне!), в якому речі взаємозв'язані. Лише людина своєю нерозумною (гріховною) поведінкою спричиняє біди, руйнуючи гармонійність.

Як і багато мислителів того часу, Баранович звертає увагу на змінність світу. Ця ідея в нього естетизується. Змінність мислитель іноді трактує як перехід гарного в негарне:

«Що дивуватись: невічним є гарне,
Трохи поквітне і робиться марне,
Бо як природа прекрасне з'являє,
Навіть хвороба усе те вбиває».

У віршах Барановича зустрічається ідея потрібності всіх речей, які є в світі. Хоча вказана потрібність може виявлятися через «парадоксальність». Наприклад, у вірші «Млинарське каміння дасть різне меління» говориться, що на камені не проросте зерно: «Хтось на каміння сіяв – не вродило». Але каміння здатне давати «урожай», коли його використовують у млинарській справі:

«Своїм мелінням хліб я заробляю,
Коли камінням зерна розтираю».

Баранович, окрім макрокосму, звертає увагу й на мікрокосм, тобто людину. Основні складові його антропології мають такий вигляд. Передусім у своєму житті людина повинна дотримуватися міри. Він пише:

«Вік довгий в того, хто міру тримає:
Розпусту часто хвороба карає.
Старий чи юний, а хочеш будь дужий,
Тримайся міри у всьому, мій друже!»

Чимало уваги письменник приділяє проблемі зла, гріховності, вважаючи, що «нам більше в світі злий учинок шкодить». Виходячи з традиційних середньовічних поглядів, твердить: одним із джерел гріховності є тіло. Людина часто годить йому, забуваючи про душу:

«А ми все тіло надмірно пестуєм
Й дорожчу душу при тілі ницуєм».

Гріховне служіння тілу, на думку Барановича, це не лише проблема окремої людини, це проблема загальносуспільна. Цей гріх веде до соціальної нерівності, суспільних негараздів, гніву, пихатості, кривавих війн:

«Все, що на світі пожадливість хвалить,
Кожному очі тілеснiстю палить,
Пиха сама лиш на світі панує,
Кожен сусіду ніщо не дарує.

В світ сей прийшовши, Господь сказав вірним:

«Вчись кожен серцем, як я, будь покірним!»
Мало з людей хто дозрів до покори,
Кожен до пихи із них дуже скорий.
Кожен з малої причини гнів має,
Кров слабших, гляньте, кругом розливає.
В гніві не будьте, як сонце заходить!
Бог давав знати, що гнів дуже шкодить.
Сонце проміння надвечір згасає,
В гніві людина людину ганяє.
Годі живучим буть рівними в світі,
Слабшого дужчий тримає у гніті.
Жити нас учать апостоли в мирі –
Голий меч світить в руках у жовнірів.
Миру на світі ми зовсім не маєм,
Миру із неба хіба виглядаєм.
Пане, дай миру, хай бійок не стане,
Зжалься над нами, дай жити нам, Пане!
Як буде бити шаблюка щосили,
Стануть на світі зростати могили».

Один із наслідків тілесної пожадливості – це грошолюбство, нагромадження багатств. У віршах Барановича не раз звучить засудження цієї пристрасті. Цікавим є вірш «І золота є груда, а добра не буде». Тут оригінально поєднані філософські медитації з літературною грою:

«Грудень нам груддя наробить з болота,
Добре і груди, коли б груди злота.
Злото – болото, тож груду ту злоту
Май за болотну у себе роботу.
Скільки ковтнуло людей те болото,
Злото кохали, болотнеє злото!»

Чи не найбільше уваги Баранович приділяв такій суспільній аномалії, як війна. Це зрозуміло, адже жив він у період Руїни, коли українські землі ставали місцем кривавих змагань. Війна розглядається ним, з одного боку, як явище, породжене гріхом, з другого, – як джерело гріха.

Питанням війни і миру присвячено чимало віршів Барановича. Чи не найкращим серед них є вірш «Світ стрясають грози на людській сльози». Тут маємо не лише спробу дошукатися причин воєнних конфліктів, а й характеристику «воєнної ситуації» та щирий біль за Україну, яка опинилася у вогні воєн:

«Пожалься, Боже, що світ закурився,
Це за гріхи Бог на всіх нас озлився!
Брат брату недруг, син батьку ворожий,
Скрізь недовіра і всі насторожі.
Своєї тіні жахаються люди –
Гріхи це чинять, пануючи всюди!
Прямуйте, люди, мерщій до покути,
Не так боятись ви будете скрути.
Бог любий мир вам почне посилати,
Од вас не буде лиця одвертати.

Немов на морі, так хвилі у світі,
У тому морі нелегко вціліти.
Щоб уціліти від лютої хвилі,
Потрібно злості покинуть заїлі.
Боже, дай людям святу твою згоду
І по негоді подай нам погоду.
На Україні
Постійно гинуть, Вкраїна – це море!
Воно червоне,
Хто сам – потоне, в гурті – переборе!
Хай Україна
Буде єдина, татарин хай згине,
Нехай на згоду
Візьме угоду, хай любить русина!
Боже, дай згоди святої Вкраїні,
Хай Україна у січі не гине!
Вже Україну в крові покупало,
Невинним людям надміру припало.
Мед-молоко по землі хай поплинуть,
Люди мечі хай покрушать і кинуть,
Хай переплавлять гармати на дзвони,
Щоб дзвоном славить тебе на всі гони,
Як пожаданий ти мир подаруєш,
Що завжди дітям своїм офіруєш.
Дай, Пане, миру, дай конче святого,
Так хочем того по довгому бою!»

Баранович закликає забути про соціальні й національні чвари та об'єднатися всім християнам перед загрозою, яку їм несе мусульманський світ. Ця тема була актуальною для України, оскільки саме в період Руїни тут загострилося християнсько-ісламське протистояння. Письменник навіть закликає поєднатися в цій боротьбі полякам і українцям, які конфліктували між собою. Це один із нечисленних закликів до українсько-польського порозуміння, який пролунав у ті часи.

Отже, Баранович був мислителем, який, засвоївши академічну філософію і адаптувавши її до українських реалій, спробував подати цю філософію в популярній формі. Він не уникав актуальних проблем. Можна говорити, що мислитель започаткував напрямок «популярної філософії», представником якого можна вважати й Сковороду.

Філософські ідеї у творчості Іоаникія Галятовського

Іоаникій Галятовський (бл.1620-1688) належав до сучасників та соратників Барановича, а також до найбільш знаних представників Чернігівського осередку. Про місце його народження не маємо певних відомостей. Існує думка, що він проходив із Волині. Про це опосередковано свідчать деякі факти його біографії. Освіту Галятовський здобув у Києво-Могилянському колегіумі. Після його закінчення опинився на Волині й прийняв там чернецтво. Перебував у відомому Куп'ятицькому монастирі на Поліссі (Пінщині). Повернувшись до Києва в 1655 р., став учителем молодого Юрія Хмельницького. У 1658-59 навчальному році викладав курс риторики у Києво-Могилянському колегіумі. Це були драматичні часи. Шостого вересня 1658 р. гетьман Іван Виговський підписав із представниками польського короля Яна-Казимира Гадяцький договір. Один із його пунктів передбачав надання колегії

статусу вищої школи. Проте в ході російсько-української війни 1658-1659 рр. приміщення колегії зазнали руйнації, а документи, що підтверджували її права й привілеї, згоріли. Описуючи свій психологічний стан у той час, Галятовський зазначав: «…жодного спокою не мала плоть наша, але в усьому печалилася, зовні були війни, а в середині були страхи». У цей непростий період, у 1659 р., він стає ректором колегії. Галятовський мусив подбати про її відбудову, повернення їй наданих маєтностей. За короткий час йому вдалося відбудувати приміщення, налагодити навчальний процес. У 1665-1666 рр. тут працювали не лише граматичні класи, а й класи поетики та риторики. Проте конфлікт з мстиславським єпископом Методієм, місноблюстителем Київської митрополії, змусив Галятовського в середині 60-х рр. покинути Київ. Він опинився у Львові, шукав притулку у місцевого єпископа Арсенія Желіборського. Потім Галятовський, за його ж словами, скитався на Поділлі, Волині та Литві (Білорусі), не маючи своєї обителі. У середині 1668 р. на запрошення архієпископа Барановича перебрався до Новгорода-Сіверського. Наступного року Баранович, високо цінуючи Галятовського, висвятив його на архімандрита і призначив настоятелем Єлецького монастиря в Чернігові. На ційпоновопоставлений архімандрит показав себе як умілий господарник, залучивши кошти з різних джерел, в т.ч. і від московського царя.

Галятовський залишив після себе низку книг, писаних як староукраїнською книжною, так і польською мовою. Деякі з них були не лише видані, а й перевидані ще за життя автора. Вони користувалися помітною популярністю в Україні та за її межами. Найбільш знаним твором є «Ключ розуміння» (1659 р., перевидання – 1663, 1665 рр.). Це збірка проповідей з додатком «Наука, або спосіб складання казання». Сюди ввійшло проповіді, які призначалися для православних священиків як взірці для наслідування.

Друга книга, «Небо нове», теж витримала три видання – у 1665, 1667, 1669 рр. Сюди ввійшли різноманітні легенди-чуда, пов'язані з православною церквою. Ці легенди автор почерпнув з різних, у т.ч. опублікованих, джерел. Збірник користувався популярністю, оскільки був своєрідним «навчальним посібником» для священиків.

Заслуговує на увагу книга «Скарбниця потребная» (1676) про чудотворність Чернігівської Богоматері, яка знаходилася в Єлецькому соборі. Твір присвячено гетьману Івану Самойловичу, який реставрував церкву Богородиці в Єлецьку. Після посвяти йде коротка історія українського козацтва, подана в апологетичному дусі. Автор використовує твори польських хроністів – М. Бєльського, О. Ґваґніна, М. Стрийковського, а також хронічку якогось Кирила Даниловича із Седнева. З цієї хронічки подається цікавий опис козацького герба: «Стефан Баторій, король польський, війську Запорозькому дав за герба на печаті рицаря, котрий мав самопала на рам'ї, при боці – шаблюку і на голові перекривленого ковпака, оскільки рицарі запорозькі не тільки в полі, але й на морі з ворогами воюють, із самопалів стріляють і шаблями ворогів стинають, галери також і каторги турецькі на морі на зразок ковпака перекривленого догори дном перекидають і в морі затопляють, і міста турецькі й татарські здобувають і на кшталт того ковпака перекривленого перекривляють». Говориться, що перший привілей козакам надав ще король Сигізмунд І, а першим гетьманом був Лацлав Лянцкоронський. Після нього йдуть Дмитро Вишневецький, Євстафій Ружинський, Венжик Хмельницький. Особливо висока оцінка дається Конашевичу-Сагайдачному. Подає також Галятовський свою версію походження козаків. Він заперечує думку Стрийковського, що вони ведуть свій початок від хозарів. Насправді, вважає Галятовський, походять козаки від Козерогу – знаку зодіаку, бо «носять роги на боці своїм з порохом, який належить до стріляння». Він спеціально, як свого часу автори «Протестації», наголошував на православності козаків.

Правда, «Скарбниця» зовсім не козацький літопис – радше, літопис монастирський. Тут йдеться про чудеса, що творилися в Єлецькій обителі. Автор мав на меті піднести значення цього монастиря як важливої святині Чернігівської землі. З цього приводу Валерій Шевчук, розглядаючи «Скарбницю духовну», зазначав таке: «Єлецька церква недаремно порівнюється з Київською Софією або з Києво-Печерським монастирем – це відбивало змагання Чернігівського атенею дорівнятися до Київського, чого, зрештою, свідомо прагнув голова Чернігівської літературної школи Л. Баранович, який навіть мріяв перевести до Чернігова митрополичу кафедру».

Окрім зазначених творів, Галятовський є автором низки інших книжок: богословського трактату «Душі людей умерлих» (1687), полемічних творів, спрямованих проти католицизму та унії – «Розмова білоцерківська» (1676), «Старий костел» (1678), «Фундамент» (1683); проти ісламу – «Лебідь» (1679), «Коран» (1663); проти аріанства – «Софія-мудрість» (1686); проти іудаїзму – «Месія правдивий» (1659); проти язичництва – «Боги поганські» (1686); проти єретиків – «Алфавіт різних невірних єретиків» (1681).

Цікаво відзначити основні напрямки полемічної спрямованості творів Галятовського. Більшість з них, як бачимо, мали антикатолицьке спрямування. Це зрозуміло. Адже католицька експансія становила серйозну загрозу для існування української ідентичності. Також варто враховувати давні традиції антикатолицької полеміки в українському письменстві.

Вартою уваги є антиісламська полеміка Галятовського. Він був одним з небагатьох українських авторів, який звернувся до цих питань. У той час Україна стала ареною змагань між християнським та ісламським світами. Певне осмислення цієї проблеми маємо в Барановича. Галятовський же намагається давати відповідь на виклики мусульманського світу. І хоча ця відповідь не була достатньо кваліфікованою, але заслуговує на увагу.

Можна зрозуміти полеміку Галятовського з язичниками та іудеями. Однак дещо дивною видається його полеміка з аріанами (соцініанами). Адже соцініанство в той час припинило своє існування на українських землях. Можливо, тут дався взнаки ранній волинський досвід Галятовського. Оскільки в першій половині XVII ст., коли він ще жив на Волині, соцініани діяли в цьому краї.

Галятовський передусім відомий як автор численних проповідей. Він одним із перших в українській культурі почав орієнтуватися на зразки католицького проповідництва. Його проповіді, як і тогочасні проповіді католицькі, були побудовані за логічними схемами й містили чимало цитат античних та західноєвропейських авторів.

При складанні проповіді Галятовський намагався використовувати різноманітний матеріал. У «Ключі розуміння» він говорить: «…треба читати Біблію, життя святих, треба читати учителів церковних: Василя Великого, Григорія Богослова, Івана Златоустого, Анастасія Теодорита, Івана Дамаскина, Єфрема та інших церковних учителів, котрі Письмо Святе в Біблії тлумачать. Треба читати історії і хронічки про розмаїті держави та сторони, що в них діялося і тепер що діється. Треба читати книги про звірів, птахів, гадів, риб, дерева, зела, каміння і про розмаїті води, які в морях, в ріках, студнях і на інших перебувають місцях, і уважати на їхню натуру, якості та наслідки, і те собі нотувати і аплікувати до своєї промови, яку хочеш повідати. До того читай казання теперішнього віку казнодіїв і наслідуй їх. Коли ті книги і казання читатимеш, знайдеш у них достатню матерію, з якої зможеш скласти казання на Божу хвалу, на відсіч єретикам, на утвердження вірним і на спасіння душі своєї». Словом, пропонується широка освітня програма для священнослужителів. Священик має засвоїти велику суму знань – не лише релігійного, а й світського характеру, осмислити відповідним чином ці знання й у доступній формі подати їх віруючим. Тобто священик у Галятовського стає транслятором і популяризатором вартих уваги знань.

Правда, незважаючи на такий «інформаційний раціоналізм», характерною особливістю проповідей Галятовського стало включення в них елементів таємничості й загадковості. У цьому можна вбачати вияв ментальності українців, для яких притаманний інтерес до незвичності, містики.

У проповідях Галятовський закликав звертатися до етичної проблематики, виділяючи позитивні й негативні моральні якості. До позитивних зараховував письменник покору, піст, милостиню, здійснення прощ, терпіння, мовчання, молитву, послушенство, дівочу чистоту, чернече життя, справедливість. Серед цих якостей помітно переважають такі, які безпосередньо чи опосередковано пов'язані з церковною діяльністю. Щодо негативних моральних якостей, то він виділяє такі – пиха, гнів, заздрість, лакомство, пияцтво, розпуста.

Людина, вважає мислитель, особисто відповідальна за свої вчинки, за вибір між добром і злом. Не останню роль у цьому виборі відіграє розум, інтелект. Взагалі важливою доброчесністю Галятовський вважає вченість. Торкався він і традиційного питання співвідношення душі й тіла, намагаючись знайти оптимальне співвідношення між ними.

Світ мислитель поділяв на великий, що складається з неба і чотирьох елементів, малий (людину) та середній (увесь «народ людський»). Носієм зла вважав останній, тобто суспільство з його несправедливостями. Наприклад, великою соціальною вадою вважав несправедливість у судах. Розглядав і питання про справедливі та несправедливі війни. До справедливих відносив війни на захист православної віри й батьківщини. Був проти чвар усередині країни, розглядав їх як важкий гріх братовбивства. У таких поглядах можна вбачати відображення й водночас осмислення українських реалій періоду Руїни.

Релігійно-філософські ідеї в творах Дмитра Туптала

До знаних соратників Барановича належить Дмитро Туптало (1651–1709), який народився в містечку Макарів на Київщині в родині сотника Київського полку. Його батько відзначалися особливою релігійністю, був ктитором Київського Кирилівського монастиря. Давав також кошти на утримання Києво-Могилянської академії й київських церков. Побожністю відзначалися мати й сестри Туптала. У 1662 р. майбутній письменник-агіограф вступив до Києво-Могилянського колегіуму, в якому навчався під керівництвом Галятовського до 1665 р. Судячи з усього, Туптало не закінчив повністю академічний курс. Тому багато займався самоосвітою, ставши людиною енциклопедичних знань. У його творах використано широке коло джерел – теологічних, історичних, агіографічних, літописних, іншомовних видань тощо.

Одним з головних джерел біографії цього діяча є його Діаріуш. З вказаного твору випливає, що в 1668 р. Туптало прийняв чернецтво у Київському Кирилівському монастирі, яким (про це йшлося вище) опікувався його батько. Наступного, 1669 р., митрополит київський Йосип Тукальський висвятив його на диякона в Каневі. «1675 року, – пише Туптало про себе, – на Зішестя Святого Духа (23 травня) на священика був поставлений Преосвященним Архієпископом Чернігівським Лазарем Барановичем у монастирі Густинському та був при його Превелебності проповідником довгий час».

Туптало жив у різних монастирях, як ігумен керував деякими з них. Побував у Білорусі та Литві. У 1680 р. в Чернігові вийшов перший друкований твір Туптала «Руно орошенне», де описані чудеса, що творилися в Чернігівському Троїцькому Іллінському монастирі. За життя автора цей твір побачив сім видань.

У квітні 1684 р., зазначає сам Туптало, він «приїхав до монастиря Печерського і розпочав жити з милості Пресвятої Богородиці при архімандритові Варлаамі

Ясинському». Тоді ж почав писати «Житія святих». До 1705 р. Туптало працював над написанням та виданням «Житій святих», або «Четьїв-Міней» у чотирьох томах (К., 1689 – 1705 рр.; 2-е вид.: К., 1711 – 18 рр.). Крім Києва, у цей час письменник жив та працював у Батурині, був ігуменом Петропавлівського монастиря в Глухові (1694 – 1697), Єлецького Успенського монастиря в Чернігові (1697 – 1699), де його висвятили на архімандрита, та Спасо-Преображенського монастиря в Новгороді-Сіверському (1699 – 1701).

Хоча в «Житіях святих»Туптала є чимало компілятивного, однак автор при написанні праці зібрав та опрацював велике коло джерел. Книга стала українською релігійною енциклопедією і свідчила про високий рівень культури України того часу. «Четьї-Мінеї» користувалися не лише популярністю в Україні, а й далеко за її межами. Тривалий час, у XVIII і навіть у XIX ст., цей твір входив до складу обов'язкової лектури освічених українців. Тому є сенс говорити про великий вплив Тупталових «Житій святих» на українську суспільну і, зокрема, філософську думку. У цій книзі подавалися перші зразки фантастичного оповідання. Вона прямо чи опосередковано сприяла поширенню й розвитку в Україні християнського містицизму.

У 1701 р. за наказом Петра І Туптала висвятили митрополитом сибірським і тобольським. Але він захворів і не поїхав до Сибіру, а після одужання в 1702 р. його призначили митрополитом ростовським і ярославським. Перебуваючи у цьому сані, Туптало зосередився на освітній діяльності та боротьбі з розкольниками. У Ростові заснував школу з викладанням грецької і латинської мов, за зразок для якої взяв Києво-Могилянську академію. Там же створив шкільний театр, для якого писав драми. Туптало є автором численних проповідей, виданих у Києві 1710 і 1713 рр., моральних повчань під назвою «Алфавитъ духовный...», віршів, в яких абстрактно-християнські мотиви поєднуються з осмисленням соціальних проблем. Його перу належать згадуваний Діаруш, який засвідчив ерудицію автора, «Мартиролог» – скорочений виклад «Житій святих» (праця не завершена) й «Дослід над розкольницькою бринською вірою». Він є автором двох драматичних творів на Успіння Пресвятої Богородиці та на Різдво Христове. Помер Туптало у Ростові. Незадовго після смерті, у 1757 р., був канонізований.

Говорити про філософські погляди Туптала складно – їхні фрагменти розкидані по різних творах письменника. Важливою складовою його світогляду є «християнський песимізм». Туптало бачить світ як тимчасове пристанище, царство диявола і зла, з якого християнин має відійти через смерть в ідеальне небесне царство. Тому всі земні вартості бачаться ним як марність. Як і Вишенський, він ставить людину-християнина вище від людини, що є патріотом своєї землі.

Бог Туптала, радше, неоплатонівський, ніж аристотелівський. Він сповіщає про свою присутність, силу та волю в надприродних виявах. Тому немає сенсу пізнавати його розумом, а треба сприймати послану Богом чудесність. Власне, «Четьї-Мінеї» і є таким «чудосприйняттям».

Туптало акцентує увагу на змінності, непостійності видимого світу. Наприклад, його драма на Різдво Христове має таку назву «Переміна непостійного цього світу, яка людей ловить у малочасному житті сітками гордості і у вічну муку посилає...». Ця п'єса містить чимало цікавих філософських фактів. У першій яві цього драматичного твору подається розмова землі і неба. Земля скаржиться, нарікає на своє гірке життя. Небо її заспокоює, говорить про єдність землі та неба, їхній нерозривний зв'язок. Це формулюється таким чином: «За милосердям рожденного Бога небо буває землею, земля ж небом, відтак буває в єдності і Бог з людиною, а людина Богом». У цих міркуваннях можна побачити приховану полеміку з Аристотелем, який протиставляв небесний та земний світи. Як уже говорилося, професори Києво-Могилянської академії не солідаризувалися в цьому питанні з «князем філософів» і вважали, що небесний та земний світи складаються з однієї матерії.

Теза Туптала про єдність неба і землі має не стільки натурфілософський, скільки соціологічний характер. Ця єдність дає надію відновити на землі золотий вік. Але цього не дають зробити ворожнеча, заздрість, тобто Люципер, котрий розпалює на землі війни. Люципер це робить для того, щоб людина не зайняла місця на небі, яке свого часу він увільнив, будучи прогнаним звідтіля.

Людину Туптало традиційно розглядав як внутрішню й зовнішню, а можливість подолання такої подвійності пов'язував із самопізнанням, з проникненням людини у закладену в неї Богом сутність, що, своєю чергою, передбачало поєднання людини з Богом – преображення, обожнення. Це обожнення Туптало трактував у релігійно-етичному сенсі – через наслідування Христа в земному житті. У системі моральних цінностей виділяв любов людини до Бога та інших людей, яка й робить можливим спасіння.

У драмі на Різдво Христове в алегоричній формі трактуються також проблеми суспільно-політичні – у ній тиранське правління протиставляється гуманному. Цар-тиран своїми нелюдськими вчинками, війнами і вбивством людей, своєю кровожерністю, непомірною гординею постає проти Бога. Тому Життя, скинувши з трону Смерть, зводить на престол Натуру Людську, яка «людськість полюбила». Цар-тиран опиняється поруч з Люципером. Прототипом такого тирана-царя, певно, варто вважати Петра I. Тим більше, що останнього в церковних колах іноді трактували як Антихриста.

Отже, Туптало був не лише видатними релігійним письменником, а й мислителем, який порушував філософські проблеми.

Адам Зернікау і його трактат «Про сходження Святого Духа від єдиного Отця»

Цікавою фігурою в історії філософської та релігійної думки України був Адам Зернікау (1652-1693?), який мав певний стосунок до Чернігівського культурного осередку. Народився він у Кенігсберзі (зараз – Калінінград) в німецькій лютеранській родині. Батько його був ювеліром, мати теж походила з ремісничої родини. У школі Адам вивчав латинську мову, логіку й лютеранський катехізис. Після смерті батька мав намір зайнятися торгівлею. Проте вчителі, які звернули увагу на таланти юнака, вмовили його продовжити навчання. Далі освіту юнак здобував у Кенігсберзькому університеті.

Цей вищий навчальний заклад контролювався лютеранами. Його керівництво переймалося поширенням свого віровчення на східні землі. Тому студенти університету мали змогу вивчати православну ідеологію, зокрема знайомилися з творами східних отців церкви. Саме в університеті в Адама з'являється інтерес до православного віровчення.

Далі він навчався в Єнському університеті, де вивчав право, політичні науки, а також астрономію, геометрію й військову інженерію. Тоді в нього з'явилася думка пов'язати свою долю з православною Росією. Після закінчення навчання в Єні Адам продовжив свої студії в Оксфорді та Кембриджі, деякий час працював у бібліотеках Італії, спеціально при цьому вивчаючи східнохристиянську літературу. Це ніби спонукало його визнати істинність православної церкви.

З Італії Адам вирушив у східному напрямку: побував у Відні, Празі, Варшаві, Вільно. А звідти подався до Чернігова, куди прибув 13 травня 1680 р. Подальша доля Адама була пов'язана з Черніговом. Він навіть почав підписуватися Адам де Зернікау, тобто Адам з Чернігова.

У Чернігові Адам прийняв православ'я. Охрестив його Баранович. Таким чином Адам опинився в колі українських чернігівських інтелектуалів. Працював як інженер, брав участь у будівництві фортифікаційних споруд. Відвідував Київ, Москву,

деякий час жив у Батурині. У 1683 р. покинув світське життя і прийняв чернецтво.

Займаючись інженерною справою, а потім ставши ченцем, Зернікау працював над трактатом «Про походження Святого Духа від єдиного Отця». Твір був написаний латиною і складався з дев'ятнадцяти частин. Автор намагався обґрунтувати істинність православної церкви, показати її перевагу над церквою католицькою. Основну увагу зосередив на догматичних відмінностях між православними й католиками, на догматі про сходження Святого Духа.

Помер Зернікау в першій половині 90-х рр. XVII ст. Ні точна дата, ні місце його поховання невідомі. За його життя трактат «Про походження Св. Духа від єдиного Отця» не був надрукований. Проте твір у рукописі поширювався серед православних богословів України і користувався чималим попитом. Його високо цінував Прокопович, називав Зернікау «найученішим мужем» і хотів опублікувати його твір.

Трактат «Про походження Святого Духа від єдиного Отця» побачив світ у другій половині XVIII ст. Спочатку київський митрополит Самійло Миславський опублікував його в двох частинах у 1774-1775 рр. на батьківщині автора, в Кенігсберзі. Також у цьому виданні була опублікована й біографія Зернікау. Публікація трактату в Кенігсберзі була не випадковою. У той час у результаті першого поділу Речі Посполитої частина прибалтійських земель відійшла до Росії. Й російське керівництво сподівалося насадити православ'я в цьому краї. У цій ситуації певну роль мав відіграти твір Зернікау. Адже його автором був прибалтійський німець.

Твір також переклали грецькою мовою. І в 1797 р. його видала Російська Академія наук. У російському перекладі твір побачив світ на початку XX ст. Перший том трактату видрукували в Почаївській лаврі в 1902 р., другий – у житомирській друкарні в 1906 р.

У творі Зернікау зібраний величезний фактичний матеріал, який стосується діяльності християнської церкви часів перших вселенських соборів. Автор здійснив всебічний аналіз богословських дискусій на цих соборах. Ці дискусії мали філософське підгрунтя. І в цей час відбувалося формування християнської ідеології на засадах неоплатонізму.

Хоча твір Зернікау писався на захист православної церкви і його високо цінували православні богослови, проте у творі присутній «лютеранський дух». У трактаті проводиться протестантська ідея, що Священне Писання є самодостатнім джерелом віри. Воно містить усю повноту необхідних для віруючого істин і єдино авторитетне як слово Боже.

Щодо церковних соборів Зернікау зазначав, що їхні рішення – це лише людські судження про віру. Саме через це вони не можуть знаходитися на одному рівні з авторитетними свідченнями Біблії. Такий біблеїзм хоча й не зовсім узгоджувався з православною доктриною, яка поряд з Біблією визнавала за авторитет Священне Предання, зокрема постанови вселенських соборів, виявився популярним серед українських мислителів.

Звісно, Зернікау не міг проігнорувати вселенських соборів. Вважав, що перші сім соборів спиралися на Священне Писання й тому не відходили від істини. Потім католицькі собори, які теж самочинно іменувалися вселенськими, спотворили його. Тому їхні постанови, енцикліки пап – лише думки певних богословів із відповідних питань. І не більше.

Характеризуючи релігійну думку України XVII ст., Грушевський високо оцінив трактат «Про походження Святого Духа від єдиного Отця», а його автора виділяв серед тогочасних українських богословів. Учений вважав, що цей трактат мав «високі теологічні прикмети», а сам автор відзначався талантом, ерудицією і належав до самостійних богословських мислителів. Також високу оцінку Зернікау дав Чижевський, який писав, що трактат «Про походження Св. Духа від єдиного Отця» є «найсерйознішою із усіх праць «київської школи».

Філософські медитації Іоанна Максимовича

Видатним продовжувачем справ Барановича та Галятовського став Іоанн Максимович (1651-1715). Походив він з багатої старшинської родини, яка проявила себе за часів гетьмана Мазепи. Народився в Ніжині. Вчився в Києво-Могилянській академії, яку скінчив у 1673 р. Читав у своїй альма матер латинську мову, поетику та риторику. У 1676 р. постригся в ченці в Києво-Печерській лаврі. Певний час виконував функції економа й проповідника у цій обителі, потім став намісником Брянського Свенського монастиря. Пізніше викладав латинську мову в Чернігові. У 1695 р. став архімандритом Чернігівського Єлецького монастиря, а за поданням Мазепи у 1697 р. Максимовича висвятили на єпископа чернігівського.

Саме він, як зазначалося, у 1700 р. став засновником колегіуму в Чернігові, відкривши його на базі «латинської школи», у якій викладав раніше. Максимович був першим викладачем колегіуму. Для розбудови цієї освітньої інституції запросив свого колишнього студента А. Стаховського, а також двох випускників Києво-Могилянки Г. Кононовича та І. Лежайського. Колегіум підтримував Мазепа. При допомозі останнього в 1705 р. для цього навчального закладу побудували кам'яний корпус, а трохи пізніше студентський храм Іоанна Богослова. На потреби колегіуму гетьман надав кошти, книги, для церкви – начиння. При підтримці Мазепи Максимовичу вдалося за короткий час перетворити цей навчальний заклад у потужну освітню інституцію.

У 1712 р. Максимович змушений був покинути Україну. За наказом Петра І його висвятили на митрополита сибірського й тобольського. Прибувши до Тобольська, він написам віршований автобіографічний твір «Є подорожнім із Чернігова в Сибір», в якому розповідалося про його життя після того, як він покинув Чернігів. У цьому творі, окрім суто автобіографічних моментів, зустрічаються філософські та богословські роздуми. Автор повідомляв, що в Чернігові він полишив чимало написаних творів. І висловлював жаль, що вони «під спудом» поховані будуть. У цьому він мав рацію: далеко не все з написаного Максимовичем побачило світ, а те, що було опубліковане, не завжди отримало належне осмислення.

Ставши митрополитом сибірським і тобольським, Максимович розгорнув активну просвітницьку діяльність. Однак через три роки помер. Поховали його в Тобольську в Софійському Успенському соборі, а в 1916 р. прилучили до лику святих.

Подібно до свого попередника Барановича, Максимович зарекомендував себе не лише як церковний адміністратор, але і як поет, письменник. Займався також перекладом і виданням творів західноєвропейських авторів. На його творчості позначилися впливи раннього просвітництва, протестантизму й бароко.

У 1705 р. Максимович відредагував та видав книгу «Зерцало від Писання Божественного...», а в 1708 р. – «Феатрон повчальний...». В останньому творі посилання на Біблію переплітаються з висловлюваннями античних авторів Демосфена, Цицерона, Плутарха, Сенеки, з віршами Гомера, Вергілія та Горація. При написанні «Феатрону...» була використана книга папського каноніка Амвросія Марліана «Театр політичний...». У 1709 р. Максимович опублікував перекладений твір Бенедикта Гефтена «Великий хресний шлях» під назвою «Український шлях Хреста Господнього...». Книга побудована в формі запитань дівчини, яка заблукала в лісі. Відповіді їй дає ангел. У роботі цитується не лише Біблія, а й твори отців церкви, у т.ч. східних. Максимович переробив цей твір, ввівши додатки від себе. У 1710 р. він видав переклад книги протестантського автора Йоганна Ґерхарда «Медитації» під назвою «Богомисліє на користь правовірних». Наступного року цей твір перевидав Яворський. Книга користувалася великою популярністю в Україні та Росії. Проте в 1720 р. її, як і деякі інші публікації Максимовича, Російська православна церква заборонила під приводом того, що вони не відповідають православним канонам.

До знаних публікацій мислителя варто віднести переклад і випуск твору німецького письменника й католицького проповідника Єремії Дрекселя «Іліотропіон» (1714). Власне, твір Дрекселя був узятий за основу й доповнений власними розмислами Максимовича, що базувалися на поглядах отців церкви. Тому «Іліотропіон» варто розглядати як «напіворигінальний твір», у якому простежувалося намагання синтезувати західну й східну богословську думку. Популярність «Іліотропіона» пояснювалася тим, що в книзі в доступній формі подавалися складні філософські й теологічні проблеми. При цьому використовувалися приклади з Біблії та житій святих.

Переклади мислителем богословських праць вказаних авторів були спробою адаптувати на українському ґрунті ідеї західної релігійно-філософської й політичної думки. Перекладач не акцентував увагу на тому, що автори цих творів є чужоземцями і неправославними. Дехто навіть сприймав ці твори як такі, що належать Максимовичу, особливо це стосується «Іліотропіона». Зрештою, в той час індивідуальне авторство не мало чіткої визначеності. Максимович робив приблизно те, що й професори Києво-Могилянської академії, транслюючи в своїх курсах лекцій ідеї «латинських» авторів. Інша річ, що він транслював їх не латинською, а українською книжною мовою. Окрім того, друкуючи ці твори, чернігівський ієрарх робив їх доступними для відносно широкого кола читачів.

На особливу увагу заслуговує книга «Іліотопіон». Це – лебедина пісня Максимовича. У творі розглядалася одна з фундаментальних проблем християнської релігійно-філософської думки – проблема свободи волі. У ній маємо ототожнення необхідності з причинною обумовленістю речей. Оскільки у світі панує причинно-наслідкова необхідність, визначена божественною волею, то людині потрібно підкорятися їй. Звідси і назва книги – «Іліотропіон» (у перекладі з грецької означає соняшник). У творі сонце трактується як символ божественної волі, а соняшник, який орієнтується на сонце, символом волі людини. Тобто людина має жити у відповідності з причинно-наслідковими закономірностями, котрі існують у світі. Зрозуміло, виникає питання, у чому ж свобода волі людини? Міркування в «Іліотропіоні» зводяться до такого: світ, створений Богом, є розумним; так само розумною є й людина; вона здатна пізнати закономірність, встановлену Богом, й керуватися у своїх діяннях нею. Тобто маємо просвітницький підхід до цієї проблеми, а свобода розглядається як пізнана необхідність.

Проте пізнання, читаємо в «Іліотропіоні», не зводиться лише до пізнання раціонального. У безсмертній та розумній душі нашій поєднуються «наш здоровий розум, совість і наше серце». Тобто раціональне пізнання має знаходитися в єдності з пізнанням моральним, а також самопізнанням свого «Я».

При цьому істинне самопізнання здійснюється тоді, коли людина знаходиться в межовій ситуації. У «Іліотропіоні» читаємо: «Кормчий пізнається під час морських бур та штормів; воїн – у битві; подвижник, що бореться з гріхами, в борні проти спокус. Ніхто не знає, що він здатний зробити, якщо не випробує себе в боротьбі з багаточисленними бідами… Дійсно, для пізнання самого себе необхідні випробування». Мудрою є та людина, яка знаходить вихід із найкритичніших ситуацій. Тоді вона здатна досягнути свободи.

Незважаючи на причинно-наслідкову необхідність, котра панує у світі, людині не варто приймати зло, миритися з ним. Навпаки, вона повинна йому протистояти. «…Хто намагається, – пише мислитель, – загасити пожежу, перемогти свого ворога, вилікувати хворобу, той протидіє не волі божественній, котра карає нас за неправди, але протиставляє себе тій причині (вині), яка переслідує його і яку ненавидить Бог».

В «Іліотропіоні» наявна думка, ніби різноманітні нещастя, що випадають на долю людей, це випробування, послані Всевишнім для їхнього виправлення та заради «збереження в суспільстві зовнішнього порядку й внутрішнього богоугодного

життя». Подібні ідеї зустрічалися в соціально-філософській думці давньоруського періоду.

Бог дає можливість людині вибирати між добром і злом. У цьому виборі й полягає свобода волі. Людина може піти за злом, а може, навпаки, протистояти йому. У такому контексті в «Іліотропіоні» трактується поняття гріха. Гріх – вибір на користь зла, і він не твориться Богом. Це – творіння людини.

У книзі йдеться і про причини гріха. Їх є дві. Перша – незнання істини. Друга – свавілля, коли «хтива» воля здатна підкорити своєму впливові розум. В «Іліотропіоні» чітко розрізняється свобода й свавілля. Якщо свобода – усвідомлена розумом необхідність і є річчю розумною, то свавілля – річ нерозумна, такий стан, коли чуттєвість бере в полон розум.

Максимович, доповнюючи переклади праць європейських авторів своїми міркуваннями, викладав власні філософські погляди. Це він також робив у своїх поетичних творах. У низці своїх віршів мислитель демонструє своєрідний агностицизм, говорить, що людина здатна пізнати лише зовнішні вияви речей, а не річ саму по собі. При бажанні тут можна знайти співзвучність з поглядами Канта, з його міркуваннями про «річ у собі». Ось як про це говориться в поезії «Омега» Максимовича:

«З філософів хто мудрих пізнає буття,
Видиме й невидиме яке це життя?
Землі хто взна йде звідки страшнеє трясіння?
Шум у морі що віщає і хвиль шелестіння?
Звідкіль джерел початок, їх струмінь швидкий?
Що блискавка і град що? Що грім прежахкий?
Чому широке море й вода там солона,
Але кринична вода солодкості повна?
Про змінну хто веселку повість у небесах,
Як сховані в магніті розкрить чудеса?
Чи може протриматись тонка павучина,
Чи може світ розбити одна лиш година?
Як розум з того людський нічого пізнати
Не може, що є поруч, навіщо бажати
Заховане взнати? Ні то безрозум'я,
Шукати досконалість найвищу – безум'я».

В іншому вірші «Колись один премудрий…» автор, ведучи мову про світ та його пізнаваність, використовує образ ріки, води якої не стоять на місці, витворюючи різні форми. Ці форми ми сприймаємо, як речі. Але через свою змінність, непостійність їх неможливо пізнати:

«Колись один премудрий прийшов був на річку,
Збагни, читачу, притчу оцю невеличку!
Ріка та звалась Евріп; він глянув на хвилі,
Що гойдались вільно – уразивсь їх силі.
Одні зі хвиль угору тоді підіймались,
А інші донизу, розбиті, спускались.
Він з того дивувався – як може це статись,
Що мертві, але в русі і можуть зміщатись
З одного місця в інше – у русі невпинні,
Хоч на одному місці, одначе незмінні.
Про те він довго думав, долаючи подив,
Як змінюються-грають річковії води;
Про те він довго думав – і ввергся в пучину,

У вирі віднайшовши і власну кончину.
При тім гукнув він, перше, як в річку стрибнути:
«Беріть мене глибини, бо вас не збагнути!»

«...маємо тут чудовий причинок для розуміння світоглядного й мислительного образу барокової людини, – писав Валерій Шевчук. – Тема вірша... – непізнаваність світу, причому спроба його пізнати – це і є вихід у смерть; можемо сказати, що такому творові позаздрили б екзистенціалісти XX ст.» Справді, Максимович доходить до дещо нетрадиційної для тодішньої європейської думки ідеї: світ не є для людини пізнаваним, вона здатна бачити лише зовнішні вияви речей, а щоб вникнути в їхню сутність – необхідно «розчинитися» у світі, тобто померти.

Звідки така оригінальність Максимовича? Очевидно, тут далася взнаки межовість української думки, яка знаходилася між європейською та індійською традиціями. Для української думки, попри її європейську орієнтацію, притаманна була орієнтація не стільки на «зовнішнє», скільки на внутрішнє пізнання, яке часто передбачало «злиття зі світом».

Важливе місце в творчості Максимовича займала проблема зла, його місця у світі, що можна побачити з аналізованого вище твору «Іліотропіон». Виступаючи за необхідність поборювання зла, мислитель водночас не заперечує його потрібності. Людина може і повинна скористатися злом для свого самопізнання і самовдосконалення. Ось як про це говориться у вірші «Один з братів, бувало...»:

«Тож, друже мій, як хочеш життя і світ пізнати,
Ти ворога і друга старайся придбати.
Друг всі гріхи у часі твої поприкриває,
Мале падіння ворог навкіл прославляє.
Як добре діло твориш – це друг тобі укаже,
А твориш зло у світі – то ворог тобі скаже».

У цих міркуваннях маємо також вираження ідеї єдності й боротьби суперечностей, яку знаходимо у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії.

Багато уваги у своїй творчості Максимович приділив суспільно-політичним проблемам, зокрема питанню влади. Якщо його попередники, Баранович, Галятовський, живучи в період Руїни, звертали увагу на питання війн, внутрішніх усобиць, протистояння ворожим світам – католицькому та ісламському, то Максимович, живучи у відносно стабільні Мазепинські часи, звертав увагу на ефективність верховної влади. Ці проблеми, зокрема, розглядаються в згадуваному творі «Феатрон повчальний...». Наведемо деякі епіграми з цієї книги, котрі, схоже, не втратили своєї актуальності й понині:

«Однакова чеснота царство заслужити
Й заслужене у світі потім не згубити».
Або таке:
«Хто скіпетром жорстоко в царстві управляє,
Той страханих страшиться, себе ж погубляє».
Максимович часто говорить, що в цьому світі немає нічого постійного:
«Царство світу все таке: в усьому нестійне,
І нічого в нім нема, що стало б надійне».

Однак якщо правитель хоче довго правити і лишити по собі добру пам’ять у змінному світі, він повинен правити «спокійно, розумно та мирно». У цьому Максимович бачить засади ефективного правління:

«Влада краща спокійна, розумна та мирна,
На смирення – не силу – у світі опірна.
Всі пожиточні будуть тоді повеління –
В довгім мирі триває премудре правління».

У цих поетичних медитаціях простежується прихований осуд тиранського правління Петра I. Максимович такому правлінню протиставляє правління любов'ю:

«Любов'ю Август царство своє розмножив,
Нерон країну люттю вкінець розорив.
Коли ти, царю, хочеш улюбленцем бути,
Люби, любов'ю можеш багато здобути.
Сторожа це і стіни, незрушність для царства –
Любов, не страх у світі є знаком багатства».

Звертається Максимович і до інших суспільних проблем. Він, як і Баранович, не сприймав того, що в повсякденному людському житті все більшого значення набирають грошові відносини. Це, на його думку, веде до підміни справжніх цінностей:

«Золотий тепер наш вік, на гріш все береться.
В нас на золото й любов, бува, продається.
Й ти, коли б до нас прийшов, Гомере преславний,
З почтом вибраних співців, розумний і вправний,
Та без золота – і ти тоді ні до чого,
Розум будуть зневажать од того одного!»

Суспільним ідеалом мислителя є «самодостатня бідність», коли людина, не маючи великих статків, задовольняється найнеобхіднішим. У цих міркуваннях можна знайти вияви епікурейства:

«Отемнять злоті храми весь спокій у світі,
Вночі порфири стануть безсоння творити.
Бідняк лиш не боїться, ясне серце має,
Життя простору чашу отож випиває.
В руках його маєток, тому не трясеться,
Про їжу дуже ситну також не печеться,
Меча він не боїться, хоч світить той голий –
Веселощі в спокої не зникнуть ніколи!»

Максимовича можемо вважати одним з найцікавіших мислителів Чернігівського осередку. У його творах поєднано ідеї західної філософії з філософськими традиціями України, а також зроблено спробу це поєднання представити на широкий загал, адаптувавши до українських реалій.

Рекомендована література:

1. Грушевський М.С. Духовна Україна (Збірка творів). – К., 1994.
2. Києво-Могилянська академія в іменах. – К., 2001.
3. Міщенко С. Любов до мудрості і віра. – Чернігів, 2006.
4. Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галятовский: (К истории южно-русской литературы XVII в.). – К., 1884.
5. Українське літературне бароко. – К., 1987.
6. Шевченко В. Нарис філософської думки Чернігово-Сіверщини (XI – початок XVIII ст.). – К., 1999.

7. Шевченко В. І. Філософська зоря Лазаря Барановича. – К., 2001.
8. Шевчук В. Муза роксоланська. – К., 2005. – Кн. друга.
9. Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. – К., 2002.

Контрольні запитання:

1. Яку роль відіграв Чернігівський осередок у розвитку культури й філософії України кінця XVII – початку XVIII ст.?
2. Що Ви можете сказати про «популярну філософію» Л. Барановича?
3. Які філософські ідеї наявні у творах І. Галятовського?
4. У чому особливості світобачення Д. Туптала?
5. Чому А. Зернікау вважають одним із найвизначніших теологів України кінця XVII ст.?
6. Чи можна вважати І. Максимовича оригінальним філософом?
7. Чи міг би стати Чернігівський осередок місцем формування української національної філософії?

ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА В ПОЕЗІЇ ТА ІСТОРИЧНІЙ БЕЛЕТРИСТИЦІ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

Специфіка барокової культури на українських землях

XVII-XVIII ст. були часом, коли в європейських культурах набув поширення стиль бароко. Стосувався він передусім архітектури. Сам термін «бароко, вочевидь, має італійське походження, бо батьківщиною цього стилю варто вважати Італію. А первісне значення слова бароко – химерний. Справді, бароковим архітектурним спорудам притаманна химерність, надмірність прикрас, навіть штучність. Вони демонстрували хаотичність, «розбитість» і водночас напруженість у пошуках цілісності, гармонії. Барокові часи якраз припали на той період, коли відбувалося руйнування відносно стабільного середньовічного світу й утверджувався світ новочасний – більш динамічний та суперечливий. Звідси «суперечності» бароко, які пов'язані з намаганням «відновити» цілісне й прекрасне – навіть з допомогою штучності.

Як правило, архітектуру бароко та й загалом барокову культуру пов'язують із Контрреформацією. Адже саме «найбільш контрреформаційний» орден єзуїтів посприяв утвердженню цього архітектурного стилю. Правда, бароко вийшло за межі католицького середовища, поширилося в протестантських і православних землях.

Після Першої світової війни європейські дослідники-гуманітарії почали трактувати бароко в більш широкому плані – не лише як архітектурний стиль, але і як напрямок, що загалом характеризував європейську культуру XVII-XVIII ст. Спільні «барокові риси» почали знаходити в музиці, літературі, образотворчому мистецтві, філософії. Навіть з'явився термін «барокова схоластика» для характеристики європейської філософської думки зазначеного періоду.

Як правило, характеризуючи культуру бароко, дослідники виділяли такі риси: клерикалізацію, намагання посилити роль церкви, що водночас поєднувалося з «обмирщенням кліру» (показовим у цьому плані був приклад єзуїтів, які не закривалися в монастирських стінах, а йшли активно «у світ»); мінливість, поліфонічність; ускладненість форм, метафоричність, алегоризм; трагічна напруженість і трагічне світосприйняття, що, зокрема, виражалося в зображенні різких контрастів; настрої песимізму, скепсису, розчарування й водночас прагнення вразити пишнотою й барвистістю.

Таке розширене трактування цього мистецького стилю сприйняв Чижевський, який витворив концепт українського бароко. Цей концепт набув поширення в середовищі дослідників української культури, особливо в період незалежності. З'явилося чимало праць про українське бароко. Правда, вони так чи інакше відштовхувалися від теоретичних напрацювань Чижевського. Тому вважаємо за потрібне звернутися до них, аби відстежити генезис концепту українського бароко.

Отож, Чижевському належить робота під назвою «Український літературний барок. Нариси» (1940). Уже сама назва свідчить про незавершеність і фрагментарність роботи. Своє завдання Чижевський бачив у тому, щоб звернути увагу дослідників на явище українського бароко, визначити, що це таке, а також окреслити деякі сюжети, пов'язані з функціонуванням цього стилю.

Учений виходив із засади, що стиль бароко є надзвичайно складний та мінливий, тому його «легше схопити «почуттям», «інтуїцією», аніж розумом, ніж теоретичним пізнанням». Чижевський характеризує його як синтез Ренесансу й готики: «…куль-

тура барока, не відмовляючись від досягнень епохи Ренесансу, повертається в багатьох пунктах до середньовічного змісту та форми; замість прозорої гармонійності Ренесансу зустрічаємо в бароку таку саму скомпліковану різноманітність, як в ґотиці; замість можливої простоти Ренесансу, зустрічаємо в бароку ускладненість ґотики; замість антропоцентризму, поставлення людини в центр усього в Ренесансі, зустрічаємо в бароку виразний поворот до геоцентризму, до уділення центрального місця знову Богу, як в середньовіччі; замість світського характеру культури Ренесансу, бачимо в часи барока релігійну закраску цілої культури, – знову, як в середньовіччі; замість звільнення людини від пут соціальних та релігійних норм, бачимо в бароку знову посилення ролі церкви і держави. Але, як вже сказано, бароко в де чому переймає і спадщину Ренесансу: зокрема, він цілком приймає «відродження» античної культури; він, щоправда, цю культуру розуміє інакше, аніж Ренесанс, та робить спробу сполучити, з'єднати античність з християнством; барок не відмовляє і від тієї уваги, яку Ренесанс звернув на природу; лише ця природа є для нього важлива головне яко шлях до Бога; барок не відкидає навіть і культу «сильної людини», лише таку «вищу людину» він хоче виховати та й, дійсно, виховує для служби Богові».

Чижевський розумів, що Україна не мала ні повноцінного Ренесансу, ні готики. Тому говорити тут про синтез цих стилів дуже проблематично. Він вважав, що українське бароко, зокрема в літературі, мало свою помітну специфіку – у ньому поєднувалися як автохтонні моменти, так і зовнішні впливи. «Своє й чуже, – писав дослідник, – сполучені в українській бароковій літературі в не зовсім звичайних формах. Україна… не мала виразної та характеристичної ренесансової літератури. Отже, просякання світських елементів до літератури, зокрема знайомство з античністю, почасти вже йшло в часи барока та не мало характеру боротьби, революції проти церковної традиції. Античність приходила на Україну вже після примирення її з християнством, в формах барокового, християнсько-міфологічного синтезу… Барок прийшов без великої літературної боротьби і прийнявся, як нова рослина на плодючому ґрунті. Єдиний, може, хто міг би боротись проти барока, Іван Вишенський, сам у своїй літературній формі був бароку дуже близький…»

На жаль, Чижевський, підійшовши до проблеми бароко, акцентував увагу на деталях формальних. Через те українське бароко виявилося в нього дуже розширеним. Кінець українського бароко він пов'язував із часами Сковороди. Самого ж Сковороду вчений вважав чи не найяскравішим репрезентантом цього напрямку й стилю. А початком бароко в Україні вважав кінець XVI ст. Наприклад, на його думку, твори Вишенського стилістично були бароковими. Він навіть заявляв, що деяка бароковість присутня в Галицько-Волинському літописі. Наші ж дослідники бароко, як правило, сприймають такі підходи, вважаючи, що українське бароко з'явилося ледь не в той час, коли цей стиль тільки-но зароджувався в Італії.

На нашу думку, якщо говоримо про барокову писемність на українських землях, то необхідно враховувати не лише формальну сторону, а й змістовну. Безперечно, в Україні XVII-XVIII ст. спостерігалися соціокультурні процеси, подібні до тих, які відбувалися в Європі. Тут теж (хай дещо із запізненням) йшло руйнування середньовічного суспільства. Воно супроводжувалося як і в Західній, так і Центральній Європі соціальними катаклізмами. Такими для України стали Хмельниччина і Руїна. У їхньому вогні загинула не лише велика частка населення краю, але і відбулося переформатування соціальних відносин – на місце старої князівської й шляхетської еліти прийшла «новонароджена» еліта козацька. Тому в українській літературі того часу акцентується увага на нестабільності світу, проблемі смерті, воєн. Такі мотиви можна сприймати як барокові.

Водночас в Україні відбувалися непрості процеси у сфері конфесійній. Колишня відносна конфесійна єдність краю почала руйнуватися ще в другій половині XVI ст. – тоді частина української шляхти перейшла на протестантизм і католицизм. Залишки цієї єдності були зруйновані Берестейською унією, яка започаткувала фор-

мування в краї двох східнохристиянських конфесій. Відповіддю на вказані процеси стала діяльність Могили та діячів його кола. У цій діяльності можна простежити чимало «контрреформаційних рис», запозичених у «барокових» католиків. Як одні, так і другі прагнули з допомогою нових, більш ефективних методів відновити єдність церковну на своїх територіях. Власне, про українське бароко можемо вести мову саме з могилянських часів.

Бароко, будучи західним явищем, в Україну приходить із запізненням – що цілком закономірно. Головним каналом його проникнення на наші землі стала Польща. Тому в українському бароко є чимало «польських слідів», зокрема в літературі. Поширеним явищем стало написання українськими авторами барокових творів польською мовою. Загалом бароко в Україні було представлене в двох варіантах – «класичне», пов'язане з католицькою Контрреформацією і адаптоване до польських умов, і українське, яке синтезувало українські автохтонні елементи із західними.

Як і західне бароко, зорієнтоване на елітарні верстви, українське теж мало на собі (чи принаймні прагнуло мати) печать елітарності. Однак українська еліта XVII-XVIII ст. помітно різнилася від еліти західної. Помітну роль у становленні й розвитку українського бароко відіграло вище православне духовенство. Тут варто пригадати не лише Могилу та його сподвижників, а й діячів Чернігівського культурного осередку, відомих викладачів Києво-Могилянської академії (Прокоповича, Яворського, Кониського та інших). Правда, православна церква в умовах експансії «барокового» католицизму часто трактувалася як плебейська інституція, церква простолюду. І на це справді були підстави. Ця церква в Україні, особливо після Феофанового свячення, певним чином сплебеїзувалася, втратила частину шляхетської верстви, а на її високих ієрархічних становищах опинилися вихідці з соціальних низів. Щодо світської еліти, то тут на зміну шляхетській верстві прийшла верства козацька. Зрозуміло, ця верства (особливо на початку) мала в собі чимало простонародного, у тому числі в плані культурному.

Така еліта була тим соціальним середовищем, у якому «проросло» українське бароко. Це середовище так чи інакше визначало специфіку барокової культури в краї. По-перше, тут ніби йшла конкуренція «двох бароко» – класичного, зорієнтованого на стару князівсько-шляхетську еліту, котра зазнала помітної полонізації та покатоличення, і бароко українського, що репрезентувало погляди, світосприймання нової еліти. По-друге, з огляду на зазначені причини, українське бароко відійшло від класичних зразків, принаймні в ньому зустрічаємо зовсім не барокові простонародні моменти. І все ж, незважаючи на змагальність «двох бароко» в Україні, на відмінності між ними, вони не були відгороджені один від одного непрохідним муром. Принаймні елементи класичного бароко, передусім його форми, впливало на бароко українське.

Щодо періодизації українського бароко, то воно, зрозуміло, відставало від класичного. Як зазначалося, бароко виникло в Італії, і тут його вияви можна помітити ще в XVI ст. У Німеччині, вважають дослідники, раннє бароко існувало в першій половині XVII ст., розвинуте – в другій половині цього ж століття, пізнє – в першій половині XVII ст. Приблизно те саме можемо сказати про бароко в Польщі.

Українське відставало від класичного бароко цих країн на років 20-30. Ранній його період слід віднести до середини XVII ст. Він був пов'язаний з діяльністю Могили та його сподвижників. Хоча барокові риси, передусім формальні, їх можна зустріти в інтелектуалів, що ризикнули відступити від консервативного православ'я – Смотрицького, Саковича й Транквіліона-Ставровецького. Цих людей можна трактувати як предтеч українського бароко. Розвинуте ж українське бароко припало переважно на Мазепинські часи, на рубіж XVII-XVIII ст., і найяскравіший вияв знайшло у діяльності Чернігівського культурного осередку. Пізнє в основному припало на середину й другу половину XVIII ст. Головним його осередком стала Києво-Могилянська академія. Також до пізньобарокових діячів варто віднести Сковороду.

Про творчість багатьох барокових авторів ми вже вели мову, розповідаючи про Київський та Чернігівський осередки. Зараз зосередимо увагу на окремих знакових письменниках українського бароко, а також на історичній белетристиці того часу.

«Життєва філософія» Климентія Зіновіїва

Про Климентія Зіновіїва ми практично нічого не знаємо. Просто йому поталанило як автору. Рукописна збірка віршів Климентія, укладена десь на початку XVIII ст., збереглася в одному примірнику і в столітті XIX потрапила в руки дослідників. З часом твори цього невідомого автора стали «бестселером для науковців». У 1964 р. побачила світ монографія В. Колосової «Климентій Зіновіїв. Життя і творчість», а в 1971 р. вийшла у видавництві «Наукова думка» підготовлена І. Чепігою збірка творів цього автора. Мало хто з давніх українських письменників удостоївся такої уваги. Його вірші стали хрестоматійними, були перекладені сучасною українською мовою і публікуються в різних виданнях якщо не повністю, то уривками.

На основі цих творів можемо здійснити часткову реконструкцію біографії Климентія Зіновіїва. Дослідники, як правило, сходяться на думці, що Климентій народився у середині XVII ст., помер на початку XVIII ст. Тобто перед його очима пройшли непрості часи Хмельниччини, Руїни, відносно спокійний період гетьманування Мазепи та його падіння. Схоже, основні твори Климентія були написані саме в Мазепинські часи.

У низці віршів цей автор демонструє відверту прихильність до козацтва. Імовірно, походив він з козацького середовища – правда, щось однозначне говорити з цього приводу проблематично. Мусив Климентій здобути якусь освіту. Схоже, була це освіта середнього рівня – оволодів він граматикою, мав би студіювати поетику, можливо, риторику, оскільки його вірші свідчать про знайомство з методою тодішнього шкільного віршування. Проте до філософії він не дійшов – його «онтологія» та «соціологія», радше, не схоластичні, а побудовані на поширених серед простолюду уявленнях.

Отримавши освіту, Климентій, імовірно, не зміг «знайти себе у житті» і став мандрівним ченцем. Тому в його творчості приділено багато уваги життю монахів. При цьому він не ідеалізує монастирське життя, а зі знанням справи показує його вади.

Вірші Климентія свідчать, що їхній автор побував у різних куточках України, спізнав життя багатьох людей – але переважно простолюду. Коли він веде мову про верстви елітарні, то збивається на загальні речі. Детальний опис ремісничих професій наштовхує на думку, що Климентій переважно перебував у міському ремісничому середовищі.

Твори Климентія – далеко не шедеври, таке собі графоманське побутописання, яким «грішили» тоді в Україні мандрівні дяки. Цікаві вірші Климентія в іншому плані. По-перше, це така собі енциклопедія тодішнього українського життя. По-друге, вони відносно адекватно відобразили світосприйняття українського простолюду на рубежі XVII-XVIII ст.

Правда, виникає питання: наскільки ці твори можна вважати бароковими? Без сумніву, Климентій використовував віршові техніки, поширені в Україні у період, коли спостерігався вплив цього мистецького напрямку. Проте за змістом вказані твори мало вписуються в барокову поетику – тут немає практично ні зайвих прикрас, ні барокової гри. Вірші Климентія прості й зрозумілі. Правда, єднає письменника з деякими іншими бароковими авторами намагання дати універсальну картину світу. У цьому випадку можна побачити паралель із творчістю сучасника Климентія, Данила Братковського, про якого буде йти мова далі.

На початку збірки Климентій подає своє уявлення про великий світ, своєрідну «онтологію». Вона є далекою від схоластичної, аристотелівської. Перший вірш ци-

клу про світобудову називається «Про вогонь». Вогонь розглядається як великий дар божий, що приносить користь людині. У віршах Климентія годі шукати глибини – названий твір теж не є винятком. Цікаво інше, чому саме вогонь виділяє Климентій. Чи не простежується тут давні індоєвропейські корені, які частково знайшли вияв у античній філософії? Адже свого часу давньогрецький філософ Геракліт розглядав світ як вічноспалахуючий та вічнозгасаючий вогонь.

Відразу після вірша «Про вогонь» йде вірш «Про дим». Дим – це ніби поганий наслідок доброго вогню. Якщо вогонь допомагає зберігати життя, то дим губить його. У цьому протиставлені і водночас поєднанні вогню та диму можна побачити барокову «єдність і боротьбу протилежностей».

Окремо Климентій говорить про інші стихії – вітер, грім. Тобто його не цікавить статика, а динаміка.

Важливим є вірш «Слово про створення Богом землі і раю земного…», де подана концепція людського розвитку, котра пов'язується з богоявленням. При цьому використовується концепт трійці як одного з головних принципів структуризації світу. Автор говорить, що Бог уже двічі являвся людям. Перший – на початку творення світу. Другим було явлення Ісуса Христа. Втретє Бог прийде та судитиме людей. На цьому і має завершитися людська історія.

У Климентія немає віршів, де б давалося розуміння, що таке Бог. Правда, є вірш «Про божі імена». Відштовхуючись від традиції християнських неоплатоніків, поет веде мову про різні назви Бога. Нараховує їх 16 – Христос, Спас, Ізбавитель, Творець, Цар, Господь і т.д. Подібний підхід не був новиною в середньовічній літературі, отримав він своє продовження й пізніше, наприклад, у Сковороди.

Не міг Климентій обійти і таку популярну філософську тему, як змінність світу. Тим більше, що звертав увагу на динамічні стихії. Є в нього вірш «Про змінності світові» – вірш дещо незвичний за своїм підходом. Поет визнає – все в світі змінюється. Проте є один виняток. І це, як не дивно, людські оселі. Климентій пише:

«Хоч смертями люди вік різними кінчають,
та міста й монастирі, й села не зникають.
А коли, бува, з меча і вогню щезають,
то за кілька літ по тім знову воскресають».

У цьому можна побачити гуманізм автора. Він вважає: при всій змінності світу незнищенним є людська спільнота. Виявом існування цієї спільноти і є поселення, які навіть після руйнування знову відроджуються.

Климентій, представляючи «філософію» людського існування, звертає увагу на різні проблеми, котрі хвилюють звичайну людину. Відразу ж після віршів про світобудову йде цикл віршів про хвороби. Далі – вірші про смерть. Взагалі тема смерті набула поширення в бароковій літературі. Смерть трактувалася як нагадування людині про її гріхи та про кінець. Роздумуючи про смерть і плинність людського життя, Климентій використовує типовий для барокової літератури образ годинника (дзиґаря). Мовляв, дзиґар невблаганно відміряє нам хвилини й години нашого існування.

У циклі віршів про смерть говориться не лише про те, як, при яких обставинах може померти людина. Говориться також і про поховання. Климентій, як чоловік церковний, вважає, що людей треба ховати у освячених місцях – на цвинтарях. Йому не дуже до вподоби козацький звичай, коли померлого козака ховали на могилі (пагорбі) серед степу. Хоча, будучи людиною терпимою, він заявляє:

«Хоч Господня вся земля із її краями, –
Всюди місце є вмирать з добрими ділами».

Після віршів про смерть Климентій подає вірші про людей, яких ділить на добрих і злих. Спочатку веде мову про злих, описуючи різні недостойні вчинки. Ці грішники потребують морального опертя й молитви. Автор молиться за недостойних, до яких відносить і себе самого; просить милосердя для наклепників, свавільників, злодіїв, драпіжців-митарів, що ніяк не можуть наситититися, за тих, що жінок своїх убивають, уживають тютюн (за народними повір'ями, тютюн створив чорт), позивачів, грабіжників, скупих, нещирих, непостійних, нечистих, невігласів, гріховодників, невдячних, недбалих, несправедливих, тих, хто неправдиво свідчить, і т.д. Одних Климентій суворо застерігає, іншим нагадує, ще інших вимагає карати, але за більшість з них усе-таки молиться, пропонує їм отямитися та згадати про божий суд і кару. При цьому автор не завжди керується християнськими уявленнями про гріхи. Радше, виходить із народного розуміння гріховності.

Подавши широку картину життєвого зла і злих людей, Климентій веде мову про людей добрих. До них відносить тих, хто дає милостиню, є зичливим другом, богомисленником, пісником і т.д. Добрі люди протиставляються злим і водночас знаходяться з ними в єдності – так, як єдиною є людська спільнота. Климентій вважає, що кожне місто чи село має хоча б одну святу душу, і завдяки цим душам Бог прощає багатьох грішників, виявляє до них довготерпіння:

«У кожному посіллі живе душа святая, –
Господь заради неї і грішників тримає.
Нема села чи града, обителі якої,
  де б не було святої душі хоча б одної!
Господь усе посілля для неї зберігає,
  своє довготерпіння для грішних виявляє».

Завершальним акордом двох циклів, де протиставляються злі люди й добрі, є вірш «Про богомисленність». Автор у цьому творі дає своє (значною мірою відмінне від євангельського) розуміння блаженств:

«Блажен, хто зваб наземних у розум не пускає,
  його в небесну благість постійно посилає.
Блажен, хто покладає надію завше Богу
  і не встряє так само у марноту премногу.
Блажен, хто все земнеє в ніщо сам посилає,
  але у богомислі постійно пробуває.
Блажен, хто безтурботне життя зумів створити –
без світових печалей почав на світі жити.
Блажен, хто страх Господній в собі на все тримає,
  і молитвами двері Небесні відкриває.
Блажен, хто всі тут виніс печалі і скорботи,
  бо збавлений він буде од вічної гризоти,
Чого і нам, Христосе, дай вірним всім дістати,
  Аби Тебе у Небі могли ми восхваляти».

Климентій, як бачимо, виділяє три головні моменти у богомислії – відстороненість від «земного розуму», тобто ігнорування земних благ, терпеливе сприйняття печалей і скорбот, а також сподівання на Бога, віру в нього.

Давши характеристику людям, їхнім добрим та поганим вчинкам, Климентій переходить до розгляду суспільних явищ. Наступний цикл віршів у нього іменується «Про багатство, злидні, убогість, про скорботу, печалі і про неспокій». Автор симпатизує убогим і навіть звертається до Бога з певними претензіями: мовляв, він оминає бідних людей, не дивиться на їхні сльози. Навіть печаль тримається бідних

«більш надійно». Та й приходить вона тоді, коли «трудність налягає». Багаті ж ставляться несправедливо до бідних. Останні через те супроти своєї волі волочаться по світі. Хоча печаль зачіпає й багатих. Климентій, щоправда, не розуміє такої печалі, її причин. Як зазначалося, він погано знає життя елітарних верств – набагато ближче для нього й зрозуміліше життя простолюду.

І все ж було б неправильно в образі Климентія бачити людину, яка засуджує соціальну нерівність. Він констатує: увесь світ побудований на такій нерівності. Її негативні вияви можна хіба що зменшити, якщо люди дотримуватимуться засад християнської моралі.

Звертає Климентій увагу й на таке соціальне зло, як пияцтво. Вважає, що часто його причиною є бідність. І, навпаки, пияцтво робить людей бідними. Нерідко п'яні люди чинять неподобства, заколоти. Корчма ж, де люди вживають спиртне, розглядається ним як місце морального падіння.

Окремий розділ Климентій присвячує ченцям та черницям. Письменник не ідеалізує чернецтво. Засуджує ченців, які волочаться по містах, школах і корчмах. Як чернече, так і світське життя, вважає він, є небезпечні. І ченці, і світські люди однаково грішать.

У Климентія також є цикли віршів про жінок й чоловіків, де відзначаються вади у їхній поведінці. Окремо говориться про калік, людей, які мають тілесні недоліки. Великий цикл віршів присвячений людям різних професій. Йдеться також про тварин, погоду, різноманітні одиничні речі тощо.

При бажанні Климентію можна закинути деякі неприйнятні з позиції дня сьогоднішнього уявлення – антифемінізм, неповагу до жінок, представників чужих народів тощо. Однак треба зважати, що це писалося триста літ тому, відповідно, тоді цінності були інші, ніж у часи теперішні.

Поетичний трактат Семена Климовського «Про правосуддя начальників…»

Семен Климовський (Климов) належить до легендарних постатей української культури. Йому приписують авторство пісні «Їхав козак за Дунай…», що стала у XVIII – на початку XIX ст. своєрідним хітом. Вона, зазнавши певної адаптації, навіть отримала поширення в Німеччині. Про автора твору, на жаль, ми знаємо вкрай мало. Вважається, що він належав до козацького стану, жив у Харкові, потім заснував зі своїми товаришами хутір на межі з Диким полем. Роки його життя припали на XVIII ст.

Окрім пісні «Їхав козак за Дунай», Климовському належить поетичний трактат «Про правосуддя начальників…», який був завершений 2 серпня 1724 р. Правда, це твори настільки різні, що напрошується питання, чи належали вони одній і тій самій людині. Нас же цікавить трактат «Про правосуддя начальників…», його «політична філософія».

На думку Валерія Шевчука, твір з'явився під впливом арешту гетьмана Павла Полуботка й козацької старшини на початку 1724 р. Дослідник вважав, що трактат мав опозиційний до влади Петра I характер, у ньому робилися натяки на тиранське правління цього можновладця. Подібні міркування мають певні підстави. Однак, на нашу думку, не варто перебільшувати опозиційність цього автора. Принаймні вона мала лояльний характер. Климовський, апелюючи до християнства, намагався давати поради російському самодержцю.

На початку твору вміщено присвяту, яка звучала так: «Всепресвітлому, державному імператору і самодержцю всеросійському Петру Великому, батькові вітчизни, государю всемилостивому замість належної данини, владиці і пану моєму приношу все покірно, купно і себе самого під високомонарші стопи його повергаю».

У прозовій передмові до твору автор говорить, яким має бути ідеальний правитель. В принципі, це не була новина для української суспільної думки – пригадаймо хоча б творчість Оріховського. Правда, сказати, що Климовський був ознайомлений з тодішньою політико-правовою думкою, дещо проблематично. У своєму творі він звертається тільки до Біблії, намагаючись на її основі вибудувати політико-правову концепцію.

Одним із пріоритетів у діяльності правителя, на думку Климовського, має бути суворе дотримання ним законів. Він пише: «…як серце, що є в тілі людському, всього міць тіла утримує жилами, що сходяться до нього з усіх членів, так правосуддя в середині народу утримує все царство». Правосуддя має бути справедливим. Бо «Кожен праведний суд без вінця блаженства вічного не буде, а неправедний без божої кари не сховається». Цар як найвищий судія в державі не повинен забувати про смертність свою. Климовський наголошує, що «істотою тіла цар рівний є кожній людині», є рабом божим, хоч владою й підноситься до Бога.

Віршовий текст поділяється на три розділи з окремими заголовками – «Про правосуддя», «Про правду», «Про бадьорість», а до цього ще приєднано книжницю «Про смирення найвищих».

Ведучи мову про правосуддя, автор вважає, що мирський суд треба уподібнювати суду божому. Карати потрібно не добрих, а злих. Кожен, хто неправдиво чинить, потрапляє в сіті диявольські, зв'язаний із нечистим та буде забраний бісами у геєну огненну. Суддя ж без милосердя подібний до біса. Істину потрібно цінувати більше за всі царства. Володар, який не чує плачу бідних та пригноблених, не викорінює лихих звичаїв, є безбожником та лиходієм. Ось як про це говорить Климовський:

«Яка це милість, коли джерела криваві,
  Що витікають з очей, діла ті неправі,
Убивства і грабежі з донесень хоч видить,
  Як бідами всякими є народ важко битий,
Та їх не помилує він і сліз не втирає,
  І не карає лихих, а злові сприяє,
Як силу, могутність свою тримає всевладно, –
З десниці превишньої йому її дано, –
А слухає крики бідак: «Чому не доглянеш,
  О Боже, за нашу кров коли мстити станеш?» –
Волає до Бога той глас, кажу, чує добре,
  Та карою тих, що сльозять, не втішить, на горе,
І злошкідливий звичай не викоріняє –
  Та ж сам отой владар відтак кров бідних з'їдає,
І замість хлібів він жере людей моїх бідних,
  До всіх кривоядців звіща й рече Бог безвстидних,
Безбожних, нелюдських, у них отож замість Бога
  Загніздився біс у серцях, од злого налога».
Автор засуджує правителів, які потурають кривдникам:
«Як кривдителя від кари цар, бува, звільняє,
  То кривдителю подібний цар тоді буває».
Або чинять неправедний суд:
«За кривавий суд цар престола, також і корони
  Не достойний, щоб у світі жити чи в Сіоні».

Климовський вважає, що існує правління Боже (гуманне) і правління тиранське. Закон правди має базуватися на силі Божої благодаті. Без правди правитель є мертвий душевно:

«Правда – царська душа це; так само, як тіло
  Без душі ніщо буває, і мертве, й прогниле,
Так і цар без правди мертвий, недійсний у світі,
  Хоч гадають, що живе він і ще буде жити.
Так, у тілі, всередині він трупом зігнилий,
  В нім душі нема і правди – в труні він зітлілий!
Голова ж коли вмирає, то мертвії вуди,
  Мертвий цар тоді і в царстві усі мертві люди.
Хай і рухаються в світі, не важко пізнати,
  Що однаково за мертвих їх треба вважати.
Всі вони, як вівці блудять, неначе в пустині,
  Пастир їхній уже згинув, самі вони нині.
Ні, ні, пастиря не мають, в живому вмер тілі,
  Світла вівцям не подавши, як згасне світило,
В тьмі блукають, як сліпії, брехнею все лудять,
  Люті йдуть, занепадають, в житті вони блудять.
Од моральної хвороби там кожен боліє,
  Бо від тіла прогнилого здорове нидіє».

Автор вважає, що духовно мертвий цар несе нещастя своїм підданим, які стають у житті «сліпцями». Справжня духовність – це і є правда. Не оберігати правду, не навчати підлеглих боронити й берегти її – це «згуба людей». Кожне добре діло – правда, лихе – бісівська лож. Правда – якраз те мірило, чи може цар бути царем:

«Правда – свідок конечний, можна те відчути,
  Чи достойний у світі цар царем пробути.
Як із правдою буде, мають за благого,
  Що від прірви відводить – рову того злого!
І неправда є свідок: правди не любитель
  Недостойний царити, хоч він цар-блюститель.
Стане він найбідніший, буде у гноїщі,
  У темницях, хворобах, вбогий у дідищі».
Зустрічається в творі й осудження багатства:
«У людини каміння є коштовне, злото,
  А направду убога, золото те – болото!»

Загалом такі міркування є традиційними в українській літературі того часу. Багатство трактувалося як річ, через яку не варто побиватися, багатство – це болото.

Цар має бути батьком для своїх підданих, піклуватися про них. Уболіваючи за багатьох, нести важкий хрест, як це робив Ісус. Тільки так правитель своїм підданим забезпечить добре і мирне життя.

Останній штрих у образі ідеального правителя – це смирення:

«Смирення – це висока драбина зі злота,
  По ній ввійдеш до неба у царські ворота.
Смирення – думам владар, як ним володієш,
  То у бурхливім морі поплисти зумієш.
Ти вітром марнославства не будеш надутий –
  У пеклі той, що любить свою кирпу гнути!
Як око є розумне, ним варт осягнути,
  Що тінь усе, дрібничка – належно збагнути,
Побачиш, що черв'як ти, повзеш в самотині,
  Помреш, із тебе будуть останки лиш тлінні».

Смирення, так випливає з міркувань автора, допомагає досягти небесного блаженства. Перед ним усі земні принади, у т.ч. й влада, не варті нічого:

«У дзеркалі пізнав би монарх кожен швидко,
Відчув би через мудрість – це виразно видко,
Що все в мале зіходить, й царі, хоча квітли,
У темряву вкидають усе своє світло.
Нехай і немалими рядили краями,
А падають з престолу під ноги, до ями.
Коли у порох стерла смерть невідворотна,
То й кинула під ноги. Життя-бо марнотне!
Життя це нежиттєве! Все на волосині
Висить, чекає смерті щодня, щохвилини…
Хай голова в короні, промінням блискочеш,
Назавтра буря смертна уб'є, хоч не хочеш».

Отже, правитель такий же смертний, як і всі. Він повинен про це пам'ятати й думати, яку дасть відповідь за свої діяння перед Богом.

Отже, Климовський далекий від того, щоб абсолютизувати царську владу, наділяти її якнайширшими повноваженнями, до чого закликав Прокопович. Дотримуючись християнських поглядів, мислитель все-таки не вважав, що будь-яка влада від Бога. На його думку, правитель має діяти відповідно до божих заповідей і піклуватися про благо людей. Тобто Климовський творив образ доброго християнського царя.

Загалом трактат «Про правосуддя начальників…» можна розглядати як українську «політичну філософію», базовану на християнському світорозумінні.

Образ світу в поезії Данила Братковського

До цікавих постатей української інтелектуальної історії належить Данило Братковський (? – 1702). З одного боку, це автор книги «Світ, розглянутий по частинах» – своєрідного філософського трактату, викладеного в поетичній формі. З іншого, борець за православну віру, який поклав свою голову за ідею. Про Братковського маємо мало документальних свідчень. Народився приблизно в 40-х рр. XVII ст. на теренах Південної Волині. Батьки його були шляхтичами й належали до Луцького Хрестовоздвиженського братства, яке стало важливим осередком православ'я в краї.

Данило здобув непогану освіту. Очевидно, спочатку навчався в школі Луцького братства, потім – у якомусь західному університеті. Це дозволило йому зробити кар'єру в умовах Речі Посполитій. У 1667-1669 рр. Братковський служив секретарем у посольстві короля Яна-Казимира, відправленому до Москви. Збереглися його численні автографи, пов'язані з польсько-російським Андрусівським перемир'ям. Братковський обіймав посади брацлавського підстолія та венденського підчашого. Як депутат від православного шляхетства Волинського воєводства виступав 9 грудня 1679 р. на з'їзді у Любліні, скликаного польським королем для залагодження міжконфесійних проблем у Речі Посполитій. Козацький літописець Самійло Величко характеризував цього діяча таким чином: «Чоловік учений та поет… благочестя святого нерушимий блюститель».

Чималий життєвий досвід, знання шляхетського середовища Речі Посполитої – усе це знайшло відображення в його поетичній книзі «Світ, розглянутий по частинах», опублікованій 1697 р. у краківській друкарні Цезаріїв. Відомий точний наклад книги – 4100 примірників. На той час тираж чималий. Це видання коштувало авторові значних грошей і похитнуло його фінансове становище.

Твір користувався популярністю. Окремі вірші Братковського переписувалися, деякі з них пізніше були перевидані Францішеком Богомольцем у збірнику під назвою «Розривки» (1768).

Відомо, що письменник підтримував зв'язки з гетьманом Мазепою. Очевидно, цих людей зближували освіченість та бажання підтримувати православну церкву. Наприкінці життя Братковський серед нечисленних українських шляхтичів Правобережної України прилучився до козацького повстання фастівського полковника Семена Палія. За дорученням військової ради у Фастові став автором письмової відозви до православних мешканців Речі Посполитої, закликаючи їх до боротьби. Перевдягнутого в просту селянську одежу Братковського з листами та відозвами повстанців затримали шляхтичі з ополчення волинського каштеляна Францішека Лєдуховського під Заславом (зараз Ізяслав Хмельницької області). Письменника дозволили судити військовим судом. Йому винесли смертний вирок, і він був страчений на Ринковій площі у Луцьку в листопаді 1702 р.

Як зазначалося, Братковський є автором книги «Світ, розглянутий по частинах». Вона складається з численних польськомовних коротких віршів, які часто мають сатиричний характер. Характеризуючи цю книгу, В'ячеслав Липинський, який присвятив Братковському спеціальну розвідку, писав: «Твір сей – остра сатира в жартівливій формі на сучасне суспільство; «в сім «світі», каже автор в передмові, «перемішана правда з жартами». …в таких коротеньких віршах, що з них вона складається, яскраво змальоване сучасне життє, а на тім тлі виразно бачимо думки автора – його світогляд».

На перший погляд, може видатися, що книга Братковського (принаймні за формою) має далекий стосунок до філософії. Проте вже говорилося, що для українців сміх – це своєрідна мудрість, любомудріє. Не кажучи про те, що свої філософські думки українці часто виражали в образній, поетичній формі. Враховуючи вказані чинники, а також зміст книги, де автор, викладаючи своє світосприйняття, звертається до філософських проблем і навіть апелює до класиків філософії, можемо твердити, що книга «Світ, розглянутий по частинах» має філософський характер.

Передусім промовистою є назва книги, у якій присутній філософський акцент. У час написання твору, в епоху бароко, у філософській думці з'явилося усвідомлення світу як єдиного цілого, який складається, наче велика загадкова іграшка, з безлічі несхожих, а часом і прямо протилежних чинників, що перебувають у динамічній рівновазі. У філософії це виявилося у створенні «всеохоплюючих» систем, а в літературі викликало спроби змалювати світ цілком, з'ясувати його устрій.

Поет-мислитель не раз і не два у своїх віршах намагається дати узагальнений образ світу, що постає як зіткнення суперечностей, у якому добро перетікає у зло, розумність в абсурд і навпаки:

«Гей, світе, світе, що ж в тобі ся діє?
Той навіжений, інший шаліє.
Хто навіженим зоветься у світі?
Той, хто між панства бува у лахмітті.
Кого шаленцем повсюди вважають?
Той, хто до правди постійно взиває».

Важливим в осмисленні світу Братковським є ідея циклічності, коловороту. Ця ідея була притаманна деяким українським мислителям, зокрема Герасиму Смотрицькому. У поета-мислителя є навіть вірш, який називається «Світ – коло», де маємо такії міркування:

«Світ – коло, мовлять, й колом обертає,
Хтось набуває доста – й раптово утрачає.

Усього збувшись – знов набути може,
Фортуни коло завжди в руках божих».

Тобто в мислителя ідея коловороту поєднується з фаталізмом. Мовляв, не треба особливо перейматися проблемами земними – адже твоя доля в божих руках. З особливою силою ця ідея звучить у вірші «До того, хто переймається клопотами»:

«Не чини собі клопотів,
Завтра голий, хто при злоті.
Небезпечних много в світі
І сміливі вони при тім.
Хай ніхто не тріумфує,
Щастя собі не купує.
Смуток радість родить часто,
Переміну маєш завше».

Братковський, незважаючи на хаотичність, постійну змінюваність, навіть абсурдність світу, прагнув його «раціоналізувати». У цьому він, певно, бачив дидактичну мету книги. В одному з перших, «програмових» віршів, поет-мислитель демонструє «раціоналізм», зазначаючи: «Розуму більше – більше доброї ради». Світ, де панує розум, – це ідеал для автора.

При цьому він ставить питання про співвідношення розуму й волі-вільності. Для нього однозначно розум має стояти над волею:

«Дав Пан Бог вільність в Польщі шляхтичові,
Та віддав ту волю в руки розумові.
Вільно зло чинити розум нам закаже,
Злою є свавільність – гідная покари».

Братковський засуджує ту «безмежну» вільність, яку мала шляхта Речі Посполитої і з якою йому доводилося часто зустрічатися. Вважав, що така вільність може мети трагічні наслідки. В одному з віршів під назвою «Сейм» поет стає пророком загибелі Польщі (що й сталося менш ніж через сто літ):

«Сейм при свободі зірвеш в злій годині,
Неволю велику собі, Польщо, чиниш.
Легше, що треба, заладить у мирі,
Вільність загине в кривавому вирі.
Війна сувора і ворог жорстокий,
Згоди немає, клейнот впаде злотий».

Письменник закликав обмежувати свободу розумом, був прихильником «розумної вільності». Його можна вважати носієм просвітницької ідеології, яка на перше місце ставила раціональність, прагнула сотворити царство розуму.

Проте не лише тема співвідношення розуму й волі-свободи цікавить Братковського. Не менш гостро в нього постає питання співвідношення розумності й меркантильності, або – просто розуму й грошей. Варто мати на увазі, що поет жив у час активного розвитку товарно-грошових відносин. Причому ці відносини в умовах Речі Посполитої часто набирали потворних форм. Гроші, незалежно від того, як були добуті, ставали чи не єдиним мірилом у всіх сферах людських відносин. Братковський, як і багато інших авторів того часу, не сприймав цього. Тому часто у своїй книзі критикував подібний стан речей.

Наприклад, вважав ненормальним, коли багата людина в грубій формі нав'язує свою думку мудрій людині («Диспут з паном убогого»), або коли розумними вважають людей, які спроможні дати гроші («І мудрі дурні, якщо нужденні»). Особливо акцентує увагу Братковський на тому, що підкуп, гроші панують у сфері політичній. За гроші обирають депутатів на сеймики й сейми, за гроші ті віддають свої голоси, гроші чи не найголовніший чинник у справі призначення на посади. Ось як це звучить у вірші «Сеймик»:

«Із сеймика хлопець вернувся до хати.
Що діялось там – хоче пан його знати.
«Про кого найбільше там розмовляли?»
«Калитку, мосьпане, усі вихваляли».
«Хто добру мав мову?», «Калитка, мосьпане».
«На чому же стали?», «Калитка покаже».
«Хто ж річ якусь мудру й розумну порадив?»
«Калитка, мосьпане, найліпше провадив».

Читаючи книгу, видається, що автор надмірно акцентує увагу на «продажності» світу. Гроші не лише роблять із дурнів розумних, не тільки грають першу скрипку в політиці, вони домінують у сімейних, навіть інтимних стосунках. Наприклад, пише він про нерівні шлюби, коли багаті старики одружуються на молодих незаможних дівчатах. У такій ситуації молода дружина часто прагне смерті свого мужа, щоб потім на свій смак скористатися його багатством.

У збірці Братковського часто розглядаються питання суспільні й побутові. Вони ніби лежать на поверхні тексту. Відповідно, зміст віршів доступний та зрозумілий. Але не слід забувати, що в часи бароко від твору вимагалася можливість різних його тлумачень. Тому приховані підтексти часто мають місце в багатьох віршах Братковського. Нерідко до пошуку глибинного змісту творів наштовхують читача несподівані кінцівки, котрі відзначаються філософічністю.

Побутовою проблемою, про яку часто йдеться в книзі «Світ, розглянутий по частинах», є пияцтво. Чи не найбільшим твором, де мова йде про це явище, його прояви та наслідки, можна вважати вірш «Хміль те чинить». Починається він такими словами:

«Віват!» – гука Хміль. Настане охота,
А при охоті є Хмелю робота.
Із когось кепкує, до когось лащиться,
Одного він хвалить, над іншим глумиться.
З новими нову Хміль приязнь заводить
І до фантазій людину приводить».

Хміль постає як суто ірраціональне начало, завдяки якому людина спотворено, ілюзорно сприймає світ. Він часто штовхає людину на нерозумні, шкідливі вчинки.

Чимало уваги поет-мислитель приділяє проблемі людини. Для нього вона є піщинкою у Всесвіті. Її життя – скороминуще. Нерідко у своїх віршах поет звертається до теми смерті. У них вона безжальна й непідкупна:

«Гей, смерте, смерте, тягнеш нас до себе,
Хотів би кожен вирватись од тебе.
Багаті світу віддали б мільйони,
Аби в підземні не іти схорони».

Часто в поета звучить мотив неминучості й невідворотності смерті, її «постійності». Смерть може чекати на людину в будь-який момент:

«Агей, на світі цьому, ради Бога,
У кожній миті смерті є тривога».

Письменник намагався створити узагальнений образ людини того часу. Людина в багатьох його віршах постає розколотою і роздвоєною – подібно до світу. Вона є відображенням світової недосконалості. На кожного з нас чигає небезпека опинитися в полоні ілюзорних цінностей, підмінити праведне життя гріховним, за яке рано чи пізно має настає розплата.

Роздвоєність людини поет-мислитель майстерно зобразив у вірші «Людина-пава». Людина-пава тут постає уособленням протилежних начал – прекрасного та потворного: вона пихато «розпускає крила», дивиться на свій «багатий хвіст»; правда, досить «глянути під ноги» і тоді побачиш ницість, від якої заболить серце.

Ще один мотив, який звучить у поезіях Братковського, – співчуття до знедолених людей. Поет намагається відстоювати соціальну справедливість, міркує над тим, як зробити так, аби не було великої відмінності між багатими та бідними. Він ніби випереджає час – подібні ідеї набувають поширення в Європі десь через сто років після смерті поета.

Цікаво відзначити, що письменник не лише декларував ідею соціальної справедливості, а й намагався, в міру своїх сил, втілити її в життя. У своєму заповіті, написаному перед смертю, він згадує про якогось селянина, котрого свого часу скривдив, і заповідає зі своїх статків дати йому або його дітям грошей. Зрештою, те, що наприкінці свого життя шляхтич Братковський приєднався до козаків-повстанців під проводом Семена Палія, багато про що говорить. Він практично прагнув утверджувати соціальну справедливість.

Братковський був типовим представником епохи бароко, а його поетична творчість відобразила духовні пошуки того часу, увібрала її найкращі риси: нахил до універсальності, заглиблення в об’єкт зображення, складність світосприйняття, пошуки сенсу людського існування тощо.

Філософські рефлексії в козацьких літописах (Літописі Самовидця, Григорія Грабянки, Самійла Величка, «Історії русів»)

У добу бароко в Україні з’явилися різноманітні твори історіографічного характеру, що часто іменуються козацькими літописами. Хоча у них сюжетною основою є опис історичних подій, однак автори часто вдавалися до осмислення історії, подавали свої філософські рефлексії, політичні міркування тощо. У цих творах знайшла вияв ідеологія козацької старшини.

В українській історіографії в той час з’явилися нові риси – розширювалася тематика історичних творів, залучалися нові категорії джерел, посилювався критицизм у ставленні до документів, літописна форма викладу матеріалу витіснилася розгорнутою літературно-історичною розповіддю, яка містила елементи наукового підходу до осмислення історичних подій. В Україні стали популярними компіляції з вітчизняних літописів та зарубіжних хронік, насамперед творів польських авторів М. Стрийковського, М. та Й. Бєльських, М. Мєховського, М. Кромера, італійця О. Гваньїні та ін. Важливою рисою праць того періоду стала єдність теми.

У такому підході, коли давалося цілісне бачення історії при одночасному використанні різних «нецілісних» джерел, можна побачити барокові впливи. До ранніх барокових історичних творів можна віднести «Синопсис» (1674), «Хроніку з літо-

писців стародавніх» Феодосія Софоновича (70-і рр. XVII ст.), «Обширний синопсис руський» (1681-1682) Пантелеймона Кохановського тощо.

Твором, який мав суттєвий вплив на українську історіографію барокового періоду, була «Хроніка з літописців стародавніх» Софоновича. Хоча твір не був виданий, він існував у численних списках. Про автора «Хроніки…» відомо таке. Народився він десь у першій чверті XVIII ст. в Києві у міщанській родині. Освіту здобував у Києво-Могилянській академії, отримав тут знання з латинської, грецької, польської та церковнослов'янської мов. У 40-х – на початку 50-х рр. викладав у цьому навчальному закладі, у 1653-1655 рр. був його ректором. Весною 1655 р. став ігуменом Києво-Михайлівського монастиря. Був противником підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. Помер у 1677 р.

Софонович був автономістом поміркованої проросійської орієнтації. Він не мислив Русь-Україну як окреме державне утворення. Виходив із традиційних на той час уявлень про державу як «власність» легітимної династії. До такої відносив московську династію Романових, яка ніби походила з давньоруського Рюриковичів. І все ж Софонович намагався нагадати освіченим українцям про їхню далеку державну історію, оскільки саме ця розповідь і є основою його хроніки.

Автор хроніки демонстрував своєрідний руський патріотизм. Свою місію бачив у тому, щоб нагадати освіченим українцям про їхню далеку державну історію: «У Русі я народився у вірі православній, за слушну річ вважав, аби відав сам і іншим руським синам показав, звідки Русь почалася і як держава Руська, з початку ставши, до цього часу йде». Розповідь про державність Русі і є основою його хроніки.

Літописець розглядав історію України-Русі в такій послідовності: передісторія, Київське та Галицько-Волинське князівства, Велике князівство Литовське, Річ Посполита, війна під проводом Хмельницького й події після неї. При цьому увага зверталася на героїчні діяння в минулому, які мали б служити прикладом і надихати сучасників.

Для Софоновича війна під проводом Хмельницького стає важливою подією в історії Русі. Сам автор був не лише очевидцем цих подій, але і брав у них безпосередню участь. З часом Хмельниччина стає ключовим або одним із ключових моментів історії України у творах козацьких літописців. І не лише в них. У XIX-XX ст. така історіософія була прийнята не лише в українській історичній літературі, вона стала важливим елементом національної свідомості українців.

Одним із перших козацьких літописів, який був присвячений Хмельниччині, є Літопис Самовидця. Про автора ми не можемо сказати нічого певного. На основі аналізу тексту припускаємо, що він, очевидно, походив із шляхетського середовища, під час Хмельниччини опинився на боці козаків, був наближений до гетьманського уряду. Літопис обіймає опис подій від часів Хмельниччини до 1702 р. Судячи з усього, Самовидець був свідком описуваних подій, не даремно узяв таке псевдо.

Цей літопис розкладений по роках. Є тут передмова, проте в ній нічого не говориться про причини написання твору, ні про джерела. Подано лише причини і початок війни під проводом Хмельницького. Заголовок твору короткий, стиль без прикрас, мова наближена до народної. Немає тут також і екскурсів у стародавню історію. Здавалось би, твір вписується в традиційне українське літописання попередніх віків.

Хоча це не зовсім так. Літопис можна розділити на дві частини. Перша – часи гетьманування Хмельницького та його найближчих наступників, до 1672 р. Певно, саме в 1672 р. автор і почав писати свій твір. У цій частині маємо перевагу історичної форми викладу над літописною.

Твір починається із викладу причин Хмельниччини. Далі йдуть статті про саму війну. Автор намагається подати цілісну картину, не звертається до якихось епізодів, деталей, виділяючи головне, суттєве. При цьому прагне відстежити причинно-наслідкові зв'язки.

Друга частина Літопису менш цікава в плані історіософському. Тут більше маємо уривчастих записів, які подані без якогось взаємозв'язку, а лише в хронологічному порядку. Форма історичної оповіді з мотивами історіософськими має місце в цій частині лише в окремих епізодах.

Нас більше цікавить перша частина. Варте уваги осмислення автором причин Хмельниччини. Він дотримується думки, що причиною війни були не лише утиски реєстрових козаків, але також «криза управління»: мовляв, своїми маєтками управляли не пани-дідичі, а при посередництві старост та євреїв-орендарів. Посередники жорстко експлуатували підданих, що й породжувало невдоволення.

Хмельниччина подана Самовидцем без якоїсь ідеалізації. Цим його твір різниться від подальших козацьких літописів. Очевидно, далося взнаки шляхетське походження автора, осмислення ним подій з позиції шляхтича. Самовидець схильний бачити в Хмельниччині низку жорстокостей соціальних низів супроти своїх панів. Сама ж війна трактувалася божою карою за гріхи людей. Тут автор ніби виходив із традиційних середньовічних поглядів на війну.

Самовидець прихильник соціально структурованого суспільства. Для нього нормальним є поділ соціуму на панів-власників, що становлять еліту, й на плебс, який повинен коритися своїм державцям. До еліти автор зараховував і реєстрових козаків. Тому був проти їхнього злиття з основною масою повсталого люду.

На вершині соціально структурованого суспільства, вважав Самовидець, має знаходитися монарх. До Хмельниччини таким легітимним монархом для Русі-України був польський король, після Переяславської угоди ним став московський цар.

Шкідливою ланкою у відносинах між елітою й плебсом Самовидець вважав посередників – старост і орендарів. І одні, й другі трактувалися ним як деструктивні елементи, що спровокували соціальні збурення.

Такий вигляд має соціологія Самовидця. Звісно, її можна трактувати як анахронічну, класово заангажовану. Але, з іншого боку, не варто відкидати конструктивних складових цієї соціології, звернення автором уваги на проблему «кризи управління». Інша річ, що з часом ця конструктивна складова в осмисленні подій Хмельниччини якщо не був забута, то принаймні відсунута на другий план.

Типовим козацьким літописом варто вважати Літопис гадяцького полковника Григорія Граб'янки (поч.1670 рр. – 1738). Його автор навчався в Києво-Могилянській колегії, з 1686 р. був на військовій службі: спочатку козаком Гадяцького полку, потім – з 1702 р. гадяцьким сотником, полковим осавулом, з 1717 р. – гадяцьким полковим суддею. Брав участь у депутації козацької старшини на чолі з наказним гетьманом Павлом Полуботком до царя Петра І. Під Коломацькими чолобитними, котрі вимагали повернення козацтву старих привілеїв, зокрема права вибирати гетьмана, підпис Граб'янки стоїть першим серед підписів представників Гадяцького полку. Після передачі чолобитних Граб'янка разом з Полуботком та іншими представниками старшини восени 1723 р. був арештований та ув'язнений до Петропавлівської фортеці. Звідти його звільнили лише після смерті Петра І. Цей факт біографії Граб'янки засвідчує, що він належав до палких захисників автономних прав України. Після звільнення Граб'янка став полковим обозним, а з 1730 р. – гадяцьким полковником. Загинув під час кримського походу на татар.

Будучи на посаді гадяцького сотника, завершив написання свого Літопису, який мав назву – «Дійствія презільної і от начала поляков крвавшей небывалой брани Богдана Хмельницкого, гетмана запорожского, з поляки за найясніших королей полских Владислава, потом і Казимира, в року 1648 отправоватися начатой и за літ десять по смерті Хмельницкого не сконченной, з розних літописцов и из діаріуша на той войні писанного, в граді Гадячу, трудом Григорія Грабянки собранная и самобитних старожилов свідетельстві утвержденная року 1710».

Граб'янка замислив свій Літопис як апологію козацтва. У цьому творі замість правдивої історії твориться історія героїзована. «…щоб звершення ці не пішли в за-

буття, я замислив оцю історію написати на незабудь нащадкам, – писав літописець. – Я вибирав дещо з щоденників наших воїнів, що перебували у війську, дещо з духовних та мирських літописців, наскільки міг знайти в них щось достовірне, долучав розповіді очевидців, що ще й нині в живих ходять, і їх розповіді підтверджують слова літописців. І хай читач не думає, що я щось додаю від себе, ні – кажу тільки те, про що повідали історики, що підтвердили очевидці, а я тільки зібрав те і записав. А багато ж які з нинішніх преславних військових виправ славу писану щонайдревніших царів явно побивають і до нащадків так і не сягають». Далі Граб'янка згадує різних діячів минулого. І говорить, що про них ніхто б не згадував, якби їхні діяння не були описані. Мимоволі напрошуються деякі паралелі з текстами українських ренесансних авторів. Далі він продовжує: «Про них і до них подібних упокорювачів Історії я не раз думав, коли годинами солодко читав і коли прозрівав ту користь для їхніх народів, що в'язалися з безсмертною славою, але ж наша вітчизна від них своїми ратними трудами ну просто ніяк не різниться і, бачачи її звитяги в пучині забуття, я не заради якоїсь любострасної слави, а спонуканий спільною користю і заради неї вирішив не лишати в попелі мовчання схованими дії щонайвірнішого нашого сина благорозумного вождя Богдана Хмельницького, який Малу Росію від щонайтяжчого ярма лядського козацькою мужністю вивільнив і що до російського монарха з стольними містами в підданство привів».

Тобто маємо ренесансний підхід до історіописання: воно потрібне, щоб представити героїчні діяння предків і щоб ці діяння не пішли в забуття. Граб'янка й займається описом цих діянь. У своєму описі він іноді використовує античні джерела, що теж було притаманне ренесансним авторам. Однак ці ренесансні риси вписуються в барокову естетику твору. Дослідники навіть називають Літопис Граб'янки бароковим історичним романом. Автор використовує широкий спектр художніх засобів, уводить у розповідь вірші, напівлегендарні перекази. У Літописі бачимо також намагання відстежити причинно-наслідкові зв'язки історичних подій.

З самого початку Граб'янка прагне з'ясувати походження козацького народу: «Народ малоросійський, прозваний козаками, має щонайдавніше походження від скіфського роду...». Далекі предки козаків походять від першого Яфетового сина Гомера». Тобто, як бачимо, є спроба вписати «козацький народ», тобто українців, у світову історію, яка, зрозуміло, осмислювалася в християнському ключі. Щось подібне, правда, в дещо іншому плані наявне в давньоруському літописанні.

Іноді автор вдається до філософських рефлексій. Наприклад, у розділі «Спершу розповідь про те, як Малоросія втрапила у ярмо до ляхів» говориться: «Чому царства розділяються і роди занепадають? Апостол про все це каже, що похоті людські ведуть до воєн, війни ведуть до розпаду царств і до спустошення...» Акцентується увага на тому, що саме міжусобні війни призвели до загибелі Русі. У творі знайдемо чимало міркувань і про долю землі-України, і про людину.

Основна увага в Літописі зосереджена на описі подій війни під проводом Хмельницького та на особі цього гетьмана. Автор зображує його як ідеального полководця, використовуючи при цьому характеристику античним автором Тітом Лівіеми діянь та особистих якостей Ганнібала.

Граб'янка намагається з'ясувати причини війни під проводом Хмельницького. Якщо в Самовидця це причини соціального характеру, то в Граб'янки на першому місці стоять причини релігійні. «Різні літописці вважають, – пише він, – що причиною воєн козацьких був собор Берестейський, бо саме після нього новоутворена унія внесла смуту серед православних...». Таке розуміння головної причини війни під проводом Хмельницького видається сумнівним, оскільки документи засвідчують, що ні Хмельницький, ні його сподвижники не акцентували увагу на чиннику релігійному. Більше того, їхніми союзниками стали «невірні» мусульмани-татари. Проте для Граб'янки важливо було завернути увагу на моменти не прагматичні, а ідеалістичні й представити козаків борцями за православну віру. Говорить він та-

кож і про утиски козаків з боку поляків. Але при цьому намагається осмислювати не загальну ситуацію, а звертає увагу на крайнощі, які б могли справити відповідне враження на читача. Загалом «соціологія» Граб'янки бідніша, ніж у Самовидця.

Найбільшим козацько-літописним полотном варто вважати Літопис Самійла Величка. Твір цей є загадковий, як, зрештою, і особа самого автора. Перші згадки про себе Величко відносить до 1690 року. Тоді він, за його ж словами, служив у Василя Кочубея, який був писарем при гетьмані Мазепі. Напевно, Величко був козацького походження. Служба в канцелярії вимагала від нього належної освіти. Тому він міг закінчити Києво-Могилянську академію. Перебуваючи на службі у Кочубея, Величко був посвячений у різні державні справи.

Важко сказати, чи писав він Літопис на замовлення свого пана, чи це була його власна ініціатива. Схоже, цю роботу Величко від свого патрона не приховував. Після страти Кочубея літописець жив при дворі сина свого колишнього покровителя. Там, на Полтавщині, у селі Диканька, він і дописував свій Літопис. Окрім того, Величко також займався перекладом з німецької мови великого за обсягом твору «Космографія».

Отже, Величко був освіченою людиною, з чималим життєвим досвідом. Це дало йому можливість створити монументальну історичну працю. Спочатку він розмірковує про причини, які змусили його взятися за перо: «Думаючи про це й оглядаючи літописні та історичні писання чужоземних письменників, читав я про всілякі діяння й побачив, що славу тих чужоземців пояснено й незатемнено. Цього не скажеш про наших сармато-козацьких предків, що так само, як чужинці, вели війни й славилися рицарською відвагою та богатирськими подвигами. Наші письменники про них нічого не писали і не розтлумачили: я побачив, що славу нашу сховано під плащем їхніх нікчемних лінощів. Бо коли хто з давніх слов'яно-козацьких письменників і відтворив якусь варту пам'яті, сучасну йому подію, то записав це вельми куцим і короткослівним реєстриком, не відзначивши, з яких причин те постало, як відбулося і як закінчилося, не зазначивши й побічних обставин… Річ відома: як мертвої плоті ніхто, крім Божої благодаті, не воскресить, так не може людина навіть сьогосвітню славу виявити й описати без літописних свідчень».

Здавалося, наведені міркування Величка про спонуки історіописання мало чим відрізняються від аналогічних міркувань Граб'янки. Але у Величка більш чітко виражено розуміння необхідності мати свою героїчну історію для повноцінного життя національної спільноти. Писана історія мислиться ним не як «короткий реєстрик», а як всебічний аналіз історичних подій – чому вони відбулися і чим закінчилися. Тобто автор орієнтувався не лише на фіксацію фактів, а й на їх осмислення.

Літопис Величка не зберігся в повному обсязі – окремі його фрагменти не дійшли до нас. Охоплює він період з часів Хмельниччини до 1700 року. Однак є підстави вважати, що описувані в ньому події були доведені до року 1720-го. Правда, ця частина, яка становила окремий том, не збереглася.

Як і Граб'янка, Величко в панегіричному плані зображує постать Хмельницького. Називає його другим Мойсеєм, котрий визволив Україну від польського ярма. У творі наводиться панегірична промова, яку ніби виголосив Самійло Зорка під час поховання великого гетьмана.

Основна частина описуваних Величком подій відбувається в трагічний період Руїни. Літописець говорить, що бачив румовища, численні безлюдні міста й замки, порожні вали. Бачив також неприкриті людські кістки. Тому, закономірно, ставив собі запитання: що сталося з цією землею, хто винен у цьому всьому? Адже Україна колись була справжнім раєм.

Літописець доходить висновку, що причиною цього є гнів, незгода, властолюбство, заздрість, ворожнеча, чвари з кровопролиттям та інші «непотребства». Вони гублять «козацько-руський народ», який є простодушним та добросердним. Через це, звучить його гірке пророцтво, впаде козацька Україна, як стародавній Вавилон.

У Літописі Величко відстоює інтереси козацтва. Така позиція визначає його суспільно-політичні погляди. Він виходить із засади, що козаки належать до шляхетського стану – це стосується як старшини, так і простого козацтва. Селяни ж – чернь, яка має служити шляхті.

Будучи козацьким репрезентантом, Величко все ж критично ставився до козацької верхівки. Його висловлювання про гетьманів в основному негативні. Чи не єдиний виняток він робить для Хмельницького. Критикує також полковників, у діяльності яких бачить прагнення до влади й користолюбство, відсутність турботи про загальне добро. Ці люди прагнуть передати привілеї своїм дітям. Звідси їхня енергія до нагромадження багатств, до звеличення себе й своєї родини. Представники козацької верхівки хочуть твердо тримати в руках владу та своїх підлеглих. Засуджує він також міжусобиці козацької старшини. Для Величка це – непотрібне безумство, яке несе жахливу руїну для його Батьківщини.

Такого користолюбства й владолюбства, зосередження на вузькоегоїстичних інтересах Величко не приймає. Він прагне знайти ідеальну спільноту. Такою для нього стає ідеалізована Запорізька Січ – інституція, де кожен вільний у своїх діях, має право голосу, хоча й підлягає загальній дисципліні. Величко навіть знаходить виразника своїх поглядів – Івана Сірка.

Літописець іноді ніби стоїть на роздоріжжі, розмірковує, як оцінити той чи інший факт. Часом демонструє пасивну позицію: лише розповідає, показує, хоч своїх симпатій чи антипатій не приховує. Загалом «соціальна філософія» Величка реально відобразила ті непрості суспільні тенденції, що відбувалися в Україні за часів Хмельниччини та Руїни. Також у цій «філософії» маємо відображення сподівань та ілюзій мислячих українців того періоду.

Однією з найбільш знаних і, відповідно, найбільш впливових пам’яток української історичної белетристики кінця XVIII ст. є «Історія русів». Твір справив великий вплив на Тараса Шевченка, деякі твори Кобзаря є переінтерпретацією сюжетів «Історії...» Під впливом цього твору перебували також Микола Костомаров і Пантелеймон Куліш, хоча й виявляли критичне ставлення до фактажу «Історії...». Використовували вказаний твір інші українські автори XIX ст., зверталися до неї Гоголь і Пушкін, окремі російські письменники та історики.

Вважається, що «Історія русів» була знайдена близько 1828 р. у Стародубському повіті Чернігівської губернії. Твір поширювалася в рукописних копіях. У 1846 р. його опублікував Осип Бодянський, відомий вчений, прихильник слов’янофільства. У першодруці був зазначений автор твору – покійний тоді єпископ Георгій Кониський. Проте дуже швидко з’явилися сумніви щодо авторства цієї особи.

До сьогодні питання авторства твору не є вирішеним. На основі аналізу «Історії...» можемо хіба що констатувати таке: його автор жив у другій половині XVIII ст., навчався в Києво-Могилянській академії, а також, можливо, десь у Росії. Служив у російській армії, воював з турками, добре знав південь України, Молдову та Крим. Жив на Чернігівщині, був дрібним землевласником. Свій твір написав орієнтовно в 90-х рр. XVIII ст.

Характеризуючи «Історію русів», Валерій Шевчук зазначав: «Вона подавала картину історичного розвитку України від найдавніших часів до другої половини XVIII століття, власне, до 1769 року. Автор працював у традиціях так званих козацьких літописів, тими літописами він і користувався, доповнюючи виклад переказами, власними споминами, а подекуди (XVIII століття) – документами. Основна засада твору – натуральне, моральне та історичне право кожного народу на самостійний державно-політичний розвиток, а боротьба українського народу за визволення – головний зміст книги. Загалом автор не мав на меті писати історію України, а дав свою мисленну картину цієї історії».

У творі бачимо намагання подати широку картину історії українського народу, починаючи з найдавніших часів. Відповідно до його історіософської концепції, Дав-

ньоруська держава – це держава українців, і Русь є їхньою питомою етнічною назвою. До давньої Русі ще входила Білорусь, на яку автор «Історії…» дивиться як на одноплемінну країну, а також Новгородська земля. Щодо Росії-Московії, то автор «Історії» її до Давньої Русі не відносив.

Русь (Україна), вважає автор, втратила свою самостійність через внутрішні чвари й татарські напади. Думка загалом не нова для української ранньомодерної історіософії. Далі в «Історії…» проводиться думка, що в результаті втрати самостійності Русь змушена була з'єднатися з Литвою та Польщею у федеративній державі заради оборони своїх земель від татарських ординців. Однак Польща почала порушувати вільності русинів-українців. Тому на оборону цих вільностей стало козацтво. Подальша ж історія Русі-України подається як історія гетьманства.

Однією з центральних фігур «Історії…» є Хмельницький, якого автор вважає досконалим політиком. Тим самим він продовжив традицію ідеалізації цього діяча, яка утвердилася в козацькому літописанні. Щоправда, Переяславську угоду автор «Історії…» оцінює негативно, трактує як небезпечне порушення системи державної рівноваги в Європі, оскільки від цього серйозно зміцніла Московія, перетворившись у могутню й страшну мілітарну силу.

Автор «Історії…» негативно оцінює Росію-Московію. Він дає тонку характеристику менталітету правлячої еліти цієї держави, вказує на її жадібність до владолюбства, пиху, коли ця еліта присвоює неналежні їй символи, культурні атрибути інших держав. Говорить він і про непостійне правління царське і знищення самих царів. Ця непостійність правління, на думку автора, обумовлюється відсутністю постійної релігії та добрих звичаїв. Все це в кінцевому рахунку веде до того, що війни з Московією є неминучі й безконечні для всіх народів.

Розглядаючи геополітичне становище українців, автор говорить, що ця земля не має захищених кордонів, через що часто стає іграшкою в руках невідомої долі і сліпих випадків, потрапляючи під владу іноземних завойовників.

Автор «Історії русів» – прихильник ідей лібералізму, який тільки зароджувався в Європі. У творі засуджуються кріпацтво, деспотизм урядовців, що ставлять себе вище від законів. Засуджуються також насильницькі дії військових, релігійна та етнічна нетолерантність. Автор «Історії…» є ворогом тиранії, вважає, що будь-яке тиранське правління ніколи не буває міцним і довготривалим, а обов'язково впаде, оскільки не базується на згоді людей. В уста Хмельницького вкладаються слова, що всі народи завжди захищали й захищатимуть своє буття, свободу й власність. Навіть це роблять тварини, бо такий природний закон. Тому є сенс погодитися з міркуваннями Михайла Драгоманова, який писав про автора «Історії русів», що той не любив московських порядків «не як вузький український націоналіст, а як оборонець прав людини… і навичок новішої європейської культури», а його погляди щодо московських порядків випереджають погляди великоруських лібералів та «западників». Це і дає нам підстави говорити про автора «Історії русів» не лише як про історика, але і як про мислителя.

Рекомендована література:

1. Братковський Д. Світ, по частинах розглянутий – Луцьк, 2004.

2. Возняк М. Історія українскої літератури. У двох книгах. – Львів, 1994. – Кн. друга.

3. Жемчужина причудливой формы. – М., 2011.

4. Зіновіїв К. Вірші. Приповісті посполиті / Підг. Тексту І.П.Чепіги. – К., 1971.

5. Ісіченко І. Історія української літератури: епоха Бароко XVII-XVIII пер. – Львів-Київ-Харків, 2011.

6. Історія русів / пере. перекл. І.Драча. – К., 1991.

7. Літопис Самовидця / підг. Я.І.Дзира – К., 1971.

8. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки / пер. зі староукраїн. Р.Г. Іванченка. – К., 1992.
9. Колосова В. Климентій Зіновієв. Життя і творчість. – К., 1964.
10. Макаров А. Світло українського бароко. – К., 1994.
11. Нудьга Г. Козак, філософ, поет. – Львів, 2002.
12. Слово многоцінне. – К., 2006. – Кн.3.
13. Українське літературне бароко. – К., 1987.
14. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. – К., 2006.
15. Ушкалов Л. Світ українського бароко: філологічні етюди. – Харків, 1994.
16. Чижевський Д. Українське літературне бароко. – К., 2003.
17. Шевчук В. Муза роксоланська. – К., 2005. – Кн. друга.

Контрольні запитання:

1. Які особливості українського літературного бароко?
2. Які філософські проблеми порушувалися у творах українських барокових авторів?
3. Охарактеризуйте «життєву філософію» Климентія Зіновіїва.
4. Як уявляв ідеального правителя Семен Климовський?
5. У чому полягала барокова специфіка в інтерпретації філософських проблем Д. Братковським?
6. Як осмислювався історичний розвиток України в козацьких літописах?
7. Як інтерпретувалися соціальні проблеми в козацькому літописанні?

ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Суспільно-культурний контекст філософії Сковороди

Українська філософська традиція (правда, на вульгарному, «низькому» рівні) була представлена у творчості т.зв. мандрівних дяків. Останні з'являються як результат «перевиробництва» інтелектуальних кадрів, що стало можливим завдяки існуванню Києво-Могилянської академії та її філій.

Мандрівні дяки, здебільшого, мали певний рівень філософських знань і водночас добре знали реальне життя простолюду, його духовний світ. Вони творили власну специфічну культуру, яка поєднувала народну творчість зі шкільною вченістю. Мандрівні дяки своїх писаннях виражали риси української ментальності: прагнення до волі, намагання втекти від реалій світу, власне, ті риси, що були притаманні козацтву. До таких мандрівних дяків, наприклад, можна віднести згадуваного Климентія Зіновіїва.

Мандрівні дяки відіграли помітну роль у розвитку української культури та освіти, стаючи культурними комунікаторами. Завдяки їм в Україні поширювалися різноманітні твори, у т.ч. й філософського чи близькофілософського характеру.

У контексті вказаних тенденцій розвитку української філософської традиції варто осмислювати появу та творчість Григорія Сковороди (1722-1794). Останнього часто представляють як найвидатнішого українського філософа. Не будемо дискутувати, наскільки справедливою є така думка. Проте не викликає сумніву, що Сковорода перетворився для українців у символ філософії.

Щоб зрозуміти філософію Сковороди, варто звернутися до його біографії. Народився він у незаможній козацькій сім'ї в селі Чорнухи на Полтавщині. Життя його припало якраз на той час, коли відбулося руйнування та ліквідація українських державних інститутів, у т.ч. й запорізького козацтва. Так, у 1764 р. цариця Катерина II повторно скасувала Гетьманщину, відновивши Малоросійську колегію. У 1775 р. за її наказом російські війська під керівництвом генерал-поручика П. Текелія зруйнували Запорізьку Січ. У 1786 р. цариця ліквідувала Малоросійську колегію, ввівши перед тим на теренах України губернський устрій. У результаті цього українські землі були остаточно інкорпоровані до складу Російської імперії. Ці ж роки стали часом нищення засад соціального устрою краю. У 80-х рр. було введено кріпацтво, розформовані козацькі полки, на основі яких створювалися регулярні частини російської армії. 1785 р. Катерина II видала «Жалованну грамоту дворянству», за якою зрівняла українську козацьку верхівку з російським дворянством. На думку Євгена Маланюка, це був чи не найбільший удар для української спільноти, оскільки Грамота влила «нашу козацьку шляхту» у «безобличні шереги… чисто урядового «служилого дворянства» московського, що, силою речей, жадною «шляхтою» не могли бути, бувши додатком до адміністраційно-державної машини». У результаті цього «нашому народові відтято його аристократію, яка, на додаток, перестала бути аристократією взагалі, тратячи свою національну й особисту індивідуальність, бувши в повні залежна від примхи того чи іншого урядового петербурзького чинника». Додамо ще від себе: «Жалованна грамота дворянству» розколола козацький стан – верхівка перетворювалася в дворянство, в той час як прості козаки за своїм статусом наближалися до безправного селянства. Паралельно з цим йшов наступ на українську культуру, обмежувалася діяльність українських освітніх інституцій, друкарень тощо. Для багатьох освічених і мислячих українців то був час непевності, непорозумінь. Цей стан передав Сковорода в одному із своїх віршів:

«Свій смисл усяка голова трима,
А серце всяке – лиш свою любов,
В думках однаковості теж нема,
У вівцях цей, той в козах смак знайшов.
Мені ж свобода лиш одна вабна
І безпечальна, і непроста путь,
Бо мірка у житті це основна,
З'єднає коло циркуль мій отут.
Святий мій Боже, світовий творець!
Стверди сотворене й на тому стань;
Хай тягнеться весь час з кінця в кінець
Наш світ отак, як до магніту сталь.
Коли неправду бачить моє око,
Навчи, як жити, отче любий мій,
Людей ти бачиш добре (ти високо),
Думок той несистемний різнобій.
Один на захід тягне, інший – схід,
Пливуть по щастя із усіх вітрил,
На півночі один спиняє хід,
А інший ще й на південь шлях одкрив.
Один нам каже: «Онде хтось там косить».
А інший мовить: «Ні, мабуть стриже».
«У воза п'ять коліс», – голосить.
Який же біс у прах думки січе?»

У той час з особливою силою загострилося бажання «втікати від світу», шукати свою «хату скраю». Таке бажання і реалізовував Сковорода, ставши мандрівним філософом. Його життя можна розглядати як філософську творчість. Завдяки цій творчості він і став для українців культовою фігурою. Бо якщо поцікавитися в пересічного українця про філософію Сковороди, то сумнівно, що він дасть задовільну відповідь. Однак цей пересічний українець добре засвоїв: Сковорода був мандрівним філософом. Саме ця філософська мандрованість є головною ознакою для «найвидатнішого» українського мислителя. Але повернемося до біографії Сковороди.

Початкову освіту майбутній філософ здобув у своєму селі, виявивши здібність до інтелектуальної праці. У віці дванадцяти років його віддали навчатися до Києво-Могилянської академії. Навчався він там з перервами до 1753 р., так і не закінчивши повного курсу. За роки навчання мав змогу познайомитися з філософією, яка викладалася в цьому навчальному закладі. Проте сумнівно, що Сковорода системно сприйняв філософію києво-могилянців. Радше, то було вибіркове, фрагментарне сприйняття. І хоча чимало ідей києво-могилянців можна відшукати в поглядах мислителя, проте його філософія не вписується в межі філософії, яку культивувалася в цьому навчальному закладі. Показово, що Сковорода так і не закінчив Києво-Могилянську академію. Її мудрість у повному обсязі не була йому потрібною.

Кілька разів Сковорода переривав навчання в академії. Деякий час перебував у Петербурзі, співав у придворній капелі. Входив до складу російської місії, посланої до Угорщини для закупівлі вин. Насправді, місія, окрім офіційного завдання, займалася також збором інформації про ситуацію в Австрійській імперії. Вважається, що Сковорода побував не лише в Угорщині, а й Словаччині, Австрії, відвідав Буду, Пешт, Братиславу, Відень, німецькі та італійські землі. У деяких роботах про Сковороду можна зустріти думку, що там він познайомився зі здобутками західноєвропейської культури, зокрема поглядами німецьких містиків. Але щось певне стверджувати з цього приводу не можемо. Адже варто мати на увазі, що це не була освітня мандрівка, яка зобов'язувала знайомитися з «чужою мудрістю».

Сковорода, за великим рахунком, не особливо розумівся на цій мудрості і не переймався нею.

Після закінчення навчання в академії він робив спроби влаштуватися на роботу викладачем. Деякий час працював у Переяславській та Харківській колегіях. Хоча викладацької кар'єри так і не зробив. Працював домашнім учителем у багатих поміщиків. Тобто, це не була кар'єра успішного випускника Києво-Могилянки. Сковорода, радше, нагадував мандрівного дяка, що шукав для себе роботи та засобів існування. Він багато подорожував. Тут, очевидно, давала про себе знати козацька непосидющість.

Сковорода був ознайомлений зі неосхоластичною філософією, представленою в Києво-Могилянській академії. Проте він не вписувався в межі цієї академічної вченості, виявляючи своєрідне «бунтарство». Можливо, через це мислитель спромігся виробити відносно самостійні філософські погляди. Цього не дали б йому зробити у його альма матер, адже тут у другій половині XVIII ст. починається процес стагнації у викладанні філософії, тому не допускалося нічого оригінального.

Близько 1770 р. Сковорода в саду Троїцького монастиря міста Охтирки пережив глибоке містичне потрясіння. За його ж словами, він відчув у собі надзвичайний рух, увесь світ зник перед ним і лише почуття любові, благонадійності, вічності оживлювало його існування; мислитель проникнув у себе, і з того часу присвятив свою особу покірності духу божому й став мандрівним філософом.

Звичайно, не варто сприймати це містичне потрясіння як єдину причину того, що Сковорода почав втечу від світу. Це був момент, до якого він йшов не один рік. Мислитель так і не зміг влаштуватися в «суєтному світі». Водночас намагався дати філософське осмислення й «виправдання» свого становища. Це «виправдання» Сковорода реалізував, вдаючись до містицизму. Тому часто мислитель сприймався як містик (наприклад, таким його бачив Тарас Шевченко).

Містична традиція в Україні мала довготривалу історію. Уже говорилося про течію ісихазму, яка вплинула на українських православних консерваторів – Вишенського, Княгиницького, Желізо, Копинського та інших. Однолітком Сковороди, який представляв цей напрямок у XVIII ст., був Паїсій Величковський (1722 –1794). Цікаво зазначити, що він вчився разом із Сковородою в Києво-Могилянській академії. Так само, як і Сковорода, не закінчив повного навчального курсу. Правда, на відміну від Сковороди, Паїсій вибрав чернецтво. Перебував у монастирях України, Молдови та на Афоні. Після себе залишив чималу творчу спадщину. Головний його твір – «Про розумну, або внутрішню молитву». Також Паїсій переклав твори багатьох отців церкви старослов'янською мовою.

У духовному сходженні людини, вважав Величковський, є два щаблі – діяння та бачення. Він виокремлював, відповідно, два види розумної молитви – діяльну, призначену для початківців, і умоглядну (для тих, хто набув високого рівня духовності й здатності до духовного бачення). Діяльна молитва – це початок духовного сходження, умоглядна – його завершення. У визначенні цих двох щаблів Величковський орієнтувався на твори Григорія Синаїта, якого високо шанували ісихасти. Істинне духовне бачення трактувалося Паїсієм як відкриття розуму, що сталося в результаті попереднього подвигу діяння, очищення людської душі й серця від скверни душевних та тілесних пристрастей перед невимовними й неосяжними божественними таїнами. Схожі вияви можна побачити і в містиці Сковороди. Дехто з дослідників навіть вважає, що попередниками мандрівного філософа слід вважати українських православних консерваторів кінця XVI – XVII ст., лінію яких і продовжував Величковський. Правда, це не зовсім так. У поглядах Сковороди поєдналася й києво-могилянська схоластика, і український православний традиціоналізм, і навіть епікурейство.

Та все ж містицизм Сковороди має й інші корені. Його варто шукати в українському народному світогляді, базованому на індоєвропейській основі. У чомусь

цей містицизм видається співзвучним буддизму, як, до речі, співзвучним є ісихазм. Чітка паралель, наприклад, простежується між тим, як Сідхартха Гаутама (Будда) і Сковорода здобули найвищу істину. І один, і другий отримали її в результаті містичного осяяння, якому передували духовні пошуки. І з одним, і другим це сталося в саду. Не даремно поетична збірка Сковороди іменується «Сад божественних пісень». Хоча образ саду мислитель міг узяти з Біблії чи античної філософії.

У віці близько 48 років Сковорода почав вести життя мандрівного філософа. Це не було чимось оригінальним. Мандрівні ченці, дяки були звичним явищем для тогочасної України.

Помер Сковрода в статусі мандрівного філософа, залишивши після себе рукописи художньо-літературних, прозових філософських творів, а також чималу епістолярну спадщину. На своїй могилі він заповідав написати «Світ ловив мене, але не спіймав». Філософу також, завдяки «незвичності» свого життя, вдалося лишити після себе різноманітні легенди. Розповідалося, що він пройшов пішки майже всю Європу, мав дар пророцтва, лікував хвороби. Тому не стільки твори мислителя, скільки його легендарний образ давав можливість «обезсмертнити» ім'я Сковороди.

Особливості творчості

Розглядаючи тексти Сковороди, треба враховувати кілька важливих чинників. Його творчість не є однорідною. Умовно її можна розділити на домандрівний та мандрівний періоди. Твори першого періоду є популярними, частина з них має художньо-літературну форму. Ймовірно, вони були розраховані на відносно широке коло освічених людей. Це – згадуваний «Сад божественних пісень», «Байки Харківські», «Початкові двері до християнської доброчесності» тощо. Саме вони користувалися найбільшою популярністю – переписувалися, розповсюджувалися, деякі вірші були покладені на музику й співалися. Щодо творів «мандрівного періоду», то вони, часто завдяки своїй «затемненості», були малозрозумілими й не мали такого поширення.

Незважаючи на відмінності щодо форми, у плані ідейному між творами домандрівного й мандрівного періоду дуже багато спільного. Концепти, сформульовані в ранніх, «популярних» творах переходять у складні твори філософського характеру й більш розлого обґрунтовуються. До таких концептів варто віднести неоплатонівську ідею поділу світу на божественний (ідеальний) та матеріальний, негативне ставлення до речей матеріального світу, ігнорування «зовнішнього» пізнання й зосередження на самопізнанні, концепція досягнення щастя і, нарешті, теорія сродної праці. Представлення цих концептів маємо у віршах, байках і особливо у творі «Початкові двері до християнської доброчесності».

Твори ж мандрівного періоду мають ускладнений, символічно-алегоричний характер. Вони, радше, зорієнтовані на людей «втаємничених». Це філософські трактати, подані переважно в діалогічній формі. Діалог як жанр філософствування широко використовувався в платонівській традиції (відомі діалоги Платона). Тому Сковорода, який належав до цієї традиції, вдавався до діалогізму. Правда, вказані трактати не завжди нагадують класичний діалог – тут є й авторські роздуми, й віршові відступи. У деяких моментах вони нагадують діатриби.

Сковородинські діалоги не лише твори філософські, а й художньо-літературні. Тут не завжди маємо систематичність, термінологічну чіткість. Із твору в твір переходять вказані концепти, яким просто надається різне художнє оформлення.

Сам Сковорода називав 15 своїх філософських трактатів, серед яких виділяв три найважливіших – «Наркіс. Пізнай себе», «Алфавіт світу» та «Ікона Алкавіадська». Для адекватного представлення поглядів мислителя, очевидно, варто звертатися саме до цих творів.

Поділ творів Сковороди на «популярні» й твори «для втаємничених» можна розглядати як продовження практики, характерної для античної філософії. Давньогрецькі філософи писали одні твори для відносно широкого кола людей, інші ж – для наближених до себе учнів.

Історики філософії, наприклад, Чижевський, звертають увагу на те, що Сковорода не творив (принаймні спеціально) філософської системи. Це справді так. Філософія Сковороди здається хаотичною, а в деяких моментах – непослідовною. Є підстави навіть говорити про анархізм такої філософії.

Справді, ідеї, що висловлює Сковорода, не становлять цілісності. Вони викладаються не стільки в суворій логічній формі, скільки у формі образній. У творчості мислителя важко простежити, де закінчується художня література й починається філософія, і навпаки. Не дивно, що існують різноманітні інтерпретації (іноді діаметрально протилежні) творчості мислителя. Власне, такий простір для інтерпретацій дав він сам. Тому не варто говорити про якусь «істинно вірну», «об'єктивну» інтерпретацію творів Сковороди. Кожен тут може знати щось своє, близьке і зрозуміле йому. Таким чином, недолік цієї філософії (її несистематичність) перетворюється в перевагу (багатогранність).

Незважаючи на несистематичність, ця філософія має певну єдність – єдність, радше, внутрішню, обумовлену ментальністю її творця.

Філософські рефлексії в художніх творах

Художньо-літературна спадщина займає помітне місце у творчості Сковороди. Це передусім «Сад божественних пісень» та «Байки Харківські». І в одному, й другому збірнику трапляються філософські рефлексії. Можна навіть сказати, що ці твори – популярна філософія. Інша річ – викладена вона дещо хаотично та імпульсивно.

Якщо візьмемо «Сад божественних пісень», то побачимо: кожна пісня (а їх є тридцять) має за епіграф біблійну цитату. Автор ніби дає зрозуміти, що пісня є інтерпретацією наведеної цитати. Сковорода, поділяючи погляди неоплатоніків (про це детальніше буде йти мова далі), вважав, що є дві природи – видима й невидима. Невидиму природу допомагає нам пізнати через свій символічний світ Біблія. Тому пісні Сковороди – ніби представлення цієї невидимої божественної природи. Звідси й назва – «Сад божественних пісень».

Пісні-вірші з «Саду» є різні. Деякі з них – трактування біблійних сюжетів, деякі наближаються до панегіриків. Однак більшість – відображення проблем тогочасного українського буття, філософські рефлексії, що базуються на українських інтелектуальних традиціях.

В одній із перших пісень «Саду» автор демонструє прихильність до християнсько-неоплатоністичного сприйняття світу:

«Залиш, о дух мій, горе й усі земні міста!
Зійди, о дух мій, в гори, де правда лиш свята.
Де спокій, тишина царюють з вічних літ,
Країна там вабна, невидний звідси світ.

Залиш печалі світу і марноту діянь,
Як хочеш возлетіти, на хвилю чистий стань!
Де Бога стоїть тінь, не з вечора зоря,
Там янголи святі на вид священний зрять.

Се сілоамські води! З очей полуду змий.
Є тіло змить нагода – і в небеса мерщій!

Бо серцем хто брудний, не може Бога зріть,
До місць отих земний не зможе долетіть.

Лише тілесним душу не можна вдовольнить,
Адже вона небесним сум хоче замістить.
Як річка в море мчить, так тягне сталь магніт,
До гір вогонь тремтить – то духу в небо літ.

Кинь світ оцей закутий. Він завше темний ад.
Паде хай ворог лютий; линь в гори, світлий град…»

Сковорода свідомо протиставляє божественний ідеальний світ світу земному. Земний світ трактується як нечистий. Людина належить до цього земного світу завдячуючи своїй тілесності. Проте має душу, що пов'язує її зі світом горним. І щоб полинути у цей ідеальний світ, повинна звільнитися від скверни.

У контексті таких неоплатоністичних поглядів стає зрозумілою своєрідна гносеологія Сковороди. Його зовсім не цікавить пізнання зовнішнього світу, якому так багато приділялося уваги в аристотелівській традиції, у схоластиці та новочасній європейській філософії. У Сковороди годі шукати якихось міркувань про метод пізнання, сенсуалістичні чи раціоналістичні підходи. Це, на його думку, речі непотрібні. Як і непотрібним є освоєння людиною зовнішнього світу, його завоювання. Головним має бути пізнання внутрішнє, сердечне. Така думка простежується в 28-й пісні «Саду»:

«Піднімись у небеса – у версальський хоч би сад,
Одягни одежу злотну,
Шапку царськую добротну,
Як у серці нуда, буде скрізь тобі біда!

Проживи хоч триста літ, проживи хоч цілий світ,
Що тобі те помагає,
Коли серденько ридає?
Як з'їдає нуда, буде й смерть тобі й біда.

Хоч всю землю завоюй, над усім хоч зацарюй,
Що тобі те помагає,
Коли вся душа ридає?
Коли в серці нуда, буде підлість і біда.

Тож про місяць знать дарма, є там люди чи нема,
Кинь Коперникові сфери,
В серця свого глянь печери!
Як глагол в нутрі твоїм, то веселий будеш з ним.

Бог найкращий астроном і найкращий економ.
Вічная природа-мати
Зайвини не може мати,
Найпотрібніше тобі ти знайдеш лиш у собі».

Сковорода не говорить, як має відбуватися це внутрішнє пізнання – воно інтуїтивне і описати його важко. Тут теж простежуються неоплатонівські впливи. Хоча такі підходи засвідчують і певну «межовість» Сковороди між європейською та індійською філософськими традиціями.

Мислитель неодноразово демонстрував у своїх творах негативне сприйняття зовнішнього світу і навіть людини. Загалом його філософію варто трактувати як песимістичну. Звідси і «втеча від світу».

Наприклад, такий негативізм мислитель демонструє у знаному 10-му вірші «Саду»:

«Всякому місту – звичай і права,
Всяка тримає свій ум голова.
В серця є власні любов і тепло,
Всякеє горло свій смак віднайшло.
Я ж у полоні нав'язливих дум,
Лише одне непокоїть мій ум».

Далі йде перечислення різних соціальних аномалій, коли Петро заради чинів тре панські кутки, Федір-купець обдурює людей, хтось «зводить дім свій на новий манір», хтось «стягає поля», у когось «дім, як вулик, гуде од гуляк», хтось «панегірик сплітає з брехні» і т.д. і т.ін. Словом, «всякому голову крутить свій дур». Але це все марнота-марнот, ніщо перед лицем смерті. Сковорода завершує вірш такими словами:

«В мене ж турботи тільки одні,
Щоб з ясним розумом вмерти мені.
Знаю, що смерть, як коса замашна,
Навіть царя не обійде вона,
Байдуже смерті мужик то чи цар,
Все пожере, як солому пожар.
Хто ж зневажить страшну її сталь?
Той, в кого совість, як чистий кришталь».

Тема смерті неодноразово звучить у віршах «Саду». Це закономірно – адже барокова література часто зверталася до цієї проблеми.

У щойно наведеному вірші можна побачити й негативне ставлення Сковороди до нових цивілізаційних змін, пов'язаних із розвитком товарно-грошових відносин. Взагалі він був людиною консервативної орієнтації, що, зокрема, виражалося в неприйнятті міста як осередку зла, нечистоти, протиставлення йому «незаплямованої» природи. Показовою є 12-та пісня «Саду»:

«В город не піду багатий – у полях я буду жить,
Вік свій буду коротати там, де тихо час біжить.
О діброво, о зелена! Моя матінко свята!
Тут веселість лиш для мене щиру тишу розгорта!
Бо міста хоча й високі, в море розпачу штовхнуть,
А ворота і широкі у неволю заведуть».

З часом таке протиставлення природності й цивілізації стане традицією в українській суспільній думці XIX ст. (аж до Драгоманова та Франка). Його бачимо в Шевченка і особливо в Куліша, який навіть запропонував теорію «хутірної філософії». Правда, такий антицивілізаційний консерватизм не є суто українське явище. Він також мав поширення в суспільній думці різних європейських народів – у цьому випадку варто згадати філософські погляди Жан-Жака Руссо, представників різних течій слов'янофільства тощо.

У контексті антицивілізаційного консерватизму Сковороди слід осмислювати його добре знану теорію сродної праці. Вона знайшла вияв не лише у філософ-

ських, а й художніх творах. В образній формі ця теорія обґрунтовується в байці «Бджола і Шершень», яка ввійшла до збірки «Байки харківські». Філософ вдається до своєрідного біологізму при розгляді соціальних явищ. Вважає: як у природі кожній тварині відведені певне місце і функція, так само природа визначила кожну людину до сродної праці. Відступ від сродності веде до нещасть. Тобто лунав заклик законсервувати суспільні відносини, не допустити якихось суттєвих змін у соціумі.

Сковорода, допускаючи можливість людини піднестися до божественного невидимого світу, загалом скептично ставиться до більшості людей і суспільства загалом. Так, у 23-й пісні «Саду» йдеться про те, що людина марнує свій час, який є великою цінністю:

«Ми тебе зовсім марнуєм,
О життя щасливий час!
Мов тягар на спині чуєм,
Хто ж верне його для нас?»
При цьому звертається увага на якість життя:
«Краще мить чесно прожити, аніж день в мислях злих,
Краще в святі день пробуть, аніж в будні жить рік,
Краще чистий рік один, аніж десять брудних,
Краще десять плідних літ, ніж безплідний весь вік».

Однак наприкінці пісні Сковорода висловлює сумніви щодо розумного й конструктивного використання часу людиною. Закінчується вона вкрай песимістично:

«Знаю, що усе життя сповнене брехунів,
Знаю, що вельми дурний в світі є чоловік,
Знаю, чим більше прожив – тим він більше здурнів,
Знаю, сліпий є той, хто переводить вік».

Проте не зовсім правильно бачити в «поетичній філософії» Сковороди лише песимізм. Він як справжній українець є естетом і ладний насолоджуватися красою видимої природи. Правда, цей естетизм часто поєднується в нього з питанням очищення душі, як це має місце в 3-й пісні «Саду»:

«Весна люба, гей, прийшла, зима люта, гей, пройшла.
Скрізь сади вже розцвіли й соловейків навели.

Геть, печале, геть відсіль! Не знівечуй красних сіл,
А біжи собі в болота, у підземнії ворота.

В пекло повертай назад – не для тебе рай і сад,
Бо душа вже розцвіла, тиху радість привела.

Щасний той і без утіх, хто подужав смертний гріх,
Душа його – божий град, душа його – божий сад.

Завше родить сад квітки, нагинає плід гілки,
І весною все пахтить – листя тут не облетить».

Незважаючи на свою православність, Сковорода демонструє певний єретизм. Він непогано знав античну філософію, про що засвідчують його твори, а особливо листи до друзів. Для багатьох барокових авторів притаманне було поєднання хрис-

тиянства й античності. Не уникнув цього й Сковорода. хоча його не звинуватиш у зловживанні античною символікою.

Мислитель демонструє прихильність до вчення Епікура, до якого дуже критично ставилися християнські теологи. Погляди цього античного філософа Сковорода використовує для обґрунтування теорії сродної праці в байці «Бджола і Шершень». Можливо, також назва поетичної збірки «Сад божественних пісень» – це алюзія до «Саду» Епікура (так іменувалася школа цього філософа).

У 30-ій, завершальній пісні «Саду» Сковорода ставить Епікура на один рівень з Ісусом Христом. Мовляв, і один, і другий учили людей бути ситим «з малої частини» і не боятися смерті. І взагалі у творчості Сковороди часто звучать епікурейські мотиви. Уже говорилося, що філософія Епікура, мала поширення в стінах Києво-Могилянської академії. Тут з нею і міг познайомився Сковорода. Правда, його не цікавила матеріалістична натурфілософія епікурейців, а їхнє етичне вчення.

Загалом характеризуючи філософію художньо-літературних творів Сковороди, можемо констатувати, що ця філософія мала оригінальний характер. Це – не книжна, запозичена філософія, а філософське відображення тих непростих процесів, що відбувалися на українських землях у другій половині XVIII ст. Ця рефлексія здійснювалася при допомозі певного філософського інструментарію, із яким мислитель познайомився, навчаючись у Києво-Могилянській академії та займаючись самоосвітою.

Онтологія. Вчення про двонатурність світу

Сковорода не належав до філософів, котрих цікавить, як побудований світ. Уже наводився вірш, де мислитель говорив про малозначущість зовнішнього пізнання, його не цікавлять «Копернікові сфери» і тому подібні речі. Основна проблема, якою переймається мислитель, це те, як людині прожити у світі. Але для того, щоб вирішувати цю проблему, варто хоча б у загальних рисах окреслити цей світ.

Для характеристики світу Сковорода вживає латиномовний термін «натура» (природа). У «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» один із персонажів ставить питання, чому люди бояться називати Бога натурою? Термін «натура» мав поширення як у середньовічній латинській, так і в новочасній філософії. У творі «Вхідні двері до християнської доброчесності» є такі міркування Сковороди:

«Увесь світ складається з двох натур: одна – видима; друга – невидима.

Видима натура називається творінням, а невидима – Бог.

Ця невидима натура, або Бог, все творене пронизує і утримує; всюди завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, а пронизуючий і утримуючий його розум не видно».

Отже, Сковорода, як і Платон, поділяє світ на дві частини – світ видимий, який ми сприймаємо своїми чуттями, і світ невидимий, ідеальний. Світ невидимий трактується в християнському дусі. Це – Бог. Правда, якщо аналізувати вірші Сковороди, то складається враження, що невидимий світ – не лише Бог; це також інші духовні сутності – ангели, наближені до Бога душі і т.ін. Тобто тут можна побачити відголоски ідеї ієрархічної будови світу, притаманної неоплатонікам. Але тільки відголоски – не більше. У Сковороди ідея ієрархічності майже не проглядається. Можливо, тут давалася взнаки українська ментальність. Адже для українців характерні егалітаризм і демократизм, що межують з анархізмом. Тому ідея ієрархічності погано сприймається ними.

В онтології Сковороди невидимий світ (Бог) є первинним. Бог не лише створив видимий світ, він його пронизує і утримує. У таких міркуваннях дехто з дослідників ладний вбачати пантеїзм – ототожнення Бога й природи. Але якщо це й можна вва-

жати пантеїзмом, то пантеїзмом із вираженою печаттю ідеалістичного платонізму. Ось як говорить Сковорода про постійну підтримку божественною натурою натури створеної: «Ця то блаженнійша натура, чи дух, весь світ, немов машинна вмілість годинникову на вежі машину в рух приводить і, за прикладом отця-опікуна, сама є буттям всьому створеному. Сама одушевлює, годує, розпоряджається, налагоджує, захищає і по своїй волі, яка є всезагальним законом, або статутом, зоветься, знову в грубу матерію, або в багно, перетворює, а ми це називаємо смертю».

Отже, блаженну, чи то невидиму натуру Сковорода іменує духом і навіть «усім світом», він називає її «буттям всьому створеному». Саме ця невидима натура визначає перетворення у видимому світі. Привертає увагу також негативне ставлення Сковороди до матерії. Якщо дух пов’язує філософ із життям, то матерію – зі смертю. Перетворення в грубу матерію і є смерть.

Певну прихильність до християнського неоплатонізму Сковорода демонструє, коли веде мову про імена божі. У цитованих «Вхідних дверях до християнської доброчесності» він говорить таке: «…у стародавніх Бог називався всесвітній розум. Для нього в них були різні імена, наприклад: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та інші…» «У християн же, – зазначає мислитель, – для нього імена такі: дух, господь, цар, отець, розум, істина. Два останніх імені видаються більш властивими, оскільки розум взагалі нематеріальний, а істина вічним своїм існуванням цілком суперечить непостійній субстанції… Щодо видимої натури, то в неї теж не одне ім’я, наприклад: субстанція, або матерія, земля, плоть, тінь та ін.»

Наведені міркування Сковороди цікаві в кількох аспектах. Певним чином мислитель здійснює секуляризацію християнства, намагається вписати його в контекст ідеології Просвітництва. Християнський Бог-сотворитель перетворюється в розум та істину. Тут мимоволі напрошуються певні паралелі з соцініанами, які ще в першій половині XVII ст. виступили речниками «розумної релігії», а також із сучасниками Сковороди, французькими просвітниками, котрі витворили концепт «релігії розуму». Проте мислитель веде мову не лише про різні божі імена, а й про різні імена матерії. Одним із таких імен вважає термін «субстанція», що набув поширення в новочасній європейській філософській думці.

Характеризуючи Бога як всесвітній розум, мислитель звертає увагу на розумність облаштування ним світу. Він пише: «…розумна древність порівняла його (тобто Бога – *П.К.*) з математиком чи геометром, тому що він постійно в розмірах та пропорціях вправляється, виліплюючи різні фігури, наприклад: трави, дерева, звірів та все таке інше; а єврейські мудреці уподобили його гончареві». Бог також дав людям свою мудрість: «Цей найчистіший, всесвітній, всіх віків та народів загальний розум вилив нам, як джерело, всі мудрості та мистецтва, необхідні для провадження життя». Відповідно, й Ісуса Христа Сковорода характеризує як премудрість.

В «Іконі Алкавіадській» маємо розлогу характеристику всього світу (натури видимої й невидимої):

«Поглянемо тепер на всесвітній світ як на радісний дім вічного, як на прекрасний рай із численних вертоградів, ніби вінець із віночків, чи машинище, що з машинок складається.

А я бачу в ньому єдине *начало*, так як один *центр* і один мудрий циркуль у множинності їх.

Але коли сіє начало і цей *центр* є всюди, а навколо нього оточення ніде немає, тоді бачу в цьому всьому світі два світи, що один світ складають: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий та розчленований. Сей риза, а той – тіло, сей тінь, а той – дерево; сей істота, а той – іпостась, сиріч: основа, що утримує речовий бруд так, як малюнок утримує фарбу.

Отож, світ у світі є то вічність у тліні, життя в смерті, пробудження у сні, світ у тьмі, у брехні істина, в плачі радість, у відчаї надія.

…у кулак можна взяти лише те, що можна відчути. Якщо ж мені скажеш, що зовнішній цей світ в якихось місцях і часах закінчується, маючи покладений для себе кінець, то я скажу, що кінчається, сиріч починається.

Бачиш, що одного місця границя є вона ж і двері, що відкривають поле нових просторів; тоді ж бо починається курчатко, коли псується яйце».

Отже, все-світ характеризується Сковородою амбівалентно: невидимий світ – позитивно, видимий – негативно. Негативні характеристики видимого світу часто наявні у творах мислителя. Наприклад, у «Наркісі…» читаємо: «Все, що ми до сьогодні бачили, що є? Земля, плоть, пісок, плинне, жовч, смерть, тьма, зло, пекло…» Або в листі до свого учня М. Ковалинського Сковорода пише таке: «…з нездорових членів і складається цей світ». Тому деякі дослідники ведуть мову про негативне сприйняття філософом реального світу. Правда, варто враховувати, що він розглядає «двонатурний світ» у єдності – як нерозривне ціле. А в позитивно-негативній характеристиці все-світу можна побачити «діалектику» Сковороди, «єдність і боротьбу протилежностей».

Звісно, мислитель навіть при негативному ставленні до видимого світу не може обійти його увагою. Він характеризується ним лише як «тінь» світу божественного. Головна цінність видимого світу в тому, що він подає знаки, які допомагають нам пізнавати світ божественний.

Видимий світ (чи натуру) Сковорода намагається структурувати і розбиває на три частини. У діалозі «Потоп зміїний» про це говориться так: «Суть же три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де все народжене проживає. Цей складений із численних світ-світів і є великим світом. Інші два суть окремі й малі світи. Перший мікрокосм, тобто – світик, маленький світ, або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія. В населеному світі сонце є його оком, і око ж є сонцем. А як сонце є глава світу, тому не дивно, що людина названа мікрокосм, тобто маленький світ. А Біблія є символічний світ, тому що в ній зібрані небесних, земних і підземних створінь фігури, щоб вони були пам’ятними вказівниками, які ведуть наш розум у поняття вічної натури, прихованої в тлінній так, як малюнок у своїх фарбах».

Отже, видимий світ чи видима натура складається з численних малих світів, серед яких Сковорода виділяє мікрокосм (людину) і символічний світ (Біблію). Деякі дослідники схильні вважати, що тут маємо вчення про три світи: великий світ (макрокосм), малий та символічний. Це не зовсім так. Хоча й мислитель говорив про три світи, але треба мати на увазі, що він не завжди дотримувався термінологічної чіткості, іноді вдавався до образності.

При розгляді видимого світу Сковорода не міг обійти поширену в європейській філософській думці тему співвідношення матерії та форми. Схоже, цією темою мислитель особливо не переймався – на відміну від викладачів Києво-Могилянської академії. Його трактування цієї проблеми не відзначалось оригінальністю – воно відповідало поглядам Платона. У діалозі «Потоп зміїний» читаємо: «Всі три світи складаються зі двох речей, що називаються *матерія* і *форма*. Ці форми у Платона іменуються *ідеї*, сиріч *видіння*, *види*, *образи*. Вони суть первородні світи нерукотворні, таємні мотузки, що утримують перехідні речі, тобто матерію. У великому й малому світах речовий вигляд дає знати про приховані під ним форми, або вічні образи. Також і в символічному, або біблійному, світі зібрання створінь представляють матерію. Але божа природність, куди своїм знаменням веде створене, є формою. Бо в цьому світі є *матерія й форма*, сиріч плоть і дух, видимість та істина, смерть і життя».

Як бачимо, Сковорода знову виявляє послідовність: невидимий світ – це форми-ідеї, які є первородними світами нерукотворними. Матерія, судячи з наведених міркувань, є пасивною і варта лише чогось тоді, коли набирає оформлення.

Такі погляди на світ відповідають поглядам християнських неоплатоніків. Правда, у Сковороди ми не бачимо звернення ні до класиків християнського неоплато-

нізму (отців церкви), ні до вітчизняних неоплатоніків типу Вишенського чи Копинського. Зате він звертається до «першоджерела» – творів самого Платона, надаючи ідеям античного філософа християнського забарвлення.

Особливості трактування Сковородою проблем пізнання

Гносеологія Сковороди помітно відрізняється від «класичної» гносеології представників аристотелівської лінії, які домінували в західноєвропейській філософії, а також визначали філософську думку в Києво-Могилянській академії. Для аристотеліків важливим було питання пізнання видимого світу, речі якого сприймаємо своїми відчуттями. Їх цікавило, наскільки глибоко ми можемо пізнати реальний світ (дехто ставив питання, чи взагалі можливе пізнання світу), а також як краще пізнати його. Звідси інтерес до методу пізнання, дискусії щодо того, яку роль у пізнанні відіграють відчуття і розум. Для Сковороди видимий світ не має особливої цінності, він є вторинним. Тому проблеми його пізнання не варті уваги.

У діалозі «Алфавіт світу» Сковорода вдається до дискусії з прихильниками аристотелівської лінії, представляючи їхні погляди як «язичницькі»: «Одне лише те, що сприймалося почуттями, було в них натурою або фізикою, фізика – філософією, а все, що не сприймалося почуттями, порожньою фантазією, беззмістовними вигадками, дурницями, нісенітницями, марновірствами і нікчемністю. Коротко кажучи, все мали і все розуміли, крім того, що, не пізнавши нефізичного, нетлінного Бога, з ним утратили *ніщо*, розумний, «світ душевний».

Для Сковороди ж важливим є пізнання «ніщо» – того, що не сприймається почуттями. Це – невидимий світ, знання про який є премудрістю божою. Ця премудрість завжди існувала, і вона постійно присутня. Мислитель пише:

«…премудрість божа у всі віки і у всіх народів неухильно продовжує мову свою, і вона не що інше є, як повсюдної природи божої невидиме лице та живе слово, що таємно гримить до всіх нас усередині. Але не хочемо слухатися її порад, дехто через те, що позбавлений слуху, але сама велика частина – по нещасливій упертості, що від поганого залежить виховання.

Прислухалися нетлінному цьому гласу премудрі люди, які називалися у євреїв пророками, і з великим трепетом виконували те, що їм повелівали».

Отже, цю божественну істину знали Авраам, Мойсей і доносили її до свого народу. Ця премудрість мала і має різні імена:

«Вона називається образ божий, слава, світло, слово, порада, воскресіння, життя, шлях, правда, мир, доля, оправдання, благодать, істина, сила божа, ім’я боже, воля божа, камінь віри, царство боже та інше. А самі перші християни називали її Христом, тобто царем, тому що вона одна скеровує до вічного та тимчасового щастя всі держави, всі спільноти й кожного окремо. Та й, окрім того, у древніх царственним називалося все, що верховним та головним шанувалося».

Сковорода визначає кілька шляхів пізнання цієї мудрості. Передусім – це самопізнання. Людина має в собі іскру божественності, частинку невидимого світу – душу. Пізнавати «душевні печери», тобто пізнавати себе – водночас пізнавати божественну премудрість. Питанню самопізнання Сковорода присвячує спеціально трактат «Наркіс…». Для назви цього твору був використаний образ античного персонажа – Нарциса, який займався самоспогляданням.

У діалозі є персонаж під іменем Друг, що репрезентує самого автора. Він говорить: «Отже, пізнати самого себе, і відшукати самого себе, і віднайти людину – все це одне й те саме значить». При цьому Друг дає зрозуміти: пізнання себе – то не чуттєве пізнання, пов’язане з очима, носом, слухом тощо. «Бачиш у собі одну лише землю, – говорить Друг. – Але тим самим нічого не бачиш, тому що земля і ніщо – одне й те саме. Одна справа бачити тінь дуба, а інша – саме дерево. Бачиш

тінь свою, простіше сказати, пустоту свою і ніщо. А самого себе зроду не бачив». Друг пояснює, «…що названі наші око, вухо, язик, руки, ноги і все наше зовнішнє тіло саме собою ні в чому не діє. Але все воно поневолено думками нашими. Думка, володарка наша, знаходиться в неперервному хвилюванні день і ніч. Вона й розмірковує, радить, дає визначення, змушує. А крайня наша плоть, як приручена худоба, мимоволі слідує за нею. Так ось бачиш, що думка є нашою головною точкою і серединою. А тому вона й часто серцем називається. Отож, не зовнішня наша плоть, а наша думка – то головна наша людина». Тобто важливо пізнати людську думку. А пізнати її – значить пізнати і Бога, на що чітко вказує Друг: «Один труд в обох випадках – пізнати себе й зрозуміти Бога, пізнати й зрозуміти точну людину, всю працю й обман від його тіні, на якій усі зупиняємося. Адже істинна людина і Бог одне й те саме. І ніколи ще не бувала видимість істиною, а істина видимістю; але завжди в усьому є таємниця і невидима істина, тому що вона є господня».

Такі підходи до самопізнання вписуються не лише в традицію платонізму. Вони певним чином зближували Сковороду з індійською філософською традицією, де також основний акцент робився на самозаглибленні й самопізнанні.

Однак самопізнання, так можна зрозуміти з творів Сковороди, це лише один шлях (спосіб) пізнання істинного невидимого світу. Цей світ полишив нам різні знаки у світі видимому – треба лише вміти їх прочитати. У діалозі «Сіон» Сковорода пише: «Бачиш слід – подумай про зайця, бовваніє предмет – подумай, куди він веде, дивишся на предмет – пом'яни царя, дивишся у дзеркало – пригадай свій вигляд – він в тебе позаду, а бачиш його тінь. Перед очима твоїми благокруглий веселки лук, а за спиною в тебе цар небесних кругів – сонце. На прекрасну його в хмарах, як в чистому джерелі, тінь дивися зовнішнім зором, а на животворне й спасительне його сіяння споглядай розумним оком. Чистий розум є те ж сонце».

Вище наводилися міркування Сковороди про співвідношення матерії та форми. Із них випливало, що творений чи видимий світ – це слід від форм-ідей світу невидимого. Тому є сенс його пізнавати. Правда, ми пізнаємо лише «тіні» (чисто платонівський концепт!), або «обман». «Все творене є обман непостійний та оманливий, і все творене є поле слідів божих. У всіх цих оманливих термінах, або межах, приховується і являється, лежить і встає пресвітла істина і про неї-то слово: «Істина від землі возсіяє», «Злото землі цієї добре». Завдання ж мудреця концентруватися не на «тіні», а в «обмані» відшукати істину. При цьому шукання істини зовсім не означає блукання «по незлічених і різних стадах книг – без міри, без розбору, без гавані».

У контексті наведеної ідеї знаків невидимого світу Сковорода розглядає ще один спосіб пізнання, який здійснюється за допомогою Біблії. Він веде мову про Священне писання християн як ще про один світ у великому видимому світі. Це – третій світ чи світ символічний. У діалозі «Наркіс…» один із персонажів, Лука, говорить: «Я непохитно вірю, що Священне писання є райська їжа і лікування моїх думок. Через те докоряв сам собі за те, що не відчував ніякого смаку в тих солодких словах».

Інша річ, що не кожен здатний пізнати ці солодощі. Адже пізнавати істинний світ Біблії так же непросто, як і пізнавати по знаках видимого світу світ божественний. У трактаті «Ікона Алкавіадська» є такі слова: «Біблія є брехня, і буйство боже не в тому, щоб обману нас научати, але тільки в обмані накреслені сліди і стежки, які розум, що повзає, піднімає до превисокої істини…». Звісно, не слід буквально розуміти слова Сковороди, що Біблія – це брехня, вирвавши їх із контексту. Священне письмо є настільки ж «брехливе», як і «брехливим» є видимий світ, якщо розглядати його поверхово. Воно має зовнішню сторону (словесну оболонку) і внутрішню – той зміст, який прихований за зовнішнім виглядом. Біблію як світ символічний не можна сприймати буквально. Вона потребує належного тлумачення. За допомогою символів у Біблії пізнається прихований зміст. Завдяки цьому змісту Священне писання стає ліхтарем, який світить божим світлом для людей.

Сковорода скептично ставиться до біблійних чудес. Він застерігав, що образи Біблії, описані в ній події не є прямим відображенням реалій. Це лише символи. І взагалі до Біблії потрібно ставитися обережно – вона може послужити як добру, так і злу. Тут багато що залежить від глибини її розуміння. З цього приводу Сковорода писав таке:

«Правильне слово, що цар та суддя ізраїльський, а християнський Бог є Біблія. Та цей Бог наш спершу на єврейський, потім на християнський рід навів незлічені й жахливі марновірств повені.

Із марновірств народилися нісенітниці, суперечки, секти, ворожнечі міжусобні й дивні, рукопашні й словесні війни, дитячі страхи та інше. Немає більш жовчного й твердішого марновірства і немає більш нахабного, як лють, розпалена сліпим, але певним глупого повір'я жаром тоді, коли ця єхидна віддає перевагу порожнім і недолугим вигадкам перед милістю й любов'ю і, забувши про почуття людинолюбства, гонить свого брата, дихаючи вбивством, і вважає, що цим служить Богові.

Цей семиголовий дракон (Біблія), водоспади гірких вод вибльовуючи, всю свою земну кулю покрила марновірством. Воно є не що інше, як нерозумне, та наче Богом здійснене й захищене розуміння».

У цих словах можна побачити проповідь релігійної толеранції, яка перегукується з ідеями социніан. Проте наведені думки не отримують ні подальшого розвитку, ні конкретизації. Сковорода обмежується тим, що закликає в дусі гуманізму інтерпретувати Біблію, заглиблюватися в її суть.

Загалом пізнання в трактуванні Сковороди – це віра. Правда, вона «раціоналізована» в просвітницькому дусі, позбавлена конфесійної заангажованості. Ця віра має гуманістичну спрямованість. Не даремно в одному з листів до Ковалинського Сковорода писав: «Властивість віри – помічати або розуміти, а чим більше хто помічає, тим більше плекає надії, тим полум'яніше любить, з радістю творить добро, безмежно і безмірно, наскільки це можливо».

Антропологія й теорія сродної праці

Вище говорилося, що на Сковороду, поряд з християнським неоплатонізмом, помітний вплив справило епікурейство. Але якщо неоплатонізм визначав онтологію та гносеологію філософа, то епікурейство – етику й ставлення до соціальних проблем.

Сковорода не лише ставив на один рівень Христа й Епікура в «Саду божественних пісень», а й не раз покликався на цього античного мислителя у своїх філософських трактатах. Наприклад, на початку твору «Ікона Алкавіадська» Сковорода згадує Епікура, який у його очах є одним з найавторитетніших мислителів. Мовляв, Епікур навчав своїх друзів, що «життя залежить від солодкості і що веселість серця є життя людині». Дискутує він також із супротивниками античного філософа, які обезславили його «за солодкість і вважали його самого за пастиря свинячого стада».

Трактат «Вхідні двері до християнської доброчесності» – єдиний твір Сковороди, де дається відносно систематизований виклад поглядів мислителя, починається міркуваннями в дусі філософії Епікура:

«Подякуймо блаженному Богу за те, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним.

Немає нічого солодшого й потрібнішого для людини, ніж щастя; немає нічого й легше цього. Подяка блаженнійшому Богу».

Як і Епікур, Сковорода проголошує основною метою людини досягнення людського щастя. При цьому зазначає, що щастя досягнути легко, адже Бог потрібне зробив неважким. «Нині бажаєш бути щасливим?» – запитує філософ. І відповідає:

«Не шукай щастя за морем, не проси його в чоловіка, не подорожуй по планетам, не волочися по палацам, не повзай по кулі земній, не броди по Єрусалимах… щастя, яко необхідна необхідність, всюди й завжди дарується». Отже, маємо заперечення притаманної європейцях періоду Нового часу жаги освоєння нових земель. Мовляв, не треба шукати щастя поза своєю землею, воно є всюди. Та, зрештою, дає зрозуміти Сковорода, щастя дається не в результаті якихось зовнішніх шукань, а зосередження на собі.

Тут і підходимо до трактування Сковородою проблеми людини. Він вважав: тіло, видима поверхня – це лише «риза», яка покриває справжню людську суть. Ця поверхня мало чого вартує. У трактаті «Наркіс…» один з персонажів, Лука, який репрезентує матеріалістичну точку зору, заявляє: «Я ж не тінь. Я маю твердий корпус». На що інший персонаж, Друг, який представляє ідеалістичну лінію, заявляє: «Ти то тінь, тьма і тлінь. Ти зовнішність істинної твоєї людини. Ти риза, а він тіло. Ти привид, а він у тобі. Ти ніщо, а він істота в тобі. Ти бруд, а він твоя краса, образ і план...» Тіло само собою нічого не робить – воно підкорене нашим думкам.

Для Сковороди цінність має «внутрішня людина», душа. «Царство Боже всередині нас, – заявляє він. – Щастя у серці, серце в любові, любов же в законі вічного». Тобто щастя, до якого прагне людина, визначається нашим внутрішнім душевним станом і не пов’язане зі світом матеріальних речей: «Щастя наше є світом душевним, але цей світ не відноситься до якоїсь речовини; він не золото, ні срібло, ні дерево, ні вогонь, ні вода, ні зірки, ні планети».

У трактаті «Алфавіт світу» Сковорода малює майже реалістичну картину розмови людей, які шукають щастя в матеріальному світі, і протиставляє їм справжнє духовне щастя: «При пляшках та склянках жахливий розгорівся диспут. Хтось звеличував механіку, хтось підносив хімію, ще інший хвалив геометрію, хтось пришивав щастя до лікарської науки, той похвальними піснями славив історію, той вивищував граматику з мовами, а інший політику з поводженням. Потім була суперечка, яка їжа здоровіша, яке вино корисніше. Нарешті, полум’я суперечки загуло про причини, що погубили республіку Афінську – плодородну матір учених людей. Багато просторікували і про богиню Мінерву, якій було присвячене місто Афінське. Однак я не міг нічого зрозуміти й сам не знаю чому, але ніякого смаку не відчував. А в улюбленій моїй книжечці, яку завжди ношу з собою, недавно прочитав, що щастя не від наук, ні від чинів, не від багатства, а єдино залежить від того, щоб охоче віддатися на волю божу. Це одне може вспокоїти душу».

В іншому трактаті, «Розмова п’яти подорожніх…», Сковорода намагається дати свій рецепт досягнення щастя, дистанціювавшись від зовнішнього світу й зосередившись на внутрішньому світі людини: «Подякуймо отцю нашому небесному за те, що він відкрив очі наші. Тепер розуміємо, в чому полягає наше істинне щастя. Воно живе у внутрішньому серці нашого світу, а світ у згоді з Богом... Тілесне здоров’я є ніщо інше, як рівновага і згода вогню, води, повітря і землі, а приборкання бунтівних думок є здоров’я душі й життя вічне».

Проте зосередження на внутрішньому світі людини, «внутрішня робота», що веде до щастя, не означає бездіяльності в зовнішньому світі. Навпаки, природа, тобто божественна натура, запалює людину до праці в цьому світі, аби сплести «вінець радості» Творцеві. «Звідки ж народиться труд, якщо немає бажання й настирливості? – пише Сковорода. – Де ж візьметься бажання без природи? Природа всьому є початкова причина й рушійна сила. Вона є матір’ю бажання. Бажання ж – започаткування, схильність і рух. Бажання, як гласить приказка, сильніше неволі. Воно прагне до праці й радіє з неї, як зі свого сина. Праця є живий і невсипущий рух усієї машини, доки не довершиться справа, що сплітає творцеві своєму вінець радості. Коротко кажучи, природа запалює до діла і укріпляє в праці, роблячи працю солодкою». Сковорода також дає образне визначення «солодкості праці»: «Я… дивлюся із задоволенням, який солодкий труд трудівникові, якщо він природний.

Як весело жене зайця хорт! Яка радість, коли почує він сигнал до ловитви! Як насолоджується трудом бджола, збираючи мед! За мед її вбивають, але вона трудитись не перестає, допоки жива. Труд солодший їй за мед і солодший за стільник. До того народжена вона. О Боже мій! Яка солодка з тобою найгірша праця». У цих міркуваннях можна побачити принцип у-вей, що утвердився у філософії даосизму. Звісно, український мислитель не був знайомий з китайською філософією. Але паралелі проглядаються. В обох випадках акцент робиться на тому, що діяльність (праця) має бути природною.

Труду Сковорода протиставляє стан, коли людина нудиться, є бездіяльною. Саме бездіяльність усе перетворює «в тріск і бунт, вводить у душу нечистих духів».

Тут підходимо до важливої ідеї в філософії Сковороди – ідеї сродної праці. Якщо людина хоче бути щасливою, то праця, якою вона займається, має бути солодкою. Але це можливо лише тоді, коли вона відповідає єству людини, є сродною. Правда, багато хто цього не розуміє й займається тим, чим їм не варто займатися – що веде до нещасть. В «Алфавіті світі» Сковорода вказує на чинники, які гублять людей:

«Найперший ґанок та передухіддя, що веде до пагуби, і найперша навичка, наче буквар, що вчить нас бути противною Богові, є така:

А. Входити у неспоріднену стать;

Б. Мати посаду, супротивну природі.

В. Вчитися тому, до чого не зроджений.

Г. Дружити з тими, до яких не є народжений.

Ці доріжки питомий для нещастя шлях».

Сковорода вважав, що світ різноманітний і люди теж різні. Суспільство, на його думку, нагадує машину. «У ньому непорозуміння бувають тоді, коли його частини відступають від того, до чого вони майстром зроблені». Кожна людина мала б знайти місце у світі й зайнятися тим, що їй «прописала» природа. Звісно, для цього треба пізнати себе. Філософ таким чином викладає теорію сродної праці, вдаючись при цьому до ідеї «нерівної рівності»:

«Потрібно тільки пізнати себе, хто для чого народжений. Краще бути натуральним котом, ніж з ослиною природою левом.

Гонитися, маючи звання, за доходами – то є правдивий знак неспродності. Не втратиш доходів, якщо буде в тобі царство боже в силі своїй.

Хіба не чудо, що один в достатку збіднений, а інший у бідності задоволений? Очевидно, що природа виявляє більше вмілості, виліплюючи фігуру мурашки, ніж слона, і дивніший царства божого промисел можна побачити в бджолиних роях, ніж у стадах овець та волів.

Бог багатому подібний фонтану, який наповнює різні посудини за їхнім об'ємом. Над фонтаном напис такий: «Нерівна всім рівність».

Ллються з різних трубок різні потоки в різні посудини, що стоять навколо фонтану. Менша посудина має менше, але в тому вона рівна більшому, що все одно є повним. І що дурніше, ніж рівна рівність, яку нерозумні люди в світ ввести всує намагаються. Наскільки нерозумним є все те, що противне блаженній натурі?.. Боїмося голоду, не пам'ятаючи, що набагато більше людей помирає від переїдання. Нерозумна нудота сама не знає, чого бажає. Хіба переїдання не від нудоти? Краще померти, аніж усе життя сумувати в несродностях».

Наслідувати свою природу означає наслідувати Бога, так вважає мислитель. Це є «найсолодше джерело миру, щастя та мудрості». «Якщо не будеш коритися Господові, –застерігає Сковорода, – то сум загризе душу твою серед позолочених палат і заплачеш, згадуючи поля зелені. Рано скажеш: «Коли той день пройде?..» А увечері скажеш: «Коли світанок наступить?»

Характеризуючи етику Сковороди, можемо вказати на її консервативний характер. Шукаючи щастя, мислитель закликав зосередитися на собі, не шукати його у «великому світі», обмежитися «тим, що необхідне». Також щасливим є той, хто за-

ймається питомою, сродною працею. Це загалом відповідало ідеалу традиційного, малодинамічного суспільства, яке поступово руйнувалося в період ранньомодерного часу. Судячи з усього, Сковорода боляче сприймав ці процеси. Реально він бачив вихід у «втечі від світу», самоізоляції у середовищі «незіпсованої природи».

На фоні здобутків новочасної європейської думки філософія Сковороди вбачається «примітивною» і дилетантською. «Примітивний» вигляд вона має навіть на фоні філософії професорів Києво-Могилянської академії. Але в чому «сила» Сковороди? По-перше, його філософія вписується в контекст лінії неоплатонізму, і до неї не можна підходити з позиції критеріїв домінуючої на той час у західноєвропейській філософії лінії аристотелізму. По-друге, попри своє дилетантство (а можливо, саме завдяки йому), Сковороді вдалося створити оригінальну філософію, поєднавши в ній здавалось би непоєднувані речі – неоплатонізм із вираженим містицизмом та епікурейство, християнський погляд на світ, біблеїзм та елементи античної філософії. При цьому в філософії Сковороди знайшли відображення як реалії ранньомодерного часу, так і особливості української ментальності. Чи не звідси таке трепетне ставлення українців до мандрівного філософа та його міфологізації?

Рекомендована література:

1. Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. – К., 1992.
2. Барабаш Ю. «Знаю человека»... Григорий Сковорода. Поэзия. Философия. Жизнь. – М., 1989.
3. Білич Г. А. Світогляд Г. С. Сковороди. – К., 1957
4. Від Вишенського до Сковороди. – К., 1972.
5. Гетьманець Г. Хто такий Григорій Сковорода. – К., 1919.
6. Головаха І.П., Стогній І.П. Філософ-гуманіст Г.С.Сковорода. – К., 1972.
7. Горбач Н. Невідомий Григорій Сковорода. – Львів, 2002.
8. Григорій Сковорода. 250. – К., 1975.
9. Г. С. Сковорода – видатний український філософ і просвітник. – К., 1994.
10. Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода. – К., 1984.
11. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода: Его жизнь и учение. – М., 1912.
12. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. – К., 1983.
13. Лощиц Ю. М. Сковорода. – М., 1972.
14. Махновець Л. Григорій Савович Сковорода: Біографія. – К., 1972.
15. Пашук А.І. Дослідження світогляду Г.С.Сковороди. – К., 1970.
16. Поліщук Ф. М. Григорій Сковорода. – К., 1978.
17. Попов П. М. Григорій Сковорода. – К., 1969.
18. Редько М. Світогляд Г.С.Сковороди. – Львів, 1967.
19. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф.. Л. Ушкалова. – Харків-Едмонтон-Торонто, 2011.
20. Сковорода Григорій. Дослідження. Розвідки. Матеріали. – К., 1992.
21. Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003.
22. Сковорода Григорій: образ мислителя. – К., 1997.
23. Табачников И. А. Григорий Сковорода. – М., 1972.
24. Ушкалов Л. Українське барокове Богомислення: Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Харків, 2001.
25. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків, 1993.
26. Філософія Григорія Сковороди. – К., 1972.
27. Чижевський Д. філософія Г.С.Сковороди // Чижевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах. – К., 2005. – Т.1. – С.163-338.

Контрольні запитання:

1. Як у філософській думці Сковороди знайшли відображення українські реалії?
2. Як філософія Сковороди відобразила особливості української ментальності?
3. У чому специфіка творчості Сковороди домандрівного й мандрівного періодів?
4. Які філософські проблеми відображені в художній творчості Сковороди?
5. Чому онтологічні погляди Сковороди варто характеризувати як неоплатонічні?
6. Які особливості гносеології Сковороди?
7. Як в етичних поглядах Сковороди поєднуються християнський неоплатонізм та епікурейство?

ПОЛЬСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ НАПРИКІНЦІ XVIII – НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

Особливості польської філософської традиції та її зв'язок із українською

Розвиток польської філософської думки тісно пов'язаний з розвитком української.Але на це, через різні причини, мало звертали увагу як українські, так і польські дослідники. Хоча, насправді, між філософією двох народів є багато спільного. Передусім це обумовлювалося тим, що українці й поляки, попри конфесійні відмінності, тривалий час не лише інтенсивно спілкувалися як сусіди, але входили до складу одних і тих же державних організмів (Королівства Польського, Речі Посполитої) й, відповідно, знаходилися у відносно єдиному культурному просторі. При цьому поляки часто ставали для українців трансляторами культурних надбань, що йшли із Заходу. Через поляків до нас в основному прийшла схоластика, неосхоластика, філософія Відродження, реформаційна думка, культура бароко й частково просвітництво. Немало представників української культури, які мали причетність до розвитку філософської думки, водночас були й представниками культури польської – Юрій Дрогобич, Павло Русин з Кросна, Ян Лятош, Станіслав Оріховський, теоретики соцініанства тощо. Також на українських землях функціонували освітні й наукові інституції поляків, у яких так чи інакше культивувалася філософська думка – Львівський університет, Кременецький ліцей, Оссолінеум. Сюди також можна віднести єзуїтські колегіуми, які, незважаючи на католицький космополітизм, все-таки мали пропольський характер.

Ще в період Середньовіччя головним осередком філософствування в Польщі став Ягеллонський (Краківський) університет, заснований у 1364 р. Як відомо, він був одним із перших, поряд з Празьким, університетів Центральної Європи. У ньому навчалися і навіть працювали вихідці з України. Тут, як і в інших університетах Західної Європи, викладалася схоластична філософія, в основі якої лежав аристотелізм. XV століття вважається часом розквіту схоластики в Ягеллонському університеті. Зрозуміло, схоластику, яка сформувалася в Західній Європі, важко вважати польською філософією. Хоча вона стимулювала розвиток філософської культури в Польщі.

Про польську філософську думку можемо говорити хіба що з часів Відродження. До яскравих її представників цього періоду правомірно віднести українця Оріховського, про якого вже йшла мова, і Анджея Фрича-Моджевського (1503-1572). Останній, як і Оріховський, відомий своїми працями політологічного характеру, передусім роботою «Про направу держави» (видана в 1554 р.), де він відстоював ідею рівності різних соціальних станів перед законом, посилення центральної влади, пом'якшення крайнощів кріпацтва, необхідності широкої освіти, вільної від церковного впливу. Твори Фрича-Моджевського мали значний резонанс. Були відомі вони і в Україні.

Цікавою сторінкою в історії ренесансної філософії Польщі стала філософія соцініан, яка поєднала елементи культури Відродження з Реформацією. Як уже говорилося, соцініанство мало значне поширення на українських теренах.

У другій половині XVIII ст. в Польщі неосхоластична філософія, яка панувала в єзуїтських колегіумах, втрачає свої позиції. Натомість поширюється філософія про-

світництва. Найбільш яскраві її представники – Станіслав Сташіц (1755-1826), Ян Снядецький (1756-1830) і особливо Гуго Коллонтай, який походив із України і був пов'язаний з нашим краєм.

З одного боку, політичні та соціальні чинники (розбір Речі Посполитої, втрата польською шляхтою впливу), з іншого, ідеї романтизму та німецької класичної філософії призвели до формування специфічно польської філософії месіанізму, котра справила вплив на українську суспільну думку, наприклад, на погляди представників Кирило-Мефодіївського братства.

Вважається, що біля витоків цієї філософії стояв Юзеф Гьоне-Вронський (1776-1853). Саме він увів термін «месіанізм». Мислитель учив, що людству тепер здається, ніби абсолют недоступний, але прийде час, коли погляд цей зміниться. Провідну роль у зміні людства, його поглядів Гьоне-Вронський відводив слов'янам.

Польський месіанізм набув поширення у середині XIX ст., особливо після польського повстання 1830-1831 рр. Це була ідейна компенсація за цю поразку, як, зрештою, й компенсація за розбір Польщі. Для цієї течії характерною є побудова спекулятивних метафізичних систем, що поєднувалися з прагненням до реформування світу.

Помітну роль у становленні польського месіанізму відіграв видатний письменник-романтик Адам Міцкевич (1798-1855), особливо його робота «Книги народу і пілігримства польського», що була видана в Парижі в 1832 р. Цей твір справедливо вважається маніфестом польського месіанізму.

У цій роботі Міцкевич, стилізуючи біблійну оповідь, проводить думку, що історія людства починається з часів існування свободи, яка була подарована людям Богом. Усі європейські народи (німці, італійці, французи, поляки) прийняли віру християнську, іменували себе одним християнським народом і сповідували ідеали свободи й рівності. Проте історія європейської цивілізації – це багаторазовий відхід владних еліт від свободи, дарованої Богом.

Свобода, що існувала в біблійні часи як ідея Бога та природний спосіб життя «патріархів та їхніх дітей», була розбита античним ідолопоклонством. Воно трактувалося Міцкевичем як невідання і як відмова від свободи. Прихід Ісуса Христа, що пов'язувався з відмовою від ідолопоклонства, приніс народам нову свободу. Однак королі все зіпсували. Вони перестали змагатися за утвердження й поширення християнства, а почали битися між собою. З часом християнська віра в Бога була підмінена шануванням «його величності приватного інтересу». Лише польський народ продовжував правдиво шанувати Бога. Польща поєдналася з Литвою, як жінка з чоловіком. Вони створили правдиву християнську державу, котра проіснувала до кінця XVIII ст. Міцкевич вірив, що відбудеться відродження цієї держави, котра стане взірцем для всіх християнських народів.

Представниками польського месіанізму вважаються, окрім А. Міцкевича, Ю. Голуховський, К. Лібельт, В. Лютославський, А. Товянський, Б.-Ф. Трентовський та інші. Головні риси цієї філософії такі: віра в особистого Бога та вічне існування душі; підкреслення переваги сил духовних над фізичними; представлення народу (у цьому випадку поляків) як інструменту перетворення життя й порятунку людства; ідея, згідно з якою людина може реалізуватися себе повною мірою лише серед народу як спільності душ; історизм, який виражається в тому, що народи забезпечать розвиток людства. Через польський месіанізм червоною ниткою проходить думка, ніби поляки володіють надзвичайними здібностями, які відрізняють їх від інших народів. Цю філософію варто трактувати як ранню ідеологію польського націоналізму. Простежуються певні паралелі між польським месіанізмом та німецькою класичною філософією, у якій теж особлива роль відводилася німецькій нації.

Правомірно відзначити великий вплив Міцкевича на українських діячів та мислителів, особливо це стосується Тараса Шевченка. Також українським діячам були відомі твори інших представників польського месіанізму. Наприклад, Шевченко

ознайомлювався з естетичними поглядами Кароля Лібельта. Цей філософ стояв на позиціях правого гегельянства, проголошував тезу про «притаманний слов'янам ірраціоналізм».

У другій половині XIX ст. – на початку XX ст. серед польських мислителів набуває поширення філософія позитивізму. Одним із найяскравіших його представників був Юліан Охоровіч, який, судячи з усього, справив певний вплив на Франка та сприяв поширенню позитивізму на Галичині. З часом Львів стає одним із головних осередків цього філософського напрямку на теренах Східної Європи. У міжвоєнний період тут функціонувала знана Львівсько-Варшавська філософська школа, яка стояла на засадах неопозитивізму. Паралельно з позитивізмом у польській філософській думці утвердився неотомізм, представником якого був Маріан Моравський (1845-1901). Не без впливу поляків неотомізм набув поширення і в Україні.

Польське просвітництво. Гуго Коллонтай та Кременецький ліцей

Одним з найвидатніших представників польського просвітництва вважається Гуго Коллонтай (1750-1812), який народився в містечку Великі Дедеркали (нині село на території Шумського району Тернопільської області).

Незважаючи на українське походження, принаймні територіальне, Коллонтай сформувався в лоні польської культури. Його батьки належали до дрібної польської шляхти. Це був не чисто польський, а, радше, мішаний рід, де поєднувалися польські й українські елементи. Вважається, що рід Коллонтаїв (чи Калатаїв – так могло звучати це прізвисько в первісному варіанті) свій початок вів від брянських бояр, що осіли на Волині у XVI ст.

Початкову освіту Гуго здобував удома, де його навчала матір. Потім студіював у Піньчові, вищу освіту отримав у Краківському університеті, у якому студіював філософію й теологію. Там захистив докторат з філософії. Подальшу освіту здобував у Відні, Болоньї та Римі, став доктором теології й церковного права. В Італії мав змогу ознайомитися з творами західноєвропейських просвітників. Особливий вплив на нього справили фізіократи – економісти, що визнавали землю та землеробство єдиним джерелом багатства й високо цінували землеробську працю. У такому інтересі можна побачити вияв антеїзму, притаманного українській ментальності. Загалом Коллонтай добре орієнтувався в досягненнях тогочасної європейської науки та філософської думки.

У 1775 р. прийняв духовний сан і став краківським каноніком. Проте його діяльність виходила далеко за межі церковної сфери. Він активно працював в Едукаційній комісії – міністерстві освіти, що було засноване в Речі Посполитій відразу після ліквідації ордену єзуїтів у 1773 р. Як інспектор цієї комісії, Коллонтай провів реформування Краківського університету. Перед реформою в цьому навчальному закладі існувало чотири відділи: теології, права, філософії та медицини. Виходячи з власного погляду на диференціацію наук, Коллонтай поділив академію на дві колегії – фізичну й моральну. До першої ввійшли школи: математична, фізична й медична, до другої – теологічна, правова й літературна. З 1782 до 1786 р. Коллонтай працював ректором Краківського університету, втілюючи свої реформаторські погляди в галузі освіти. Зараз у музеї університету є спеціальний зал Коллонтая, а його вважають одним із найвидатніших представників цього навчального закладу.

З 1786 р. Коллонтай включається в політичне життя, стає литовським референдарем (чиновником, який вислуховував скарги громадян і представляв їх у оформленому письмовому вигляді канцлеру, тобто главі уряду, для подальшого представлення королю). У період роботи т.зв. Чотирьохлітнього сейму (1788-1792) Коллонтай належав до активних політичних діячів Польщі, виступаючи речником

демократичних верств, передусім міщанства. Навколо нього об›єднувалися радикальні діячі, які отримали назву якобінців за виступи проти шляхетських вольностей. Насправді ж, Коллонтай у своїх поглядах та діях не демонстрував крайнього радикалізму.

Він та його прихильники покладали великі надії на Чотирьохлітній сейм, сподіваючись, що реформує Річ Посполиту, сприятиме її переходу від станової децентралізованої монархії до держави з ефективною системою управління та більш демократичними порядками. Своє бачення цих реформ Коллонтай виклав у написаних у той час публіцистичних творах – «До пресвітлої депутації» (1788), «Кілька листів Аноніма до Станіслава Малаховського, референдаря коронного, про майбутній сейм» (1788-1789), «Політичне право польської нації» (1790). У них Коллонтай відстоював думку про необхідність ліквідації права «ліберум вето», яке на той час стало сильним гальмом суспільних змін у Речі Посполитій, домагався введення загального оподаткування, розширення прав міщан та особистої свободи для селян. При викладі своєї позиції вдавався до раціональних аргументів, уникаючи ліричних і сентиментальних виразів.

Мислитель вважав, що між селянами й панами мусять бути встановлені договірні відносини. З глибоким обуренням писав про важке матеріальне й моральне становище селян. При цьому заперечував аргументи своїх політичних супротивників, які хотіли відкласти надання особистої свободи селянам, вважаючи, що ті через свою неосвіченість ще не доросли до свободи. З цього приводу Коллонтай твердив: не повинно існувати ніяких причин, щоб обмежували права людини; не можна назвати ту націю вільною, де людина є нещасною, не може бути той край вільним, де людина є невільником; ні одне суспільство не може жертвувати одними людьми заради інших.

Коллонтай одним із перших у Речі Посполитій почав вести мову про рівність людей (передусім у сенсі правовому) незалежно від їхнього суспільного й расового походження. На його думку, така рівність – це природне право, а всі люди, ким би вони не були і де б не жили, є «громадянами Землі».

Такі міркування, які зараз видаються цілком звичними, у той час сприймалися дещо інакше. Варто враховувати, що наприкінці XVIII ст. Річ Посполита, як і більшість європейських держав, була становою монархією, де права конкретної людини визначалися передусім її соціальною належністю. Ідея «рівності прав усіх людей» здавалася тоді революційною.

Коллонтай не обмежувався теоретичними міркуваннями, а намагався втілити свої погляди в життя. У листопаді 1789 р. до Варшави з’їхалися представники від 141 міста Речі Посполитої, які з допомогою Коллонтая сформулювали вимоги «третього стану» до сейму, серед яких було надання міщанам особистої недоторканності, права займати вищі духовні й світські посади, набувати земельну власність, мати своє представництво у сеймі тощо.

Також Коллонтай відіграв важливу роль у створенні польської Конституції 3 травня 1791 р., яка стала першою європейською конституцією (і другою у світі після американської). При її створенні «конкурували» два проекти – поміркований (королівський) і радикальний (Коллонтаївський). Коллонтай у своєму проекті передбачав існування конституційної монархії при значному розширенні прав представницького законодавчого органу (сейму). Передбачалося також надання політичних прав міщанам, реформування адміністративного устрою, судової системи, податкової сфери. Зрештою був прийнятий компромісний варіант Конституції, а його укладачем на прикінцевому етапі став Коллонтай.

Після проголошення Конституції він за підтримки т.зв. «патріотичної партії» зайняв посаду коронного підканцлера (заступника глави уряду) і брав участь у реалізації положень Основного закону. Однак і Конституція, і реформістська діяльність Чотирьохлітнього сейму викликала незадоволення з боку консервативних сил Речі

Посполитої, які оформили Тарговицьку конфедерацію і при підтримці російських військ захопили владу в 1792 р. У такій ситуації Коллонтай змушений був покинути Річ Посполиту й подався на еміграцію. Там, на еміграції, він разом з Ігнацієм Потоцьким і Францішеком Домоховським створив книгу «Про становлення й падіння Конституції 3 травня 1791 р.», яка в плані ідеологічному сприяла підготовці повстання під проводом Тадеуша Костюшка, спрямованого проти експансіоністської політики Росії в Речі Посполитій.

Сам Коллонтай узяв активну участь у цьому повстанні. Він підготовив «Акт повстання», проголошений у Кракові 24 березня 1794 р. Коллонтай входив до складу повстанського уряду – Верховної національної ради. Сьомого травня 1794 р. Костюшко видав Полонецький універсал, до написання якого долучився Коллонтай. У цьому документі передбачалася низка радикальних змін, зокрема надання селянам особистої свободи при умові їх повного розрахунку з поміщиками й сплати державних податків. На час повстання панщина скорочувалася вдвічі. Господарства, які брали участь у повстанні, звільнялися від панщини. Селяни отримували спадкове право на землю, яку вони обробляли. Пан міг позбавити селянина землі лише тоді, коли той не виконував своїх повинностей.

Під час повстання Коллонтай закликав до фізичної розправи над консервативно налаштованими прихильниками Тарговицької конфедерації. Така позиція Коллонтая та його прихильників призвела до непорозумінь і конфліктів з Костюшком, який волів діяти більш поміркованно.

Після придушення повстання Коллонтай перебував у казематах австрійських фортець Йозефштадт і Оломоунц (1794-1802). Тут він написав перший варіант своєї історіософської праці «Критичний розгляд основ історії початку людського роду», працював також над іншими роботами філософського характеру.

Звільнившись з ув’язнення, мислитель поселяється на рідній Волині, жив неподалік Кременця. Разом із головним візитатором училищ Волинської, Київської та Подільської губерній, заможним волинським землевласником Тадеушем Чацьким організував збір коштів для створення в Кременці Вищої Волинської гімназії. Загалом на цю справу було зібрано 415 тисяч 720 злотих. У 1805 р. гімназія почала функціонувати, а в 1819 р. її реорганізували в ліцей. Цей навчальний заклад став значним культурно-освітнім осередком, вплив якого не обмежувався лише Волинню. Кременецький ліцей мав чудову бібліотеку, добре обладнані класи й кабінети, кваліфікованих викладачів.

Правда, Коллонтай не мав змоги працювати у Вищій Волинській гімназії, оскільки царською владою трактувався як людина неблагонадійна. Але він склав для неї навчальну програму. Також передав гімназії свою багату колекцію мінералів і створив тут базу для вивчення геології.

Геологія ж у XVIII ст. стала надзвичайно популярною наукою в Європі. Інтерес до неї мав практичний характер, оскільки розвиток промисловості вимагав корисних копалин, а їхні пошуки й розробка надихали на геологічні дослідження. Правда, інтерес до геології не обмежувався суто практичним характером. У той час ця сфера знань відігравала помітну роль у формування світоглядних уявлень. Тут її значимість була приблизно такою, як значення астрономії й механіки на початку Нового часу.

Коллонтай зорієнтував Вищу Волинську гімназію на те, щоб навчання в ній мало практичну спрямованість. У цьому навчальному закладі викладалися природознавство, російська, французька, грецька й латинська мови, креслення, архітектура, політична економія, топографія, музика, фехтування, плавання. Особлива увага приділялася вивченню польської мови, яка була очищена від елементів латини. У 1807 р. при гімназії заснували школи геометрів, механіків, садівників та учительську семінарію. Існував ботанічний сад і обсерваторія. Бібліотека гімназії нарахо-

вувала понад 34 тисяч примірників, серед яких були рідкісні видання (інкунабули), друки XVI-XVIII ст., пергаментні документи.

Наполеонівські війни змусили Коллонтая повернутися до політичної діяльності. Він опиняється у створеному Наполеоном Варшавському князівстві. Пише політично програмовий твір «Роздуми над положенням тієї частини польської землі, яка після Тільзітського миру отримала назву Варшавського князівства» (1809). Цей твір у порівнянні з попередніми політичними творами мислителя відзначався помітною поміркованістю. Автор пропагував ідею недоторканості кордонів держав і право кожного народу самому обирати шлях свого розвитку та форму правління. Загалом Коллонтай, навчений гірким досвідом, звернувся до французького уряду з меморандумом, де пропонував не вдаватися до радикальних дій у плані соціальному, оскільки це, на його думку, може призвести до протидії з боку консервативного шляхетства. Коллонтай також подав наполеонівському маршалу Л.-Н. Даву свою роботу «Нариси політичної ситуації Росії і польських провінцій, приєднаних до імперії зокрема». У ній йшлося про українське козацтво і рекомендації французькій владі щодо можливостей використання козаків у боротьбі з Росією.

Хоча Коллонтай не був радикальним політиком, але слава про його «якобінське» минуле не дала йому можливості брати участь в управлінні Варшавським князівством. Тому він зосередився на культурно-освітній діяльності. У 1809-1810 рр. здійснив ще одну спробу реформувати Краківський університет, водночас продовжив свої наукові й філософські студії. Тоді ж, 1810 року, вийшла у світ його філософська праця «Фізично-моральний порядок».

Помер Коллонтай у 1812 р. у Варшаві. Поховали його у варшавських катакомбах для простолюдинів. Точне місцезнаходження могили цього громадського діяча і філософа до сьогодні не встановлене. Уже після смерті вийшла низка праць мислителя, найбільш важлива з яких «Стан просвітництва в Польщі в останні роки правління Августа III».

Коллонтай був багатогранною людиною – не лише видатним педагогом, політиком, публіцистом, а й вченим. Його праці стосувалися різних сфер: філософії, педагогіки, історії, політики, права, природознавства. Це був типовий представник європейського Просвітництва. Коллонтай добре знав твори французьких енциклопедистів, а їхня Велика енциклопедія знаходилася в його бібліотеці. Тому багатьо в чому погляди Коллонтая виявилися співзвучними просвітництву. Були вони дещо співзвучними й поглядам соцініан – далеких предтеч енциклопедистів.

Як і провідні представники французького Просвітництва (Вольтер, Д.Дідро), Коллонтай стояв на позиціях деїзму. Вважав, що існує першопричина світу, а всі процеси варто осмислювати в контексті причинно-наслідкових зв’язків. Так, у творі «Фізично-моральний порядок» Коллонтай писав таке: «…як нам вдається пізнати причини окремих наслідків, так само ми можемо не сумніватися в тому, що той загальний наслідок, який ми іменуємо світом, ті фізичні закони, які є загальним наслідком… повинна викликати якась одна причина, або сила, яка дала речам буття і постійний, незмінний та необхідний спосіб існування. Наявність цієї причини, чи сили, виявляється в спостереженні загальних наслідків, які ми іменуємо фізичними законами. По-друге, цей світ та його частини не могли початися з нічого: відповідно, він мав початися з цієї єдиної і присутній у собі причині. По-третє, будь-які наслідки не тільки не могли бути причинами самих себе, але, більше того, вони не могли надати собі законів, відповідно яким все є так, як є». При цьому Коллонтай заявляв, що воліє уникати характеристики першопричини, тобто свідомо дистанціювався від теологічних питань.

Деїзм в умовах Нового часу став філософією розвитку природничих наук. Коллонтай, як і інші просвітники, високо цінував науку. Вважав, що вона не повинна бути забавкою допитливого розуму. Наука, на його думку, занепадає там, коли починає «вивчати» непотрібні, пустопорожні питання.

Філософ відмовлявся вважати науковими ті проблеми, які не піддаються емпіричній перевірці. Значення науки, на його думку, є пізнання об'єктивних процесів, а також законів існування й розвитку явищ, які оточують людину. Таке пізнання має на меті краще й успішніше задовольняти потреби людини, а також облаштовувати світ відповідно до вимог розуму. Коллонтай вважав, що саме розумова культура, наука й освіта повинні належати до основних чинників, які визначають поступ суспільства. У розвитку чи занепаді означених чинників варто бачити причини розквіту або занепаду держав та народів. Звідси й активна діяльність Коллонтая на ниві просвітництва. При цьому мислитель вимагав, аби знання, які далися в школах, були зорієнтовані на практичну діяльність.

Щодо філософії, то Коллонтай бачив її як логічне продовження й завершення природничих наук. Він давав таке визначення цій галузі знань: «Справжня філософія є останнім результатом всіх фізичних наук; вона, без сумніву, починається там, де закінчуються вони, і її не можна розглядати інакше, як найбільш зрілий плід розуму».

У своїй філософії Коллонтай, як і багато мислителів Нового часу, приділяв увагу проблемі методу. Вважав, що метод дедукції, який широко використовувався в схоластичній філософії, непридатний для справжнього наукового пізнання. Методом, котрий має використовуватися в науках, на його думку, має бути аналіз. Коллонтай запропонував п'ять вихідних позицій цього методу:

«1-е. Необхідно почати з аналізу фізичного стану людини, тобто уважно вивчати фізичні закони, від яких залежить її існування, оскільки з цього боку можемо познайомитися з людиною шляхом наших відчуттів, які є першими ключами до пізнання світу.

2-е. Після прискіпливого аналізу фізичного стану людини немає необхідності досліджувати фізичні закони, котрі керують нею, оскільки в цьому нема потреби для відкриття її прав та обов'язків. Тому можемо обмежити наш аналіз лише тими фізичними законами, знайомство із якими необхідне для нашого предмету. Нам тут не потрібно займатися анатомічними, фізіологічними й патологічними дослідженнями, навіть якщо вони корисні в інших відношеннях.

3-є. При всіх цих дослідженнях треба йти шляхом аналізу, рухаючись від відомих предметів до тих, які нам невідомі, оскільки це спосіб, якщо дотримуватися його правил, є самим достовірним і ніколи не вводить у оману. Тому ми повинні почати дослідження із самих звичних предметів, які відомі всім і не викликають ніяких сумнівів.

4-е. Коли в наших дослідженнях будемо поступово наближатися до тих предметів, які нам невідомі, то необхідно, аби наші відчуття були провідниками нашого розуму і щоб уява не мала над ними ніякої сили.

5-е. Те, що ми не здатні з'ясувати при допомозі наших відчуттів, те варто розглядати як недоступне для нашого пізнання й визнати, що ми цього не знаємо. Визнання того, що ми не можемо цього пізнати, є істинною мудрістю, бо в науці не повинно бути місця довільним припущенням».

Як бачимо, Коллонтай стояв на позиціях сенсуалізму, вважаючи, що саме наші відчуття повинні відігравати першорядну роль у пізнанні світу. Такий підхід він пропонував не лише у сфері природничих, а й суспільних наук. При цьому відстоював ідею історизму. Суть її зводилася до того, що, пізнаючи соціальні явища, ми повинні звертатися до фактичного матеріалу. Вважав, що в історичному й суспільному пізнанні не можна «довіряти лише розумові» й завдячуючи йому «простежувати всю історію людства від витоків її до теперішнього стану».

Загалом філософські погляди Коллонтая для тодішньої Речі Посполитої були прогресивним явищем, зорієнтованими на те, щоб подолати анархію в цій державі і наблизити її устрій до устрою найбільш передових європейських країн.

На перший погляд, діяльність Коллонтая мала опосередковану причетність до України. Цей діяч вважав себе поляком і діяв у межах культури польської. Однак треба враховувати, що він народився на українській землі, тут пройшло його дитинство. Сюди навідувався й у більш зрілому віці. Тому не міг бути повністю ізольованим від українських реалій. Ці реалії так чи інакше мусили впливати на нього – хай навіть на рівні несвідомому. Принаймні це могло виявлятися в такому.

По-перше, будучи католицьким каноніком, Коллонтай вільно ставився до своїх священицьких обов'язків. Не останню тут роль могло відіграти його українське походження. Адже характерне для Волині конфесійне протистояння, що супроводжувалося протистоянням соціальним, цілком могло посприяти виробленню в Коллонтая відносно вільного ставлення до своїх священицьких обов'язків.

По-друге, як зазначалося, Коллонтай належав до радикальних революційних діячів польського руху кінця XVIII – початку XIX ст. й відстоював інтереси простолюду. Виникає питання про джерело такого демократизму. На нашу думку, українські реалії (злиденне життя українського селянства, його безправність) були одним із таких джерел і сприяли виробленню в Коллонтая уявлення про рівність людей. Показово, що Коллонтай у своїх історичних дослідженнях орієнтувався на вивчення побуту й культури простого народу. Його творчість стала помітним поштовхом для етнографічних студій у Польщі.

Усе це дає підстави говорити, що Коллонтай мав стосунок і до України, і до української культури.

Утверджена в Кременецькому ліцеї Коллонтаєм філософія просвітництва знайшла своїх прихильників та продовжувачів. Одним із них був Стефан Зенович (1779-1866) – теоретик науки, знавець фізики, хімії, мінералогії, ботаніки й зоології. Народився він у Луцьку в шляхетській родині. Студіював у Віленському університеті, де в 1807 р. здобув ступінь доктора філософії. З 1814 р. працював у Кременецькому ліцеї, викладаючи хімію, мінералогію, геологію та інші точні науки. Після ліквідації ліцею став професором Київського університету, з 1834 р. був головою університетської ради, а в 1837/38 навчальному році – деканом філософського факультету. У 1839 р., вийшовши на пенсію, повернувся спочатку до Кременця, а потім до рідного Луцька, де й помер.

Зенович займався філософією природи, був автором оригінальної теорії, які стосувалася основ усіх природничих наук. Свої погляди виклав у рукописах «Про незадовільність поширених у хімії основ» та «Про необхідність зміни загальних основ наук, усіх теорій і систем». Перший з названих рукописів був посланий у 1830 р. до Варшавського товариства шанувальників наук, другий – у 1837 р. до Академії наук у Петербурзі. Але ці праці не дочекалися публікації, а рукописи загинули. Часткове уявлення про теорію Зеновича дає опублікований без його відома у 1851 р. «Лист… до Генрика, графа Жевуського, що містить роздуми автора про всю сферу природничих наук, разом з відповіддю пп. Ю.-І. Крашевському, Каролю Качковському, Людмилу Волинському і т.д.»

Учений, будучи добре обізнаним з тогочасними точними науками, вважав, що результати наукових досліджень, будучи засновані на спостереженнях властивостей тіл та експериментах й підтверджені математично, не викликають сумнівів. Сумнівними ж є всілякі узагальнення та базовані на них природничі теорії. Останні не пояснюють ніяких явищ, що відбуваються в природі, оскільки не дають відповіді на основні запитання: звідкіля беруться фізичні, хімічні та органічні сили, що таке природа і від чого походять властивості тіл. У подібних поглядах можна побачити позитивістські підходи, що потім набули поширення в польській філософській думці. Правда, сам вчений вдавався до теоретизування.

Зенович дотримувався думки, що увесь світ складається з шести «таємничих творінь Бога» – небесного простору, атомів, електрики, теплецю (флогістону), органічної істоти й душі. Пізнання цих творінь та законів, які ними керують, вестиме до

«пізнання таємниці їхнього творця й переконання в дійсному існуванні святих істин одкровення».

Цікавими видаються погляди Зеновича щодо сонячного світла. Воно, на думку вченого, окрім кольорових променів, складається з трьох видів енергії – електричної, теплецевої та життєвої (або органічних істот). Електрика й теплець присутні в усіх тілах – відповідно, і в атомах. Теплець виявляється в масі атомів, а електрика – на їхній поверхні. Впливаючи на атоми, електрика й теплець творять негативні і позитивні полюси. Виходячи з цього, вчений пояснював взаємодію тіл – як фізичних, так і органічних.

Органічні істоти, що виникають у результаті розкладу сонячного світла, здатні збиратися на мозку людини й діяти за допомогою органів чуття. Результатом такої діяльності є кмітливість, швидкість спостереження, інтуїція. Якщо ж у цій діяльності бере участь ще й душа, то маємо справу з розумом.

Проте дія на мозок органічних істот – це лише один із шляхів людського пізнання. У станах ясновидіння, гіпнозу дія цих органічних істот на мозок припиняється. Тоді душа пригадує, що було на початку світу і що чекає при його кінці. Це – «Божа мудрість душі, зверненої до свого творця…, становить одкровення святих істин», яких не осягнути розумом. Завдячуючи душі людина відрізняється від інших живих істот. Бо рослини й тварини складаються з п'яти, а не шести божих творінь (без душі), мінерали – з чотирьох (без душі й органічних істот), а сонячне світло – з трьох (електрика, теплець та органічна істота).

У поглядах Зеновича поєдналися, з одного боку, просвітницькі погляди, породжені ними пієтет перед точними науками, що в перспективі вів до позитивізму, а з другого, традиційні для України погляди неоплатоніків. Останнє, по-перше, виражалося в тому, що в теорії Зеновича важлива роль відводилася сонцю й сонячним променям. По-друге, Зенович, як і неоплатоніки, вів мову про «внутрішнє знання», носієм якого була безсмертна душа.

Незважаючи на те, що натурфілософські праці Зеновича не були опубліковані, все-таки вчений намагався доносити свої погляди до відносно широкого кола людей. Починаючи з 1826 р., він викладав їх під час своїх лекцій у Кременецькому ліцеї. Тут у нього знайшлося чимале коло шанувальників. Його теорію високо цінували викладач математики Гжегож Гречина, фізики Кароль Єнтц, хімії Александр Ходкевич. Зенович приятелював з Янушевськими, родиною матері Юліуша Словацького, часто бував у гостях у дідуся й бабусі поета, його дядька Теофіля. Напевно, малий Юліуш зустрічався з ним. Принаймні не викликає сумніву, що він був знайомий з поглядами Зеновича. Відголоски цих поглядів зустрічаємо у поетичних творах письменника. Потім на схилі життя він почав вибудовувати схожу «нову науку», яку виклав у «Листі до Яна-Непомуцена Рембовського» (1846-1847), де порівняв Зеновича з Коперником. Погляди Зеновича були відомі деяким польським інтелектуалам, що жили в Україні й були пов'язані з українською культурою. Це, наприклад, стосується відомого прозаїка Юзефа-Ігнація Крашевського. Також про Зеновича та його погляди знали українські діячі культури, зокрема П. Куліш, який тепло відгукувався про цього мислителя.

Ще одним представником філософської думки в Кременецькому ліцеї був Міхал Вишневський (1794-1865). Під час студій у цьому навчальному закладі він розпочав працю над великим літературним твором «Пам'яткою, що лишилася після доброго батька». У цьому творі маємо похвалу розуму як досконалому пізнавальному інструменту. Після закінчення ліцею Вишневський вчився в Единбурзі, подорожував Італією, Францією та Англією. Потім повернувся в Кременець і зайняв у ліцеї посаду викладача філософії, пропагуючи просвітницькі погляди. Пізніше викладав у Краківському університеті. Вважався вченим-енциклопедистом. Після себе залишив праці в різних галузях – літературознавстві, філології, економіці, медицині, праві, природознавстві, географії, а також філософії.

Діяльність Коллонтая мала стосунок і до розгортання українського культурно-національного руху в XIX ст. Створений за його участю Кременецький ліцей хоча і мав польський характер, але його діячі виявляли інтерес до української проблематики. Так, соратник Коллонтая, співорганізатор Кременецького ліцею Тадеуш Чацький, написав твір «Про назву «Україна» і зародження козацтва». Високу оцінку Чацькому дав Тарас Шевченко. У Кременці беруть витоки «української школи» в польській літературі. У Вищій Волинській гімназії навчався Антоній Мальчевський (1793-1826). Вважається, що його поема «Марія» (1825), ставши видатним явищем польської романтичної літератури, започаткувала цю школу. У цьому творі маємо творення польського козацького міфу України. Пізніше цей міф розвивали Юліуш Словацький і Тимко Падура, а також інші польськомовні письменники.

У Кременці та Вищій Волинській гімназії (частково завдячуючи впливам Коллонтая) розгортаються народознавчі студії, вивчення українського фольклору. У 1814 р. директор цього навчального закладу Міхал Сциборський розіслав у всі підпорядковані гімназії школи розпорядження зайнятися збиранням серед місцевого населення казок, пісень, обрядів, замовлянь та іншого фольклорного матеріалу і надсилати ці збірки до Кременця. Кременець відіграв важливу роль у житті слов'янського фольклориста Зоріана Доленги-Ходаковського (Адама Чарноцького, 1784-1825), який зібрав понад дві тисячі українських пісень й стояв біля витоків української фольклористики. У 1813-1814 р. він жив у Кременці, працював у бібліотеці гімназії. Його кореспондентами були згадуваний М. Сциборський та викладач Ф. Рудзький. Багато фольклорних записів Доленга-Ходаковський зробив у околицях Кременця.

Романтична «україносохфія». Юліуш Словацький і Тимко Падура

Юліуш Словацький (1809-1849) належить до видатних польських поетів-романтиків. Але він мав українські корені, писав про Україну, глибоко осмислював українські проблеми.

Народився Словацький у містечку Кременці на Волині. Його батько був викладачем польської мови у Вищій Волинській гімназії. Мати походила з дрібношляхетської волинської родини, представники якої дотримувалися східного (уніатського) обряду. Цікаво, що Словацького охрестили за східним обрядом, здійсненим уніатським священиком Василієм Собкевичем. Незважаючи на те, що в Кременці Словацький жив недовго, враження від міста залишилися в нього на все життя, а кременецькі мотиви часто звучать у творах письменника. Він писав, що велике враження на нього в дитинстві справили місцеві колядки й ходіння з вертепом, і саме їм він зобов'язаний своїм «шекспірівським запалом». У драмі «Срібний сон Соломеї» читаємо:

«Згадую свят-вечір на селі:
Двір увесь сніги позамітали;
Біля татка заколядували,
Як у стайні, пастушки малі,
Що з овечок стригли руно, вздріли
Зірку Божу; пломені ясніли,
Радуючи сяйвом неземним…».

Поет високо цінував українську народну літературу. Вважав, що в українських думах знайшла вияв не лише душа українців, а й душа поляків. Тому широко використовував український фольклор у своїй творчості.

Наприкінці життя, перебуваючи на еміграції і не маючи змоги повернутися додому, Словацький написав вірш, у якому з великою силою звучить ностальгія за рідним Кременецьким краєм:

«Якщо колись у тій моїй країні,
Де котить Іква хвилі по долині,
Де пасма гір блакитніють над мороком,
А місто дзвонить над шумким потоком,
Де пахнуче конваліями поле
Біжить на скелі, під хати й стодоли,
Як будеш там, душе мойого тіла,
Хоть би ти в плоть з промінням прилетіла,
Побачивши мою тугу, що на скалах,
Мов янгол золотий, незгасний спалах,
Стоїть, і часом місто облітає,
А потім знов спічне, стоїть і сяє.
Повітря, що тебе там зцілить, знаю,
Я лив з грудей своїх для свого краю».

У цьому вірші чути відголоски поглядів згадуваного вище філософа Зеновича. Загалом Словацький виробив свою релігійно-філософську концепцію, згідно з якою душа людини, іскра божа, зазнає постійних перевтілень, поки не зливається з Богом. Ця концепція, як і погляди Зеновича, мала виражені неоплатоністичні мотиви.

У Кременецькому ліцеї Словацький вчився недовго. Освіту здобував у Вільні, у місцевому університеті. Проте віленські мотиви помітно поступаються в творчості письменника мотивам кременецьким.

У 1829 р. Словацький приїздить у Варшаву, де працює в Комісії доходів та скарбу. І пише низку поетичних та драматичних творів. Серед них – поему «Змій», де в романтичному дусі змальовані українські козаки. Ось уривок зі «Змія»:

«Гей! Далеко Чорне море,
Чайки плинуть у тумані;
Пальми й замки на Боспорі –
Мов комиш густий в лимані.
І горять, як очерети,
Як трава суха на схилі,
Грізні щогли її мінарети.
Линьте, чайки! Грайте, хвилі!
Гей, козак паном
Хвиль з ранніх літ.
Гей, у похід! Гей, у похід!
З нашим гетьманом,
Гей, у похід».

Козаків поет зображує як відчайдухів, котрі воюють проти ворожого мусульманського світу. Тут простежуються паралелі з Шевченковою «Гамалією». Правда, вказана Шевченкова поема писалася років із десять пізніше «Змія». Показово, що саме «Змій» відкривав першу двотомну збірку творів Словацького, видану в Парижі в 1832 р.

Великий вплив на Словацького мало польське повстання 1830-1831 р. Він, не задумуючись, приєднався до революціонерів. Його поезії надихали їх. Вірш, що починався словами «Богородице, сталося диво!», став гімном повстанців. Проте повстання закінчилося поразкою і поет опинився на чужині. Переважно жив у Парижі,

який став головним осередком польських політичних емігрантів. Тут були написані й видані його основні твори – поезії, поеми, драми.

Помер Словацький на еміграції 3 квітня 1849 р., не доживши до свого сорокаліття якихось кілька місяців. Поховали його в Парижі. У 1927 р., коли була відновлена Польська держава, прах поета перенесли до Кракова на Вавель, де був створений пантеон польських героїв.

Помітне місце у творчості Словацького займала українська проблематика. Поет намагався осмислити непрості стосунки українців та поляків, вдаючись у своїх творах до їхнього символічного трактування. Він давав зрозуміти, що має дві батьківщини – Україну й Польщу. Та все ж для Словацького Україна – первинна, «давня» батьківщина. В одній із найбільших його поем «Беньовський», де часто порушується проблема українсько-польських взаємин, є такі слова-звернення до своєї «давньої» вітчизни:

«Моя вітчизно давня! Я стою
В твій смертний лик вчарований без тями;
Ти зваблювала молодість мою
На давній шлях сумний між цвинтарями».

Для Словацького Україна – це домовина. Тут так і напрошується паралель із Шевченком. Взагалі символ домовини, який означає поховану честь, славу, фігурує в романтичній поезії. Водночас це, як не парадоксально, символ воскресіння. Рано чи пізно з домовини має встати слава, відродитися могутність. Також у творах Словацького, як і в Шевченка, неодноразово фігурують кобзарі-пророки.

Вина за «смерть України», на думку Словацького, значною мірою лежить на польській шляхті, яка керується власними егоїстичними інтересами, ігнорує потреби українського люду. Непорозуміння між цими двома силами ведуть до кривавих конфліктів. Це з великою силою поет зображує у драмі «Срібний сон Соломеї». Дія твору відбувається в часи гайдамаччини. Сцени варварства з одного та другого боку просто шокуючі. Поет не стає ні на один, ні на інший бік. Він прагне миру, як і козацький пророк Вернигора. Наприкінці драми ніби з'являється слабка надія – козак Сава, що символізує Україну, має одружитися з княгинею Вишневецькою, яка є символом Польщі.

Поет прагнув з'єднати Україну й Польщу «в одну потугу». У згадуваній поемі «Беньовський» він так говорить про це в алегоричній формі:

«Мов журавель в руках своїх тримаю
Своє камінне серце, о мій краю...
О найбіліша, найскорботніша моя,
Одну в тобі, а над тобою другу –
Дві пісні чую, і хотів би я
З'єднати їх в одну ясну потугу...».

Хоча поет розуміє, що ця справа малореальна. Проте він готовий боротися за неї. І в цьому Словацький не був самотнім. З'являється когорта польських інтелектуалів (переважно українського походження), які ставили собі за мету досягнути такої єдності. Це – Богдан Залеський, Тимко Падура, Іполит Терлецький, Францішек Духінський та інші.

Попри всі негаразди, Словацький вірив у воскресіння України. Для нього Україна була не географічним поняттям, як для Адама Міцкевича й багатьох інших польських діячів того часу. Це – край, вважав Словацький, який має своє багате культурне обличчя, а отже, й право на самостійне існування.

Пророцтво про воскресіння України звучить у поемі «Вацлав». Герой твору – моральна потвора, польський шляхтич, який зрадив повстанців під проводом Костюшка. Він живе в Україні, його навіть вигодувала українська жінка своїм молоком. І ось коли Вацлава ховають, вона з'являється й проголошує такі слова:

«Ідеш у гріб з трутизною гіркою!
Йди, трупе! Я тебе в колиску клала,
Я молоком своїм тебе плекала,
Тепер тебе кладу в могилу радо,
Йди, чорна трумно, йди, огидна зрадо,
Моя дитино й мій отруйний гаде,
Іди, нехай тебе черва обсяде;
Хоч кров твоя твій чорний гріх замаже,
Бог звістувати це тобі не каже, –
Не знатимеш у пеклі, ти, шайтане,
Що Україна із могили встане!»

Ці слова набирають глибокого значення. Помирає Вацлав – символ найгірших рис польського шляхетства, яке жило на українських землях за рахунок праці українських селян. Але колись, хай у муках, має воскреснути Україна.

Український патріотизм Словацького не підлягає сумніву. Однак візія цього патріотизму дещо інша, ніж візія кирило-мефодіївців чи інших представників українського національного відродження, які походили з Центральної чи Східної України. Для останніх усе-таки притаманні були антипольські мотиви, свідоме чи несвідоме намагання отримати підтримку з боку російського самодержавства. Показовою в цьому плані була творчість Гоголя. Хоча він формально не був причетний до українського національного руху, але твори цього письменника активно використовувалися українськими діячами. Лише окремі ці діячі, як, наприклад, Шевченко, зуміли позбутися русофільства. Щодо Словацького і близьких йому діячів польського руху, то для них русофільство не було притаманне. Вони були супротивниками російського самодержавства. Запоруку ж перемоги над ним бачили в союзі українців та поляків.

Показовою фігурою в цьому плані є сучасник Словацького, поет Тимко Падура (1801-1871). Він – типовий представник пограниччя, який у своїй творчості поєднував елементи як польської, так і української культур.

Народився Падура у містечку Іллінці на Поділлі. У 1825 р. закінчив Кременецький ліцей, де й почав віршувати. Писав польською та українською мовами. При написанні українських поезій використовував польський варіант латинської абетки.

У своїх творах чітко проводив ідею братання поляків та українців, орієнтуючи їх на спільну боротьбу проти російського царизму. У 1825 р. Падура написав «Рухавку (Пісню козацьку)», де закликав українців до повстання проти самодержавства. У зазначеному творі говорилося, що росіяни – «байстрючий плід могол», і вони є ворогом слов'янських народів. Через деякий час цю ідею спробував теоретично обгрунтувати полонізований українець Францішек Духінський. У «Рухавці», намагаючись відновити козацьку славу, Падура писав:

«Ternom szlach toj në zaris,
    Zwidky na Sicz pokłon bih;
Dwyh sia Kremel z naszych spïs,
    Czas szczob w netri pachom lih!»

Цікавими були історичні погляди цього автора. Він вважав, що поляки й українці мають спільний корінь, є нащадками літописних полян. Їхнє ж розділення відбу-

лося в результаті варязької експансії. Знову ж таки ці ідеї з часом розвиватиме Духінський. Поляни, вважав Падура, загалом були народом спокійним та лагідним, а буйність і дикість їм прищепили нападники-коси, які приходили з Кавказу і від яких ведуть родовід козаки. Але й у козацькому середовищі домінують ідеї свободи й республіканства, що відрізняє українців від росіян і зближує з поляками. Тому війну під проводом Хмельницького поет вважав великим нещастям для України, а образ самого гетьмана трактував украй негативно.

Падура, як і інші представники «української школи» в польській літературі, намагалися витворити свій, пропольсько орієнтований погляд на Україну. Вони теж, як правило, зверталися до козацької проблематики, надаючи їй свою інтерпретацію. У певному сенсі творений ними український світ був альтернативою тієї символічної України, яку формували східноукраїнські автори.

Польське слов'янофільство в Україні

Польський месіанізм мав одним із своїх наслідків появу специфічного польського слов'янофільства. Так, у «Книгах польського народу і пілігримства» полякам, як одному зі слов'янських етносів, відводилася провідна роль у справі облаштування світу. Автор цього твору, Міцкевич, що походив з литовських (білоруських) земель, дотримувався думки, що Польща без Литви не зможе реалізувати цю свою високу місію. У середовищі польських політичних емігрантів, які походили з України, визріває думка, що поляки мусять у своїй боротьбі опертися на українців-русинів, а також на інші слов'янські народи. Ця думка не була новою. Вона поширювалася перед польським повстанням 1830-1831 рр., знаходила вияв у художній літературі (передусім це стосується згадуваних творів Падури).

Одним з перших, хто сформулював цю ідею на рівні теоретичному, був Іполит Терлецький (1808-1888) – людина з цікавою біографією. Народився він у полонізованій українській родині в Старокостянтинівському повіті Волинської губернії. Навчався в Кременецькому ліцеї. Брав участь у польському повстанні 1830-1831 рр. Після нього опинився в Кракові, що мав статус вільного міста. Здобув вищу медичну освіту в Ягеллонському університеті. Там же одружився, але його дружина померла під час пологів. У 1836 р. Терлецький опиняється у Франції, стає римо-католицьким священиком і вирішує присвятити себе справі унії християн східного обряду з католицизмом. Там же, у Франції знайомиться з Міцкевичем та Богданом Залеським – політичним діячем-українофілом, а також представником «української школи» в польській літературі.

Під час спроб реалізувати свої унійні плани Терлецький зацікавився проблемами слов'янства. Під час «весни народів», у 1848 р., він опинився у Дрездені, де зав'язав контакти з лужичанами (сорбами) – слов'янським етносом, який зазнав помітної германізації. У 1849 р. Терлецький анонімно опублікував брошуру «Слово русина до всіх братів слов'янської гілки про слов'янські справи».

У 1857 р. цей діяч вирішує оселитися на українських землях Австрійської імперії. У нього був намір осісти в Галичині. Однак цього не допустив намісник краю Агенор Голуховський, який усіляко протидіяв українському національному відродженню й сприяв полонізації Галичини. Тому Терлецький оселяється на Закарпатті, що входило до складу Угорщини як частини Австрійської імперії. Тут же приймає чернечий постриг, вступає до греко-католицького ордену василіан. У нього зав'язується дружба із закарпатським письменником та громадським діячем Олександром Духновичем. Останній навіть присвячує на його честь поему. Терлецький навідувався до Галичини, дописував до львівської газети «Слово», листувався з одним із членів «руської трійці» Яковом Головацьким. Проте відчував себе не зовсім комфортно. Скаржився на відірваність від культурних центрів. У 60-х рр. XIX ст. Терлецький стає

одним з ініціаторів і активних промоторів обрядового руху, який мав на меті очистити східний обряд греко-католиків від західних впливів. Така його діяльність викликала незадоволення з боку вищого уніатського духовенства.

У 1867 р. Австрійська імперія була перетворена в дуалістичну Австро-Угорську монархію. Угорська аристократія отримала широкі права й почала проводити мадяризацію слов’янського населення, що входило до складу Угорської автономної держави. Особливо активно ця політика проводилася на теренах Закарпаття. Утисків та переслідувань зазнали слов’янофіли, до яких належав Терлецький. Він навіть на деякий час був ув’язнений. Йому було наказано покинути Закарпаття. Тоді Терлецький вдається до незвичного кроку: переїздить до Росії, приймає православ’я. Живе в Києві, Одесі, Житомирі. Тут же, на українських теренах, і знайшов свій спочинок цей блудний син України.

Після себе Терлецький залишив певну літературну спадщину – публіцистику, мемуари, паломницькі твори, переклади. Однак для нас найбільший інтерес представляє «Слово русина до всіх братів слов’янської гілки про справи слов’янські». У цьому творі Терлецький виходив із засади, що релігія є фундаментом суспільства й здорове суспільне життя можливе лише тоді, коли воно ґрунтується на істинній релігії. Такою релігією в час написання «Слова русина…» Терлецький вважав католицизм.

Загалом трактування релігії як підвалини соціального розвитку є характерним і для польського, і для українського месіанізму. Пізніше, у ХХ ст., ця ідея набуває розвитку в польського вченого Фелікса Конєчного, який вважав, що саме релігії визначають функціонування людських цивілізацій, і якого можна розглядати як предтечу сучасного американського політолога Самуеля Гантінгтона, що висунув теорію «війн цивілізацій».

З релігійного пункту бачення Терлецький намагався осмислювати розвиток слов’янської цивілізації. Особливий інтерес у нього був до близьких йому слов’янських націй – Польщі, Росії та Русі (України). На його думку, Польща була провідною потугою Східної Європи в часи Середньовіччя. Цю її потугу забезпечила унія з Литвою (Білоруссю) та Руссю. Але Польща вчинила кілька гріхів, за що була покарана розділенням своїх земель та втратою державної незалежності. Перший гріх полягав у тому, що вона, наближаючись до західних країн, відокремлювалася від слов’янської родини. Польща дозволила полонізувати лужичан та сілезців, не змогла здійснити ефективний захист слов’янського населення від татарської й турецької експансії. Другим гріхом Польщі стало обмеження свободи лише шляхетським станом. У результаті цього свобода перетворилася в шляхетський привілей, а простолюдини, зокрема селяни, були позбавлені прав. Третім гріхом стало те, як Польща повелася з Берестейською унією – руські єпископи так і не були допущені до сенату, до парафіяльних священиків шляхтичі ставилися з презирством, широкі можливості для покатоличення руської шляхти отримали єзуїти. У результаті цього русини (українці) втратили свою провідну верству. Пізніше на проблему української провідної звернув увагу В’ячеслав Липинський, який, як І.Терлецький, належав до «польських українців».

Хоча Польща і втратила свою незалежність, проте вона веде боротьбу за свою свободу і слугує прикладом для інших слов’ян. «Треба, однак, визнати, – писав І. Терлецький, – що Польща своїми болями, своїми жалями викликала національне почуття серед інших народів слов’янського племені, що досі дрімають довгим сном байдужості; що вона єдина серед усього племені підносить прапор суспільного розвитку під гаслом свободи, рівності та братерства».

Терлецький звертався й до питання Росії та російського православ’я. У період написання «Слова русина…» він критично ставився і до Російської імперії, й до її офіційної церкви. Правда, Терлецький розмежовував поняття Російська держава й російський народ. До російського народу мислитель ставився позитивно, вважа-

ючи росіян представниками слов'янського племені. Цим він різнився від деяких інших польських слов'янофілів, які не вважали росіян слов'янами.

Міркування Терлецького про природу російського самодержавства заслуговують на увагу. На його думку, великий вплив на формування російської державності справило золотоординське іго: «…це була школа, з якої великі московські князі почерпнули вміння самодержавного деспотизму». Російська держава є «немовби мертвою машиною, що її приводить у рух кивок царя і оживляє його воля». Відповідно, російський уряд «найлукавіший і найзрадливіший, гнучкий, але безжальний, що не гребує навіть найнеморальнішими засобами й уперто рухається до вибраної мети, своїм призначенням випханий на дорогу завоювань».

Важливу роль у формуванні російської державності відіграли реформи Петра І, які надали Росії облудно-європейського вигляду. Наслідком цих реформ стало остаточне підпорядкування державі православної церкви й перетворення боярства в чиновництво. Причому російська адміністративна система є «найнемаральнішою та опертою на здирстві і крадіжках, шпигунстві та підкупі в нечуваних масштабах». Публічне ж виховання, що запроваджене в Росії, «спроможне виховувати лише рабів».

Звертав Терлецький увагу й на політику русифікації, що проводилася в Російській імперії. Вважаючи Русь (Україну) самобутнім національним тілом, відмінним і від Польщі, і від Росії, він був категорично проти русифікації українців і привласнення їхнього культурного спадку росіянами: «Передусім вважаємо за обов'язок сумління протестувати проти фальшивого включення руської народності, історії та літератури у народність, історію та літературу російську. Російський уряд радий би вмовити всіх і самих русинів, що вони завжди були одне й те саме з росіянами; а російські письменники, які черпають натхнення від уряду або пишуть під страхом кари та цензури, навипередки стараються поширити ту думку. Це грабунок, який чинить російський уряд на полі літератури й історії, рівний тому, що він здійснює на загарбаних землях. Ми від імені всієї Русі найурочистіше протестуємо проти цього грабунку, так само, як наш народ противиться назвою «москаль», якою відрізняє великоросіян від себе».

Осмислюючи минуле східнослов'янських теренів, Терлецький вважав Київську Русь державою руського (українського), а не російського народу. Взагалі, на його думку, дух і напрямок розвитку двох націй був цілковито іншим. Після монгольського завоювання, яке відіграло важливу роль у становленні російської державності, Русь (Україна) злилася з Литвою та Польщею, а руська шляхта полонізувалася. «Однак народ зберіг свої властиві риси, а в запорізькій козаччині отримав основу суспільного розвитку, за яким тужив своєю душею. Запорозькі козаки становили немовби військовий орден Русі, організувалися в справжнє християнсько-слов'янське товариство. Вільні та рівні, вони ухвалювали собі старшину вибором усіх, вибраній раз владі були покірні і на диво слухняні».

Взагалі Терлецький ідеалізував козацтво, вважав, що воно не тільки зосередило навколо себе руську народність, а й здійснювало важливу цивілізаційну місію, захищаючи християн від мусульманської експансії. На його думку, козаки мають посісти високе становище в Європі, бо почали впроваджувати християнські принципи свободи та рівності у життя. Вони могли б порятувати Польщу від падіння. Але цього не сталося. Й причиною було розділення католицької й православної церков, невдача зі встановленням русько-католицького патріархату у Києві. При цьому чи не основну вину у відсутності такої релігійної єдності Терлецький покладав на єзуїтів. Мовляв, їхня активна діяльність на користь католицизму, утвердження латинського обряду мала наслідком реакцію з боку православних русинів. Це призвело до затяжної козацько-польської війни і стало причиною падіння обох супротивників, з чого скористалася Росія. Тут мимоволі напрошуються паралелі з поглядами Тараса Шевченка, який теж вважав, що католицький фанатизм став одним із головних чин-

ників руйнації польсько-української єдності і причиною кривавих війн між братніми народами:

«Отак-то, ляше, друже, брате!
Неситії ксьондзи, магнати
Нас порізнили, розвели,
А ми б і досі так жили.
Подай же руку козакові
І серце чистеє подай!
І знову іменем Христовим
Ми оновим наш тихий рай».

Терлецький, як і деякі польські теоретики того часу, відстоював ідею єдності українців, поляків і литвинів. Він позитивно ставився до старої Речі Посполитої, до якої входили названі три народності, зберігаючи при цьому свої особливості.

Досвід минулого мислитель проектував на сучасність та майбутнє. Вважав, що слов'янські народи мають об'єднатися, не втрачаючи своєї специфіки. І, таким чином, відстоював ідею федерації слов'янських народів: «Кожен зі слов'янських народів організовується відповідно до власних потреб, кожен матиме свій уряд, а вони [уряди] стікатимуться в один центральний уряд, що об'єднуватиме всіх і керуватиме всіма».

Установи ж майбутньої федерації мислилися як демократичні. Правда, це не була демократія західного типу. Мовляв, вибори державних органів мають здійснюватися не шляхом фанатичної агітації, а постами, покаяннями й спільними молитвами. Виборці й обрані повинні бути органічно об'єднані одним релігійним духом.

З одного боку, тут простежуються паралелі з поглядами Вишенського. Останній пропонував демократично обирати єпископів, але перед виборами виборці мають перебувати в пості й молитві. З іншого боку, маємо паралелі з поглядами Липинського, який звертав увагу на недоліки західноєвропейської демократії.

Роздумуючи про створення панслов'янської федерації, Терлецький вважав, що кожен народ у цій справі має відіграти свою роль. Польщі відводилася роль провідника, оскільки саме поляки мають найбільше «духовних засобів». Чехи здатні показувати приклад на полі інтелектуальних змагань і науки, водночас ставши заслоном на шляху німецької експансії. Іллірійцям, тобто югославським народам, а також болгарам судилося б покласти край турецькому пануванню в Європі. «Католицько-народно-слов'янський дух» має проникнути в Росію, подолати монгольський елемент і ввести росіян до числа слов'янських народів. У перспективі росіяни повинні стати носіями християнства й цивілізації на азійських просторах. Однак наріжний камінь панслов'янської федерації – союз поляків та русинів (українців), який, з одного боку, допоможе полякам поєднатися зі слов'янським рухом, з іншого, русинам – піднести греко-католицьку церкву, розвинути свою національність та мову, яка «найбільше наближається до материнської мови» і тому є найзрозумілішою для всіх слов'ян. Від зв'язку поляків та русинів залежить гармонізація «всього слов'янського племені».

Такі міркування при всій своїй утопічності були одним з аспектів вираження слов'янофільської ідеї, що набула поширення в Європі в середині XIX ст. Ще одним польським репрезентантом слов'янофільства на українському ґрунті став Францішек Духінський (1816-1893).

Народився він у збіднілій шляхетській родині на Правобережній Україні. Здобув середню освіту у католицьких школах Бердичева й Умані. У 1834 р. поселився в Києві, де працював приватним учителем у родинах польських аристократів. У 1846 р. нелегально виїхав з Росії, замешкав у Парижі, де зав'язав стосунки з поль-

ськими політичними емігрантами. Належав до соратників «некоронованого короля польської еміграції» князя Адама Чорторийського. Був представником останнього в Італії та Сербії під час революційних подій 1848-1849 рр. У 1849-1856 рр. жив у Стамбулі. Планував видавати тут український журнал. Проте ця ідея так і не була реалізована – її не підтримав Чорторийський та його оточення. З 1856 р. Духінський оселяється в Парижі, пізніше, з 1872 р., у Швейцарії й активно займається публіцистичною діяльністю.

У своїх творах Духінський дотримувався «расової філософії». Народи він поділяв на арійців (індоєвропейців) і туранців. До останніх відносив не лише тюрків, а й фіно-угрів, монголів, китайців, семітів, африканських негрів, американських індіанців та австралійських аборигенів. Арійці є осілими землеробами, натомість туранці – переважно кочівники. Відмінності між цими расами є настільки глибокими, що їх неможливо викорінити.

Саме расовими відмінностями Духінський пояснював відмінності між поляками й українцями (русинами), з одного боку, та росіянами (московітами), з іншого. На його думку, арійська територія сягає Подніпров'я, Білорусь, Литву, Смоленщину, терени колишньої Новгородської республіки. Далі на схід лежить чужий туранський світ. «Москалі, – вважав Духінський, – не є ані слов'янами, ані християнами в дусі слов'ян та інших індоєвропейських християн. Вони залишилися кочівниками до наших днів і залишаться кочівниками назавжди». Поляки й русини (українці) визволяться від москалів лише при умові спільних дій. Духінський вважав, що антимосковське повстання матиме успіх, коли воно почнеться на українських землях.

Виходячи з таких поглядів, він намагався осмислювати східноєвропейську історію. Відкидав твердження російських істориків про масову міграцію слов'янського населення із Дніпра на Волгу. Говорив, що прийняття правителями туранської (переважно фінської) Московії назви Росія – історична узурпація. Правда, під впливом династії Рюриковичів та християнської церкви фінське й татарське населення Московії прийняло слов'янську мову, але зберегло свій первісний расовий характер – кочові звички, комунізм (тобто сільські розподільчі комуни), аристократичну форму правління й релігійне сектантство. Російська імперія, вважав Духінський, ніколи не стане федерацією, оскільки туранцям не властива прив'язаність до землі й почуття локально-регіонального патріотизму, що є передумовою справжнього федеративного устрою. З часом теорія локально-регіонального патріотизму стане засадничою в поглядах Липинського.

Історію українсько-російських стосунків Духінський представляв як ланцюг постійних конфліктів, починаючи від Володимира Великого, котрий підкорив поволзькі племена, аж до часів Мазепи й пізніше. Він не вважав, що москалі правлять Малоросією (Лівобережною Україною) з добровільної згоди цієї країни, затвердженою Переяславською угодою 1654 р. Насправді, вони загарбали цю територію внаслідок Полтавської баталії 1708 р.

Звертаючи увагу на українсько-російські конфлікти, Духінський, часто всупереч відомим фактам, твердив про органічну єдність українців та поляків. Доказом такої єдності є назва полянського племені, що жило на Київщині і яке мислитель ототожнював із поляками. Як зазначалося, подібних поглядів дотримувався Падура. Первісна єдність слов'ян Дніпра та Вісли, вважав Духінський, була спочатку розірвана варязькою династією Рюриковичів, а потім татарською навалою. Але в XIV ст. її відновила династія Ягеллонів. Тобто схемі історії східнослов'янських земель, яка утвердилася в російській історіографії і обґрунтовувала «єдність» чи навіть «однорідність» росіян та українців, Духінський свідомо протиставляв принципово іншу схему історії, де творився інший «міф єдності» – поляків та українців.

Певно, варто погодитися з характеристикою поглядів Духінського, яку дав Іван Лисяк-Рудницький: мовляв, вони «творять курйозне сплетіння очевидних помилок і доктринерських перекручень, перемішаних зі справжньою прозірливістю».

Погляди Духінського мали значне поширення серед французьких інтелектуалів наприкінці 1850-х і протягом 1860-х рр. Його прихильниками були Еліа Реньйо, Шарльє де Штейнбах, автор популярного підручника з французької історії Анрі Мартен, мандрівник, географ і етнограф Огюст Вікенель та інші. Особливо серед шанувальників Духінського виділявся політик і економіст, член правління Французького банку Казимір Делямар, який у 1869 р. видав спеціально присвячену українському питанню брошуру «П'ятнадцятимільйонний європейський народ, забутий історією». У цьому виданні автор закликав французький сенат провести реформу у викладанні історії в середній школі, прийнявши нову програму навчання, де б вказувалася різниця між русинами й росіянами, а також йшлося про неслов'янське походження останніх.

Правда, у 70-х рр. XIX ст., під впливом позитивістської науки, ідеї Духінського, які загалом мали романтичний характер, втратили свій вплив і серед французьких інтелектуалів, і серед польських емігрантів. Тим не менше вони вплинули на інтелектуалів українських. Ці ідеї стали популярними серед галичан на рубежі XIX-XX ст., а після поразки визвольних змагань 1917-1920 рр. набули поширення серед українських націоналістично налаштованих діячів. Наприклад, на расову відмінність українців та росіян звертав увагу Дмитро Донцов.

Юліан Охоровіч та поширення позитивізму на Галичині

У другій половині XIX ст. серед польських інтелектуалів поширення набуває позитивізм. Одним із яскравих представників цього напрямку став Юліан Охоровіч (1850-1917) – винахідник, філософ, психолог, поет і публіцист, що мав певний стосунок до України.

Він закінчив Варшавський університет. Уже у Варшаві прославився як один з ініціаторів публіцистичної кампанії «боротьби молодої преси зі старою» (1868-1875), пропагуючи погляди позитивістів. У 1872 р. опублікував працю «Вступ і погляд на філософію позитивізму», яка мала би стати філософським кредо угрупування «молодих». Охоровіч виходив із тези, що реальність світу не потребує доведення. Наука ж має вивчати факти, шукаючи зв'язки між ними. При цьому основну роль має відігравати досвід. Філософ загалом оптимістично дивився на можливості людського пізнання. Воно, на його думку, здатне наблизити людину до абсолютного знання про світ.

Науки філософ поділяв на абстрактні й конкретні. До абстрактних відносив логіку й математику, які послуговуються розмірковуванням і зближуються з філософією. Конкретні ж науки, працюючи емпіричними методами, своїм предметом мають «усю» явленну реальність. Останню він поділяв на фізичну, біологічну, психологічну й суспільну. Відповідно, виділяв науки – фізику, біологію, психологію та соціологію. Названі конкретні науки мають виявлятися в конкретно-практичній діяльності – металургії, землеробстві, педагогіці й політиці. Тобто Охоровіч відстоював принцип зв'язку наукових знань з практикою. Вважав, що знання, яке не можна застосувати для реалізації людських потреб, є непотрібне і навіть ненаукове. На відміну від засновника позитивізму Огюста Конта, Охоровіч виділяв психологію як окрему науку і зробив багато для її розвитку.

Щодо філософії, то він давав їй таке визначення: «Філософія позитивна є наукою наук. З одного боку, черпає вона свій зміст з усіх наук, з другого – той самий зміст, піддавши аналізу, критиці та зробивши раціональні висновки, сама творить загальні засади й вказівки, які мусять служити за основи й знаряддя поступу для всіх інших наук». Тобто філософія трактувалася як узагальнення й водночас як методологія наук.

Після закінчення університету Охоровіч навчався на докторських студіях у Лейпцизькому університеті. Тут же отримав докторат, захистивши дисертацію «Про

умови свідомості» (1874). У 1874-1875 рр. був головним редактором варшавського тижневика «Ніва», що поширював погляди позитивістів. Після цього налагодив контакти із Львівським університетом, де почав читати лекції з психології. У 1875 р. вперше в цьому університеті створив кафедру експериментальної психології. У Львові в 1877 р. опублікував працю «Про поетичну творчість зі становища психології». Варто зазначити, що Охоровіч цікавився художньою літературою, писав і публікував свої поетичні твори. Підтримував дружні стосунки з видатним тогочасним польським прозаїком Болеславом Прусом. Вважається навіть, що Охоровіч став прототипом головного героя знаного роману Пруса «Лялька». Також він надав велику допомогу письменникові при написання роману «Фараон».

У 1881 р. Охоровіч став доцентом на кафедрі психології та філософії природи у Львівському університеті. Наступного, 1882 року, там же здійснив габілітацію, надавши роботу «Розвиток філософських та хімічних понять про атоми». Є свідчення, що лекції Охоровіча користувалися значною популярністю серед студентства. Польський учений вплинув на Франка, допомігши йому більш глибоко ознайомитися з філософією позитивізму. Влітку 1879 р. на університетських заняттях Охоровіча провадилися дискусії про соціалізм і дарвінізм, учасником яких був Франко. За свідченням самого ж Франка, в останні роки навчання у Львівському університеті його улюбленим викладачем був саме Охоровіч. У зимовому семестрі 1879-1880 рр. Франко записався на п'ять університетських курсів, серед яких три були курсами Охоровіча.

Можна простежити цікаві паралелі між працями Охоровіча та Франка. І один, і другий цікавилися питаннями психології художньої творчості. Уже говорилося, що в Охоровіча була спеціальна праця, присвячена цій проблемі. У Франка була дещо схожа праця – «З секретів поетичної творчості» (1898). І один, і другий звертали увагу на ментальні вади своїх народів, «не люблячи їх з великої любові». Вони вірили, що критика цих вад допоможе їх перебороти. Зрештою, погляди Франка мали на собі помітну печать філософії позитивізму.

Консервативне професорське середовище Львівського університету з осторогою ставилося до Охоровіча. Йому закидали поверховість лекційних викладів. Хоча вчений здійснив габілітацію, але професорської посади не отримав. Тому в 1882 р. покинув Львівський університет і оселився в Парижі, де здобув всеєвропейське визнання.

Охоровіч велику увагу приділяв публіцистичній діяльності, викладав свої погляди у виданнях, розрахованих на відносно широку публіку.

У Парижі до Охоровіча прийшла слава європейського вченого. Він став одним із винахідників телефону, працював над питаннями передачі звукових сигналів з допомогою електронних засобів на великі відстані. Його винаходи в цій сфері з часом сприяли появі радіо й телебачення.

Учений також займався питаннями психології – вивчав гіпноз, телепатію медіумізм, сферу несвідомого в психіці. Його навіть вважають (і не безпідставно!) одним з попередників Фрейда. Охоровічу належала низка праць із психології – «Як потрібно досліджувати душу? Чи про метод психологічних досліджень» (1869), «Любов, злочин, віра та моральність» (1870), «З щоденника психолога» (1876), «Таємне знання в Єгипті» (1898), «Явища медіумізму» (1913), «Психологія, педагогіка, етика» (1917) та інші. Особливо великою популярністю користувалася праця Охоровіча «Про навіювання думок» (1887), яка вийшла французькою мовою в Парижі. Це найбільш цитована роботою польського автора в галузі парапсихології. Загалом Охоровіч намагався зняти з парапсихічних явищ завісу таємничості, дати їм раціональне пояснення. Такий підхід простежується в знаному романі Пруса «Фараон», при написанні якого автор багато консультувався з Охоровічем.

У 1892 р. вчений повернувся до Польщі, маючи всеєвропейське визнання. Далі жив у Варшаві, у селі Вісла на Шльонску Цєшинському. Правда, в 1906-1907 рр. пе-

ребував у Парижі, виконуючи обов'язки секретаря Міжнародного інституту психології. У цей період Охоровіч особливу увагу звертав на психологічні студії, займався питаннями несвідомого.

Також вчений звертав увагу на етичні проблеми. Спробував розробити наукову етику, яка би базувалася не на імперативі якихось ідеологічних учень, а на розумних потребах людей. Пізніше питаннями наукової етики займався Казімєж Твардовський – засновник Львівсько-Варшавської школи.

Напрацювання Охоровіча були знані не лише в «коронній Польщі», що входила до складу Росії, а й на Галичині. Позитивізм стає тут популярною течією, що виявляла себе наприкінці XIX – першій половині XX ст.

Погляди діячів Львівсько-Варшавської школи

Виявом поширення та утвердження ідей позитивізму в Польщі й Галичині стала поява та функціонування Львівсько-Варшавської школи, яка вважається найпотужнішою школою в історії польської філософії. Школу можна охарактеризувати як неопозитивістську. Її філософськими джерелами були погляди Франца Брентано, в яких елементи схоластики поєднувалися з позитивізмом. Засновник школи, Казимир Твардовський, належав до учнів цього відомого філософа. Також у поглядах представників школи можна простежити впливи раціоналізму Декарта, робіт Лейбніца, Б. Больцано, Г. Фреге. Значний вплив на школу мали «Принципи математики» А.Н. Уайтрехда та Б. Рассела.

Хоча діяльність цієї школи – це передусім явище польської культури, однак вона мала стосунок і до України. Справа не лише в тому, що основним її осередком став Львів. У Львівському університеті працював Твардовський, тут же навчалося чимало представників цієї школи. До Варшави, передусім Варшавського університету, деякі з них перенесли свою діяльність лише в міжвоєнний період, коли виникла незалежна Польська держава. Так що Варшава для цієї школи була місцем вторинним, своєрідною периферією Львова.

До помітних представників Львівсько-Варшавської школи належав Степан Балей, який був не лише українцем за походженням, а й усвідомлював себе таким, написав чимало наукових творів українською мовою. Зрештою, ідеї цієї філософської школи поширювалися на українських землях.

Школа проіснувала до початку Другої світової війни. Ліквідація Польської держави, згортання діяльності польських наукових і культурних інституцій, радянізація Львівського університету стали ударом по ній. Фактично школа перестала існувати. Правда, окремі її представники продовжували свою діяльність. Однак в умовах німецької окупації, а потім «народної» Польщі вони не мали ні нормальних можливостей для наукових студій, ні перспектив.

Для представників Львівсько-Варшавської школи характерне звернення до проблем логіки, надання філософським міркуванням логічно точного статусу, прагнення до зближення наукових й філософських досліджень, негативне ставлення до різного роду ірраціоналізму, намагання створити наукову філософію.

Біля витоків школи, як зазначалося, стояв Казимир Твардовський (1866-1938). Він студіював філософію у Віденському університеті, а також класичну філологію, математику й фізику. Докторат із філософії захистив у 1891 р. Тема його дисертаційної роботи – «Про зміст і предмет уявлень». З 1895 р. Твардовський працював у Львівському університеті. Займався питаннями обґрунтування методології досліджень, проблемою дефініцій у філософії та експериментальній психології. Поділяв науки на апріорні та емпіричні. Найбільш знані його праці – «Уявлення та поняття» (1898), «Про так звані відносні істини» (1900), «Про психологію, її предмет, завдання, методи, стосунок до інших наук та її розвиток» (1913), «Філософські дослідження й статті» (1927).

Викладацька діяльність Твардовського здійснювалася не лише в стінах Львівського університету. Він активно займався популяризацією філософії, психології й педагогіки, читаючи лекції не лише у Львові, а й у містах та містечках Галичини. Його виступи користувалися помітною популярністю, збирали велике число слухачів. На деякі лекції філософа приходило до двох тисяч чоловік. Також Твардовський виховав цілу плеяду (близько вісімдесяти!) професорів, які працювали не лише в царині філософії, а й також у сфері інших гуманітарних дисциплін.

Учнями Твардовського можна вважати таких випускників Львівського університету – Владислава Вітвіцького, Казимира Айдукевича, Херша Бада, Степана Балея, Броніслава Бандровського, Стефана Блаховського, Мар'яна Боровського, Тадеуша Чежовського, Ришарда Ганшинеця, Мечислава Гембаровича, Соломона Ігеля, Людвіка Якса-Биковського, Станіслава Качоровського, Юліуша Кляйнера, Тадеуша Котарбінського, Мечислава Кройца, Манфреда Крідля, Єжи Куриловича, Станіслава Лемпіцкого, Зигмунта Лемпіцкого, Богдана Наврочинського, Остапа Ортвіна, Франціпшека Смольку, Казимира Сосніцкого, Владислава Шумовського, Даніелю Теннерувну (пізніше – Громську), Мечислава Третера, Зигмунта Завірського та інших. На філософському факультеті Львівського університету деякий час студіював Роман Інгарден, який поїхав у Геттінген навчатися до відомого європейського філософа Едмунда Гуссерля. У 1911 р. до учнів Твардовського приєднався Станіслав Лєснєвський, який раніше вчився в Німеччині. Також у 1911 р. контакти зі школою встановив Владислав Татаркевич.

Наукова кар'єра багатьох названих учених проходила поза Львівським університетом. Деякі з них викладали у Варшавському університеті. Але значна частина працювала в гімназіях вчителями – переважно на Галичині. Наявність значного числа компетентних філософів, котрі були гімназійними вчителями, водночас займаючись оригінальними дослідженнями, стала важливим чинником розвитку філософської культури як на польських, так частково і на українських землях.

Велику увагу представники школи приділяли питанням логіки й семантики. Зокрема, у цій царині помітні здобутки мали Я. Лукасєвич, С. Лєснєвський, Т. Катарбінський, А. Тарський, Л. Хвістек, Т. Чежовський. Питаннями теорії пізнання, що були пов'язані з проблеми логіки наукового дослідження і філософськими питаннями природничих дисциплін, займалися К. Айдукевич, З. Завірський та інші.

Так, Лукасєвич проводив думку, що метою логічних досліджень має бути розробка точних методів аналізу філософських міркувань. Він висунув ідею логічного плюралізму. Суть її полягає в тому, що різноманітні логічні системи здатні експлікувати різні онтологічні теорії.

Я. Лукасєвич, К. Айдукевич та інші представники Львівсько-Варшавської школи були прибічниками раціоналізму, специфічною рисою якого став логіко-семантичний аналіз мови науки та філософії. Це, на їхню думку, сприяло усуненню неточностей та двозначностей, якими живляться ірраціоналістичні філософські концепції.

Деякі представники школи розвивали філософію номіналізму (Т. Котарбинський), феноменологічну теорію пізнання (Р. Інгарден), конвенціоналістську концепцію наукових теорій (К. Айдукевич). Загалом Львівсько-Варшавська школа зробила помітний внесок у теорію множин, логічну семантику, в розробку неокласичних систем математичної логіки.

Представники школи також займалися методологічними дослідженнями, зокрема теорією індукції, аналізом структури та функцій наукових теорій, розробкою аксіоматичного методу, дослідженням теорії ймовірностей, принципами побудови ієрархії формалізованих мов.

Як уже зазначалося, Твардовський приділяв увагу не лише питанням логіки, а й психології та педагогіки. Тому школа мала потужний «психологічний напрямок». Найбільш знаними його представниками були В. Вітвіцький та М. Кройц.

В. Вітвіцький (1878-1948), будучи надзвичайно обдарованою людиною, виявив свій талант як у царині психології, філософії, так і в мистецтві. У Львівському університеті він поряд з природничими науками вивчав основи образотворчого мистецтва. Під впливом Твардовського звернувся до філософії. Докторат здобув у 1900 році за дисертацію «Психологічний аналіз амбіцій». На основі своєї роботи «Психологічний аналіз проявів волі» Вітвіцький почав викладати психологію у Львівському університеті. З часу створення Польської незалежної держави аж до самої смерті керував кафедрою загальної психології у Варшавському університеті, зробивши чималий внесок у розвиток психологічної науки в цьому навчальному закладі.

Учений написав чимало робіт у галузі філософії, психології, етики, історії й теорії мистецтва. Є в нього навіть праці з питань перспективи і художньої анатомії. Він є автором теорії кратизму (від гр. κράτος – сила), яка в багатьох аспектах збігалася з поглядами австрійського філософа Альфреда Адлера. Базовою в цій теорії є думка про те, що в людини існує інстинктивне прагнення до міцності (сили), яке розвиває основні емоційні стани й психічні форми компенсації – схильності до вивищення над іншими, зростання, чи, навпаки, до пониження. Ці схильності, спрямовані на інших чи на самого себе, з погляду Вітвіцького, визначають різноманітні емоційні стосунки між людьми. Власне, ці стосунки виникають і функціонують на основі почуття взаємності (повага, честь, захоплення, любов, дружба), або, навпаки – боротьби (зневага, ненависть, гордування, заздрість). Свою теорію кратизму Вітвіцький застосував, зокрема, вивчаючи питання художньої творчості, а також при розгляді проблем реагування на художньо-мистецькі твори.

Чималий вплив на погляди Вітвіцького мала феноменологія, яка зближувала його із суб'єктивним ідеалізмом та агностицизмом. Учений вважав, що безпосередньо даним для людського пізнання є не зовнішній світ, а світ внутрішній, суб'єктивний. Саме в цьому світі відбувається конструювання предмету сприйняття. А існування предметів зовнішнього світу ми сприймаємо як допоміжну конструкцію, власне як гіпотетичне твердження. Тому фізика будує об'єктивний світ, виходячи із властивостей, відомих нам із суб'єктивного досвіду. Поняття, що виражають геометрично-механічні властивості та явища, філософ трактує як засоби, що допомагають у розрахунках, пов'язують несхожі факти, полегшують роботу розуму та уяви, проте не відображають реальних елементів світу.

Вітвіцький, належачи до прихильників позитивістської емпіричної психології, визнавав існування душі як суб'єкта психічної діяльності. Питання її безсмертя вважав неможливим вирішити науково, оскільки воно не може бути підтверджене емпірично. Через те справа безсмертя душі завжди залишатиметься предметом віри. Також до сфер, які викликали наукове зацікавлення Вітвіцького, належала релігія. Наприклад, він займався психологічним аналізом біблійних текстів.

Ще одним яскравим представником «психологічного напрямку» Львівсько-Варшавської школи був, як зазначалося, Мечислав Кройц (1893-1971), що займався переважно проблемами методології, аналізом інтроспективних методів та психологічних тестів. Із 1934 р. Кройц працював у Львівському університеті, а після Другої світової війни – спочатку у Вроцлавському університеті, а потім у Варшавському. Йому належить низка праць із питань психології – «Про схожість вражень» (1931), «Техніка інтроспективних методів» (1935), «Мінливість результатів тестів» (т. 1 – 1927 р., т. 2 – 1935 р.), «Нарис загальної теорії волі» (1935), «Головні напрями сучасної психології» (1946), «Формування характеру» (1946), «Основи психології» (1949), «Методи сучасної психології» (1962).

Феномен Львівсько-Варшавської школи не може не вражати. У час її функціонування поглиблювався процес спеціалізації філософського знання, що обумовлювалося бурхливим розвитком природничих і гуманітарних наук. Відповідно, філософія розпадалася на окремі дисципліни – етику, естетику, методологію, логіку, в т.ч. логіку математичну, психологію. І ось у цей час у Львові виникає школа, яка проти-

стоїть цим тенденціям, намагається інтегрувати різні сфери знання. З цією школою пов'язували свою творчість не лише філософи-професіонали, а й вчені різних спеціальностей – медики, юристи, філологи, математики, фізики, інженери тощо. Таке «незвичне» явище пояснюється педагогічними здібностями й установками її творця – Твардовського. Останній не обмежував своїх вихованців та послідовників у виборі предмета дослідження, зате до методів дослідження ставив дуже високі вимоги.

Степан Балей як філософ

Одним із чільних представників Львівсько-Варшавської школи, її «психологічного напрямку» став українець Степан Балей (1885-1952). Народився він на Галичині в селі Великі Бірки неподалік Тернополя (зараз це Тернопільський район) у вчительській родині. Закінчивши гімназію в Тернополі, у 1903-1907 рр. навчався на філософському факультеті Львівського університету, де студіював філософію й психологію. Його вчителем, як зазначалося, був Твардовський. Після закінчення університету Балей працював у гімназіях з українською мовою викладання в Перемишлі, Тернополі та Львові. У 1911 р. у Львівському університеті захистив дисертацію з психології, отримавши ступінь доктора філософії. У 1912-1914 рр. стажувався в Берліні й Парижі.

Із 1917 до 1922 р. вивчав медицину в Львівському університеті., отримав звання «доктора всіх лікарських наук». Надалі, займаючись питаннями філософії, психології, вчений не покидав лікарської практики.

У першій половині 20-х рр. XX ст. працював викладачем в Українському таємному університеті у Львові, про який ще буде йти мова. Цей університет, не будучи санкціонований польською владою, виступав осередком української культури в Галичині. Також Балей з 1917 р. був членом Наукового товариства ім. Шевченка, співпрацював з українськими науковими інституціями, Всеукраїнською академією наук.

Через українофільство Балею не давали змогу викладати у Львівському університеті. При сприянні вчителя Твардовського йому вдалося влаштуватися на роботу у Варшавський університет, де він у 1928 р. очолив кафедру психології виховання. З того часу вчений аж до своєї смерті жив у Варшаві, працював в університеті та різних наукових установах. При цьому намагався підтримувати контакти з українськими науковцями. Незадовго перед смертю, в 1952 р., він став академіком Польської академії наук.

Балею належать роботи, які стосуються різних сфер філософії (логіки, історії філософії, проблеми етики, естетики, філософії освіти й виховання). Проте більша частина його робіт присвячена психології (загальній та експериментальній психології, психотехніці, генетичній психології, психології дитини та юнацького віку, педагогічній психології, психології особистості, психології самопізнання й самоосвіти, суспільній психології, психології творчості й творчої особистості, психології злочинності).

Значна частина праць вченого була написана й опублікована українською мовою. Це – «Поняття етичного добра і зла в сучасній філософії», «Філософія Вільгельма Віндельбанда», «Філософія Ляйбніца», «Вільгельм Вундт», «Нарис льогіки», «Нарис психології» та деякі інші. Балей цікавився творчістю Тараса Шевченка. Зокрема, написав роботи «З психольогії творчости Шевченка» і «Трійця в творчости Шевченка», які стали помітним внеском у шевченкознавство і навіть сьогодні не втратили свого значення. Щодо польськомовних праць вченого, то вони переважно були присвячені питанням психології. Є серед них роботи, в яких розглядалися питання психології творчості деяких польських письменників – Юліуша Словацького та Стефана Жеромського.

У центрі наукових зацікавлень вченого знаходилася проблема особистості. Її він присвятив фундаментальну працю «Особистість», видану польською мовою у Львові в 1939 р. Балей вважав, що поняття терміна «особистість» формується на основі змісту поняття «особа». Здебільшого слово «особа» вживається як назва суб'єкта, котрому властива певна сукупність рис. Ця сукупність рис, вважав учений, і є особистістю. Відправне положення для визначення поняття «особистість» – визнання її зв'язку з психікою людини. Розглядаючи особистість, Балей використовував філософський, соціологічний та психологічний підходи.

Вчений ґрунтовно розглядав складові особистості у її формуванні, розвитку та функціонуванні, відводячи при цьому важливу роль світогляду. Світогляд же, з одного боку, він розглядав як інтегруючий елемент індивідуальної свідомості, з іншого, як такий, що акумулює та визначає ставлення особистості до світу. Його формуючими чинниками є не лише знання, а й іманентні особливості індивіда. Тому в світогляді поєднуються раціональні та ірраціональні елементи.

Балей непогано знав психоаналіз Фрейда і навіть намагався використовувати цю методологію. Наприклад, він був першим, хто спробував розглянути творчість Шевченка з позиції психоаналізу. Вчений вважав (і небезпідставно), що «безнастанне підношення суспільницького і народницького моменту як чинника творчости Шевченка несе з собою небезпеку насильно втискати психіку поета в тісні рамці апостольства суспільної справедливости і затирати ті черти його душі, що виходять поза сей обсяг».

Правда, Балей не був адептом фрейдизму. Хоча він і використовував метод психоаналізу в своїх наукових дослідженнях, проте для нього це був один із методів. Вчений прагнув виробити свою методологію у сфері психології. Метод, який використовував Балей, можна назвати синтетично-аналітичним. У ньому емпіризм та описовість, експериментальність і прагнення фактологічності поєднуються з прагненням до синтетичного осмислення здобутого матеріалу у власній теоретичній концепції. Цей метод відкидає апріоризм та спекулятивність вихідних постулатів, а робить наголос на ґрунтовній емпіричній роботі.

Важливим елементом наукового методу Балея став генетичний підхід, який передбачав стадійність процесу формування та розвитку людини. Це давало можливість розглядати психіку як об'єкт, позбавлений сталості, як феномен, що постійно еволюціонує відповідно до вікового розвитку організму. Свої дослідження в галузі вікової психології вчений оприлюднив у низці фундаментальних робіт – «Психологія віку дозрівання», «Нарис психології у зв'язку з розвитком психіки дитини», «Характерологія та типологія дітей і молоді» та ін.

Загалом можемо констатувати, що теоретична концепція Балея формувалася як органічний синтез філософії, психології та педагогіки. При цьому філософія була вихідною й значною мірою визначала погляди вченого.

Рекомендована література:

1. Балей С. Зібрання праць: У п'яти томах. – Львів-Одеса, 2002. – Т.1.
2. Вернес Г.Д. Юліуш Словацький і Україна. – К., 1959.
3. Верников М. М. До історії вивчення Львівсько-варшавської філософської школи в Україні // Український освітній журнал. – 1995. – № 2;
4. Воленьский Я. Львовско-Варшавская философская школа. – М., 2004.
5. Волинські Афіни. 1805-1833. – Тернопіль, 2006.
6. Грабович Г. Витоки «Української школи» в польській літературі // Хроніка-2000. – К., 2009. – Вип.80.
7. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856-1886). – К., 2006.
8. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994. – Т.1.

9. Михальчишин Г.Є. Юліан Охорович: життя та наукові пошуки першого викладача психології Львівського університету // Психологічні студії Львівського університету. – Львів, 2008.

10. Семенюк П. Перша Конституція Польщі (1791): спроба правового аналізу. – Львів, 2010.

11. Словацький Ю. Срібний міф України. – Львів, 2005.

12. Хинц Х.Ф. Гуго Коллонтай. – М., 1978.

13. Braun J. Zarys filozofii Hoene Wronskiego. – Warszawa, 2006.

14. Gawor L. Mysliciele mało znani. Filzofia polska konca XIX wieku i pierwszych dekad XX stolecia. – Rzeszow, 2011.

15. Krzemieniec. Ateny Juliusza Słowackiego. – Warszawa, 2004.

16. Wajdowicz R. Julian Ochorowicz jako prekursor telewiziji i wynalazca z dziedziny telefonii. – Wrocław, 1964.

Контрольні запитання:

1. У чому виражався вплив польської філософської традиції на українську?
2. Чому варто вважати Коллонтая представником філософії просвітництва на українських землях?
3. Як обґрунтовували ідею єдності поляків та українців Словацький і Падура?
4. У чому особливості слов’янофільських поглядів Терлецького й Духінського?
5. Яким чином Охоровіч вплинув на поширення позитивізму на землях Галичини?
6. Якими філософськими проблемами займалися представники Львівсько-Варшавської школи?
7. Охарактеризуйте Балея як представника Львівсько-Варшавської школи.

ПРОФЕСІЙНА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ НАПРИКІНЦІ XVIII – НА ПОЧАТКУ XX ст.

Особливості формування та функціонування університетів на українських землях. Університетські філософські студії

Наприкінці XVIII ст. на теренах Східної Європи відбулися важливі геополітичні зміни. У результаті трьох поділів Речі Посполитої (1772, 1793, 1795 рр.) була ліквідована ця держава. За рахунок її територій помітно розширились і посилились дві імперські держави – Росія та Австрія (пізніше – Австро-Угорщина). Українські землі опинилися саме в складі цих держав. Україна Східна, Південна, Центральна, частково Правобережна (Волинь, Холмщина, Підляшшя, Полісся та Поділля) увійшли до складу Російської імперії; Галичина, Буковина й Закарпаття – до складу Австрійської.

XIX ст. в Україні, як і загалом у Європі, ознаменувалося значними соціальними, політичними й культурними змінами. Завершувався процес руйнування традиційного аграрного суспільства й становлення індустріального. Відбулося зростання міст, формування нових «міських» класів – буржуазії й пролетаріату. Помітно зросла соціальна мобільність населення. Йшло інтенсивне формування новочасних націй, наставала «ера націоналізму» з новими культурними реаліями. Спостерігався подальший розвиток освіти, її адаптація, з одного боку, до потреб індустріального суспільства, з іншого, до потреб національних спільнот. Інтенсивно розвивалися засоби масової комунікації, передусім преса й книгодрукування, які творили «уявлені» національні спільноти. Усе це в комплексі так чи інакше справляло вплив на розвиток філософії.

Українські землі, опинившись у складі імперських держав, не мали можливості повноцінно розвиватися. Не могла нормально розвиватися й українська культура, у т.ч. філософія. У цей час на українських теренах спостерігаємо поділ філософії на непрофесійне філософствування та філософію професійну. Останню за змістом і формою важко вважати українською. Вона не лише була віддаленою від реальних українських проблем, а й фактично «працювала» на імперські структури. З іншого боку, маємо українську філософію, переважно представлену в непрофесійній сфері (художній літературі, публіцистиці).

Осередками професійної філософії були переважно світські вищі навчальні заклади та релігійні школи. На українських землях у XVII і XVIII ст. так і не сформувалася повноцінна система вищої освіти, як це сталося в країнах Західної та частково Центральної Європи. Правда, існували проекти створення навчальних закладів вищого типу, про які йшлося раніше, проте вони так і не були реалізовані. Єдиним вищим навчальним закладом у той час в Україні лишалася Києво-Могилянська академія з її філіями. До шкіл вищого типу наближалися деякі уже згадувані єзуїтські колегії – Львівська й Острозька.

Ситуація змінюється наприкінці XVIII ст. У 1773 р. Рим ліквідував орден єзуїтів. Єзуїти ж мали розвинуту мережу шкіл, де викладалися також філософські дисципліни. На базі цих шкіл виникають різноманітні навчальні заклади – як світські, так і релігійні. У 1784 р. у Львові виникає перший світський університет. Тоді ж виношувався план створення університету в Острозі (на базі закритого єзуїтського колегіуму). Але брак коштів не дав можливості реалізувати цей план.

У 1805 р. за часів правління ліберального царя Олександра І на українських теренах засновується низка шкіл вищого типу – Харківський університет, Вища Волинська гімназія (Кременецький ліцей), про який уже йшла мова, Гімназія вищих наук імені князя Олександра Безбородька в Ніжині (Ніжинський ліцей). Щоправда, Ніжинський ліцей реально почав працювати лише в 1820 р. У 1817 р. в Одесі розпочав роботу Рішельєвський ліцей, який у 1865 р. перетворили на Імператорський Новоросійський університет. У 1834 р. на базі Кременецького ліцею був створений Імператорський університет Святого Володимира в Києві. А в 1875 р. в Чернівцях на базі теологічного інституту, який існував з 1827 р., відкрили Університет імені імператора Франца-Йосифа.

У структурі названих університетів, як правило, існували філософські факультети, кафедри філософії. Правда, слід мати на увазі, що в той час під філософією часто розуміли сукупність різник наук. Тому на філософських факультетах вивчалися природничі й гуманітарні дисципліни.

У вказаних навчальних закладах університетського типу, особливо тих, що працювали в Росії, не було сприятливих умов для розвитку української культури, відповідно, й української філософії. На відміну від Львівського й Чернівецького університету, де все-таки існували (хай навіть обмежено) студії українською мовою, у підросійській Україні цього не було й близько.

У 1817 р. Міністерство народної освіти Російської імперії об'єднали з духовним відомством. З того часу викладачі філософії піддавалися суворій цензурі, яка намагалася не допускати елементів новизни, вільнодумства, поширенню думок, що суперечили церковному вченню. У таких умовах годі було сподіватися на розвиток філософії, появи нових ідей. Принаймні філософія в університетських центрах Росії знаходилася під значним впливом православної релігійної філософії, яка культивувалася в духовних навчальних закладах.

Обмеження філософських студій у вищих навчальних закладах Російської імперії відбулося після революційних подій у європейських країнах 1848-1849 рр. Тодішній міністр народної освіти П. Ширинський-Шихматов запропонував вилучити викладання окремих філософських дисциплін, зокрема історії філософії та критичного розгляду філософських систем. Із 1850 р. викладання філософських дисциплін у вищих світських навчальних закладах Російської імперії обмежувався логікою й психологією, які читалися професорами богослов'я. Кафедри філософії ліквідовувалися. Виняток був зроблений лише для Дерптського (нині – Тартуського) університету в Естонії, але й тут студенти православного віровизнання повинні були слухати лекції з логіки й психології у професора богослов'я. Ця заборона тривала десять років. Професори філософії змушені були покинути вищу школу й шукати для себе іншу роботу. Тому навіть після зняття вказаної заборони деякий час не було змоги відновити кафедри філософії в університетах.

Хоча у Львівському й Чернівецькому університетах таких заборон не існувало, але, з огляду на різні обставини, філософські студії тут не отримали особливого розвитку. Винятком у цьому плані була хіба що Львівсько-Варшавська школа.

Загалом же говорити про помітні здобутки університетської професійної філософії України XIX ст. не варто. По-перше, ця філософія переважно була «компілятивною», часто брала собі за взірець німецьку класичну філософію та інші течії, що мали поширення в Західній Європі. По-друге, вона, будучи ізольованою від українських реалій, культури, фактично представляла чужі українцям філософські традиції. Однак було б помилкою трактувати її як «повністю неукраїнською». Вона не могла бути абсолютно відірваною від українського середовища. До того ж її творцями нерідко були етнічні українці, які вносили в неї (хай несвідомо) елементи української ментальності.

Поширення німецької класичної філософії на українських землях

На початку XIX ст. на українських землях значного поширення набувають погляди представників німецької класичної філософії. У цьому не було нічого дивного. Німецька філософська класика стає інтелектуальною «модою» в Європі. Окрім того, чимало українців їздило на студії до німецьких університетів. Також існували певні зв’язки між українськими й німецькими інтелектуалами. Серед освічених українців було чимало людей, які непогано знали німецьку мову й могли в оригіналі читати твори німецьких філософів. У зоні потужних впливів німецької культури знаходилися землі підавстрійської України, а підросійська Україна стала чи не головним транслятором ідей німецької класичної філософії в Російській імперії.

В Україні були видані одні з перших перекладів російською мовою твори чільних представників німецької класичної філософії. Я. Рубан у Миколаєві опублікував «Етику» Канта під назвою «Кантівске обґрунтування метафізики нравів» (1803); С. Єссикорський здійснив у Харкові перше видання роботи Фіхте «Найясніший виклад, у чому полягає суттєва сила новітньої філософії» (1813); М. Курляндцев в Одесі – переклад книги Шеллінга «Вступ до умоглядної фізики» (1833).

Правда, ставлення до представників німецької класичної філософії в Україні не було однозначним. Кантівська «критична філософія», отримавши загальне визнання, водночас стала об’єктом критики. Так, не сприймалося кантівське протиставлення світу людини й природи, недооцінка ним донаукових форм свідомості тощо. Прихильниками кантіанства в Україні можна вважати Петра Лодія, Василя Довговича, деяких інших мислителів.

Щодо Фіхте, то насторожувало його намагання перетворити філософію в суб’єктивістське «науковчення», ігнорування світу природи. Учнем і прихильником цього філософа був Йоганн-Баптист Шад, який започаткував студіювання філософії у Харківському університеті. Останній став осередком філософії Фіхте. Тут сформувалася фіхтеанська школа Шада, до якої можна зарахувати Г. Хлапотіна, П. Ковалевського, А. Гевлевича, П. Бразоля, С. Єссикорського, П. Любавського, І. Любачинського, А. Дудровича, М. Білоусова.

Більш привабливою для українців виявилася філософія Шеллінга. Вона цікавила їх зверненням до світу природи, який у цій філософській системі трактувався як живий організм, де все живе вмирає й народжується знову, а також визнанням можливості пізнання природних сил та механізмів. Імпонувало українцям і шеллінгіанське розуміння мистецтва як вільного дарунку природи. Шеллінгіанство орієнтувало також на романтичне світосприйняття, на ідеалізацію історичного минулого та народного життя.

Тому шеллінгіанство, певним чином відповідаючи українській ментальності, стає чи не найбільш поширеною філософською течією, на яку орієнтувалися професори вищих навчальних закладів в Україні у першій половині XIX ст. Одним із найбільш відомих шеллінгіанців Росії був українець Данило Михайлович Кавунник-Велланський (1774–1847), випускник Києво-Могилянської академії. Навчався він також у Петербурзі, Берліні, Відні, Парижі, Вюрцбурзі. Слухав лекції Шеллінга, який виділив Велланського серед інших слухачів. Після повернення в Росію Велланський надрукував латинською мовою «Фізико-медичну дисертацію про реформу медичної та фізичної теорій у світлі натуральної філософії» (1807), де продемонстрував прихильність до шеллінгіанства. Цей вчений жив у Петербурзі й викладав з 1805 до 1837 року в Медико-хірургічній академії, де працював професором анатомії та фізіології. Його погляди далеко не завжди сприймалися, навіть викликали негативну реакцію з боку «ревнителів освіти».

У шеллінгіанстві Д. Велланський робив акцент на питаннях натурфілософії, які в німецького мислителя не стояли на першому місці. Він вважав, що метою дослідження природи є не емпіричне та поверхове пояснення окремих фактів, а пошук загальних принципів, єдності й гармонії у природі. Саму ж природу розглядав у єдності. Вона жива, динамічна, не знає спокою, усе в ній перебуває у русі. Поділяючи

природу на органічну й неорганічну, Велланський вважав, що перша знаходиться в другій, як душа в тілі. Однак природа – це відображення «загального життя», суттю якого є абсолютний розум, абсолютна ідея.

Філософ вважав, що лише в людині маємо цілісну організація світу в земних умовах. Людина здатна пізнавати світ, а пізнання це пов'язане з суб'єктом. Лише тоді, коли людина (суб'єкт) пізнає себе, здійснюється пізнання сутності природи. Виходячи з таких поглядів, Велланський пропонував таку структуру наукового пізнання: фізика – органічна фізика (фізіологія) – антропологія.

Вчений більшу частину свого життя провів у Петербурзі. Але треба мати на увазі, що в цьому місті існувала велика українська діаспора, з представниками якої філософ підтримував контакти. Зокрема, листувався з М. Максимовичем, М. Білозерським, І. Мартосом. Так, Максимович, перший ректор Київського університету, знаходився під впливом шеллінгіанства. Хоча не можна твердити, що Київський університет став осередком цього напрямку. Правда, М. Максимович прислужився розвитку українського романтизму, який увібрав у себе шеллінгіанські ідеї.

Одним з осередків шеллінгіанства став Рішельєвський ліцей. Тут цю течію представляли М. Курляндцев, К. Зеленецький та Й. Міхневич. Іншими її представниками у вищих навчальних закладах підросійської України були Й.-Х. Кронеберг (Харківський університет), П. Авсенєв (Київська духовна академія) та учень Велланського, Х. Екеблад (Ніжинський ліцей).

Дещо пізніше в Україні починають поширюватися гегельянські погляди, зокрема ті, які стосувалися осмислення історичних процесів. Українські гегельянці часто переймали погляди Гегеля в комплексі з ідеями інших німецьких філософів. Представниками цього напрямку (правда, з певними застереженнями) можемо вважати вихованців Київської духовної академії О. Новицького та С. Гогоцького, які викладали в Київському університеті. Погляди Гегеля поділяв професор історії Харківського університету М. Лунін; його учень А. Рославський-Петровський; український поет-романтик А. Метлинський; Й. Чачковський, який у Відні видав гегельянську працю «Спроба з'єднання наук» (1863), подавши оригінальну систему категорій; викладач Чернівецького університету К. Ганкевич.

Можемо констатувати, що німецька класична філософія була представлена в університетах України в першій половині й середині XIX ст. Правда, це не була німецька філософська класика в чистому вигляді. Її певним чином адаптовали на українському ґрунті. Показово, що серед течій німецької класичної філософії домінувало шеллінгіанство, яке виявилося найближчим українцям.

Філософія в Львівському університеті. Викладання філософських дисциплін у Руському інституті

У результаті розподілів Польщі землі Галичини, у т.ч. Львів, увійшли до складу Австрійської імперії. Тоді ж у цій державі відбулися широкомасштабні йосифінські реформи (від імені імператора Йосифа II), які мали на меті створення модерної централізованої держави. У ході цих реформ відбулася секуляризація церковних маєтностей, а також створення на базі деяких колишніх релігійних шкіл державних навчальних закладів. Передбачалося й створення світського університету у Львові.

16 листопада 1784 р. він був урочисто відкритий. Для його потреб передавалося приміщення, що колись належало монастирю ордена тринітаріїв при вулиці Краківській. У складі університету функціонували чотири факультети – філософський, юридичний, медичний і теологічний. У 1805-1817 рр. Львівський університет зазнав реорганізації. Це було пов'язано з тим, що в той час до складу Австрії ввійшов Краків зі своїм старим Ягеллонським університетом. Було вирішено, що в одному

коронному краї (а Краків, як і Львів, належав до коронного краю Галичина) недоцільно мати два університети. На базі Львівського університету був створений ліцей, який давав вищу освіту. Але Краків скоро вийшов зі складу Австрії, отримавши статус вільного міста. Через це в 1817 р. Львівський університет був відновлений. Правда, без медичного факультету, який почав функціонувати лише в 1894 р.

Усі студенти університету перші три роки вчилися за програмою філософського факультету. Після його закінчення мали змогу поглиблювати навчання з окремих дисциплін або студіювати на «вищих» факультетах – юридичному, медичному й теологічному, де навчальний курс тривав чотири чи п'ять років. Викладання переважно відбувалося німецькою та латинською мовами. Домінуючим факультетом був юридичний. На ньому, як правило, навчалося більше половини студентів. Це обумовлювалося тим, що імперська влада розглядала Львівський університет як кузню кадрів для державних інституцій.

Щодо філософського факультету, то на ньому викладалися природничі й гуманітарні дисципліни. Тут функціонували кафедри не лише філософії, а й фізики, математики, геометрії, історії, філології, естетики, німецької мови та літератури, педагогіки тощо. Першим деканом філософського факультету став Ігнацій Юзеф Мартинович, автор двотомного підручника експерементальної фізики, першим професором філософії – Віт Фреха, що прибув із Відня. Читав він логіку, метафізику й етику. Викладання філософії здійснювалося тоді у дусі вольфіанства, що було характерним для німецьких університетів.

У першій половині ХІХ ст. у Львівському університеті набуває поширення німецька класична філософія. Тоді філософські дисципліни читали Вацлав Міхал Фойгт, Микола Нападієвич, Марселій Горак, Францішек Стронський. Серед них виділяється Ігнацій Ян Гануш (1812-1869), який за походженням був чехом. Він знаходився під впливом філософії Шеллінга й Гегеля, поєднуючи у своїх поглядах ідеї романтизму та слов'янофільства. Науковий доробок Гануша становить понад 30 праць, які стосуються питань філософії, слов'янознавства та історії культури. Його вважають першим автором, котрий почав публікувати філософські твори чеською мовою.

У Львівському університеті Гануш працював у 1837-1847 рр. У цей час написав і видав німецькою мовою свою фундаментальну працю «Дослідження слов'янського міфу в якнайширшому сенсі, охоплюючи старопрусько-литовський міф» (1842). Цей твір був побудований переважно на засадах міфологічної школи у фольклористиці. Проте, на відміну від «міфологів», Гануш широко послуговувався порівняльним аналізом. Він наполягав на самобутності слов'янської міфології. Вважав, що до її складу входять лише елементи чужих міфологічних пластів – індійського та перського фольклору.

Такі етнографічні студії цілком вписувалися в контекст «філософії романтизму», яка використовувала ідеї шеллінгіанства. Фольклористичні напрацювання Гануша стимулювали відповідні дослідження в середовищі українських вчених. Праці чеського філософа й науковця були відомі Костомарову, Франку й українським етнографам.

У середині ХІХ ст. ставлення до філософського факультету в Львівському університеті змінилося. Він перестав трактуватися як підготовчий відділ для навчання на інших факультетах, ставши самостійним навчальним підрозділом, випускники якого отримали право вчителювати в середніх школах. У 1849 р. кафедру філософії очолив Микола Липинський, який з 1862 р. почав викладати польською мовою. Він читав курси історії філософії, філософії теоретичної й моральної. Цікавився також питаннями психології. Йому належить опублікована у Львові праця польською мовою «Нарис психічної антропології чи емпіричної психології» (1867).

Наприкінці ХІХ ст. філософські курси в університеті читали згадуваний Юліан Охоровіч; Евсебіуш Черкаський, лекції якого відвідували Франко та Павлик; Олександр Рациборський, що займався дослідженнями в галузі історії філософії та логіки. У той час в Львівському університеті набувають поширення ідеї позитивізму.

Вершиною розвитку позитивістської філософії в університеті стала діяльність Казимира Твардовського, який тут 15 листопада 1895 р. прочитав свою першу лекцію. Уже в наступні роки, в XX ст., вчений став засновником неопозитивістської Львівсько-Варшавської філософської школи.

Названі філософські студії у Львівському університеті не вписуються в українську філософську традицію. Вони представляли переважно традиції німецьку й польську. І все ж саме в Львівському університеті – чи не в єдиному з усіх університетів України в XIX ст. – була зроблена спроба піднести українське філософствування на рівень професійний.

У 1787 р. при теологічному факультеті Львівського університету був створений т.зв. Руський інститут (Studium Ruthenorum). Сталося це на прохання львівського єпископа Петра Білянського, який звернувся до імператора Йосифа II, аби читання дисциплін для українців, які навчаються в університеті, здійснювалося також руською (тогочасною українською книжною) мовою. Ця просьба була підтримана мукачівським та перемишлянським греко-католицькими єпископами. 24 липня 1786 р. імператор розпорядився, щоб для русинів (українців) моральна й пасторальна теологія, а також догматика читалися руською мовою. А 9 березня 1787 р. імператор дозволив для українців цією мовою читати навчальні дисципліни на філософському й теологічному факультетах. Таким чином постав Руський інститут.

Не останню роль у його становленні відіграв мукачівський єпископ Андрій Бачинський. Цей ієрарх займався активною просвітницькою діяльністю і користувався чималим впливом при віденському дворі. Власне, в діяльності Інституту досить помітним був «закарпатський слід». Так, його організатором став виходець із Закарпаття Михайло Шавницький, а закарпатці склали чималу групу його викладачів.

В Інституті навчалися діти греко-католицьких священиків, які в майбутньому планували робити духовну кар'єру. Навчання мало богословське спрямування, а необхідною його складовою стало вивчення філософських предметів.

Одним із талановитих викладачів філософії в Руському інституті був закарпатський українець Петро Лодій, що працював тут з 1787 до 1801 року. Він викладав логіку, метафізику й моральну філософію. Зараз у Львівській науковій бібліотеці зберігаються його тексти лекцій з логіки та метафізики, писані тогочасною українською книжною мовою. У 1790 р. Лодій видав перекладений ним етичний твір Ф. Баумайстера «Настанови моральної філософії» («Наставленія любомудрія нравоучітельнаго»). У цьому перекладі простежуються спроби творити філософську термінологію українською мовою. Без сумніву, вироблення такої термінології могло посприяти розвитку української професійної філософії.

На жаль, Руський інститут розглядався як другорядний навчальний заклад у Львівському університеті. Німецька професура вороже ставилася до нього, не давала його викладачам повною мірою користатися університетськими правами. Тому талановиті викладачі не бажали пов'язувати з Інститутом свою долю. Лодій не став винятком. У 1801 р. він починає викладати філософські дисципліни у Краківському університеті, а з 1803 р. працює в Петербурзі, де видає свої підручники з логіки та філософії права. Цей викладач, як зрештою і багато інших талановитих вихідців із Закарпаття, присвятив себе служінню російській культурі.

Доля Руського інституту виявилася незавидною. Він не знайшов належної підтримки з боку українців Галичини. Ні викладачі цього закладу, ні студенти не виявляли зацікавленості в його існуванні. Більше того, вони відчували свою меншовартість на фоні інших студентів, для яких викладання велося латинською чи німецькою мовами. Треба мати також на увазі, що тогочасна українська книжна мова, не зазнавши реорганізації, фактично стала мертвою мовою, складною для розуміння. Вузькою також була сфера її вжитку. Простолюд, зазвичай, користувався рідними діалектами, а представники греко-католицького духовенства все частіше (навіть у побуті!) переходили на польську мову.

Після тимчасового припинення функціонування Львівського університету в 1805 р. викладання руською мовою ще відбувалося на теологічному відділені ліцею, створеному на університетській базі. Так тривало кілька років, але в 1808 р. студії руською мовою були ліквідовані й замінені латинськими.

Можливо, якби в галицьких українців у той час існувало розуміння потрібності такої інституції і вони надали їй підтримку, з часом Руський інститут міг би перетворитися в осередок української культури й філософії. Цього не сталося, і шанс був утрачений. Руська (українська) мова на довгий час «покидає» стіни Львівського університету. Лише революційні події «весни народів» 1848-1849 рр. допомагають їй повернутися сюди.

З 1848 до 1867 року в університеті працює один із діячів «руської трійці» Яків Головацький, викладаючи руську, власне, українську філологію. Деякий час він був деканом філософського факультету (1858/9 навчальний рік) та ректором університету (1862-1864). Викладачами української філології в університеті були Омелян Огоновський, Кирило Студинський, Іларіон Свєнціцький та інші. У 1850 р. в університеті почали читати догматику й пасторальну теологію українською мовою, а з 1852 р. – катехитику.

У 1869 р. розпорядженням імператора Франца-Йосифа польська мова була визнана офіційною мовою коронного краю Галичина. З того часу починається поступова полонізація Львівського університету. У 1871 р. було прийнято рішення, що в університеті читатимуться лекції польською та українською мовами. Правда, цим дозволом переважно скористалися поляки. А в 1879 р. польську мову визнали мовою управління в університеті. У 1906 р. цією мовою читалося 185 предметів, у той час як українською – лише 19. Тобто наприкінці XIX – на початку XX ст. університет отримав виразно польський характер.

Незважаючи на це, навчальний заклад все ж став одним із важливих осередків українського руху. Тут навчалося багато відомих українських діячів Галичини. Університет відіграв важливу роль у становленні Михайла Грушевського як вченого, який близько двадцяти років працював у Львівському університеті (1894-1914), викладаючи тут українську історію. У львівський період Грушевський створив свої головні праці з історії України, у т.ч. й фундаментальну «Історію України-Руси».

Але якщо ми, наприклад, можемо говорити про розвиток української філології чи історіографії у Львівському університеті, то цього не скажеш про філософію. Українська професійна філософія так і не стала тут реальністю.

Закарпатський феномен

Чимало вихідців із маленького Закарпаття на рубежі XVIII-XIX ст. зробили помітний внесок у розвиток української, російської та інших культур. У цей період на Закарпатті спостерігалося культурне піднесення. Пов'язане воно було значною мірою із суб'єктивним чинником – активною діяльністю мукачівського греко-католицького єпископа Андрія Бачинського (1732-1809).

На жаль, у нас на цю особу не звертають увагу. Хоча, насправді, українська (і не лише українська) культура багато чим зобов'язана цьому діячеві. Стосується це й розвитку філософських студій.

Бачинський народився у родині священика в селі Бенятин Ужанської жупи (зараз це територія Словаччини). Будучи талановитою людиною, він зумів здобути добру освіту, став доктором богослов'я, вільно володів багатьма мовами. Усе це дозволило йому зробити духовну кар'єру. У 1772 р. його призначили мукачівським греко-католицьким єпископом. Урочиста церемонія висвячення новопризначеного ієрарха відбулася в травні 1773 р. в імператорській каплиці у Відні. На ній була присутня імператриця Марія-Терезія, яка особисто подарувала владиці належні регалії – митру, сакос, перстень і хрест, що свідчило про високу довіру до Бачинського з

боку віденського двору. Після церемонії імператриця наділила владику особливими правами, подарувала йому великий маєток на утримання єпископату. У 1777 р. Бачинський стає таємним радником, а наступного року входить до верхньої палати сенату.

Маючи підтримку віденського двору, єпископ використав її не на особисте збагачення, а для покращення становища духовенства своєї єпархії. Зумів звільнити своїх парохів від податків, військової повинності, захистив від свавілля поміщиків. За часів єпископства Бачинського зріс матеріальний добробут греко-католицького духовенства, яке поступово перетворювалося в провідну верству для українського населення краю. При цьому він турбувався про належну освіченість священиків.

Бачинський посприяв розвитку руської (української) освіти в краї. У 1775 р. йому передали колишню єзуїтську колегію в Ужгороді, костел при ній, єзуїтську бібліотеку та Ужгородський замок Другетів. У 1778 р. до цього замку з Мукачева була перенесена богословська школа, яка існувала ще з 1744 р. Єпископ реорганізував її в духовну семінарію з чотирирічним строком навчання. Пізніше при семінарії відкрили підготовчу школу-інтернат, розраховану теж на чотирирічний термін начання. Бачинський займався видавничою діяльністю, а також комплектуванням єпархіальної бібліотеки, яка, завдяки старанням єпископа, налічувала 9 тисяч книг та манускриптів. У 1804-1805 рр. видав у Буді п’ятитомну церковнослов’янську Біблію. Під його керівництвом побачили світ різноманітні шкільні підручники руською (українською книжковою) мовою.

Завдяки Бачинському на Закарпатті була створена густа мережа початкових шкіл. Загалом їх у краї налічувалося близько трьохсот. Єпископ вимагав, щоб всі хлопчики віком від шести до чотирнадцяти років отримували освіту. Священики ж чотири рази на рік мали доповідати єпископу про кількість учнів у своїх парафіях. Найбільш талановиті з них мали можливість продовжувати навчання в гімназіях, семінаріях, а потім у Руському інституті Львівського університету, який виник (про це вже йшлося) при сприянні Бачинського.

Перевірки шкіл, які проводилися на Закарпатті на початку XIX ст., показують, що в них працювали достатньо освічені вчителі. Вони, як правило, володіли чотирма мовами – руською (українською книжною), угорською, латинською і німецькою. Завдяки такій мовній освіті ці вчителі мали можливість знайомитися не лише з рідними східнослов’янськими культурними набутками, а й набутками Західної Європи. У той час Закарпаття в плані освіти стало найбільш розвинутим регіоном України. Бачинському вдалося створити в краї середовище, яке розвивало культуру, використовуючи досягнення православного Сходу й католицького та протестантського Заходу. Це середовище дало можливість розкритися багатьом талантам.

Одним з відомих закарпатців став Іван Орлай (1770-1829). Здобувши освіту спочатку в себе на батьківщині, у Львівському університеті та в Угорщині, він виїхав до Російської імперії, певний час працював як медик у Петербурзі. Виступив з проектом залучення вихідців із Закарпаття на службу в Росію, оскільки вони знали руську мову, котру в той час нерідко ототожнювали з російською. Цей проект був прийнятий царським урядом. За рекомендацією Орлая до Росії переїхали Михайло Балудянський, перший ректор Петербурзького університету, професори В. Кукольник, П. Павлович та інші.

Орлай стояв біля витоків Ніжинськоголіцею, де у 1821-1826 рр. обіймав посаду директора. Він суттєво вдосконалив роботу Рішельєвського ліцею, яким керував з 1826 р. аж до своєї смерті. Діяльність Орлая високо цінував Гете, з яким той підтримував дружні стосунки. Його учнем був Микола Гоголь, вважаючи свого вчителя незрівнянним педагогом.

Також Закарпаття дало в зазначений період кілька філософів, деякі з яких стали університетськими викладачами. Передусім серед них варто відзначити уже згадуваного Петра Лодія (1764–1829). Народився він у селі Збой (тепер Мукачівський

район Закарпатської області). Здобувши освіту і будучи знайомим із поширеними в Західній Європі філософськими вченнями – поглядами Декарта, Канта, Шеллінга та інших філософів, почав працювати, як уже говорилося, в Руському інституті Львівського університету. Але оскільки перспективи праці в цьому навчальному закладі мали не зовсім привабливий вигляд, у 1801 р. перейшов до Краківського університету. У 1803 р. Орлай ініціював запрошення Лодія до Петербурга. Той скористався цим запрошенням і перебрався до столиці Російської імперії. Там зайняв посаду професора словесних мистецтв та філософії в Головному педагогічному інституті, перетвореному з часом на університет. У 1819 р. Лодій був призначений деканом філософсько-юридичного факультету Петербурзького університету. У 1815 р. в Петербурзі була опублікована його праця «Логічні настанови, які скеровують до пізнання та розрізнення істинного й хибного», де він у загальних рисах виклав свої філософські погляди. Однак у 20-х рр. XIX ст. цю книгу визнали шкідливою, а Лодія усунули від викладання філософії. Схоже, філософ виявився занадто європейським для російської влади. У 1828 р. в Петербурзі вийшла ще одна книга Лодія «Теорія загальних прав, що містить у собі філософське вчення про всезагальне державне право». У ній мислитель проводив думку про природне походження державного права, згідно з яким усі люди рівні за своєю природою. Лодій також написав твори «Повний курс філософії» та «Про природне право народів», де давався виклад його філософських поглядів. Проте вони не були опубліковані й загинули.

Філософію Лодія можна розглядати як перехідну від вольфіанства до нового типу філософствування, який був представлений у німецькій класиці, зокрема в кантіанстві. Філософ дискутував із вольфінцями. Це бачимо в його роботі «Логічні настанови…». Натомість солідаризувався з Кантом.

У згаданій праці Лодій давав таке визначення філософії: «…філософія повинна бути святилищем здорового розуму і надійним дороговказом до благополучного життя», «повинна бути *освітою розуму і серця*». Мислитель, симпатизуючи ідеям просвітництва, віддавав перевагу «освіті розуму», даючи їй таку характеристику: «*Освіта розуму* є підвищення пізнавальних здібностей до всеможного ступеня досконалості, яка вимагає 1) невсипущого старання в пізнанні самого себе, речей, що нас оточують, сил і загальних законів природи, найпершої причини, або Творця всього всесвіту, – основанім на самих засадах чистого, тобто ніякими марновірствами не зараженого розуму; 2) вимагає приведення цих здібностей шляхом вправ та навику чинити в діяннях правильно і до обраної мети відповідно». Тобто маємо аристотелівський підхід: людина повинна пізнавати саму себе (але це не «внутрішнє пізнання» неоплатоніків, а розумне пізнання людської істоти), пізнавати навколишній світ, зрештою, пізнавати його першопричину – творця. Тобто Бог є пізнаваним, «раціонально осмислюваним».

Хоча Лодій і говорить про «освіту серця», але це зовсім не те, що може бути потрактоване як «філософія серця», яка була притаманна деяким «академічним» філософам, про яких йтиметься далі. «Освіта серця» розглядається Лодієм як проблема, що має стосунок до етики. Він пише: «*Освіта серця* є керування волею через вказування їй тих шляхів і способів, якими вона завжди має прагнути до бажання істинного добра і до відвернення від дійсного зла, і тим досягати мети, властивої чуттєво-розумній істоті, тобто людині». У цих міркуваннях відчувається відголосок ідей Канта, який говорив про притаманний людині внутрішній закон моралі.

Для Лодія характерна певна «етизація» філософії. Вважаючи, що «верховною метою філософії є мета розуму», мислитель дотримувався думки, що розум має вести людину до високоморальної поведінки і що саме така поведінка забезпечить їй щастя. «Тому найвище правило, – зазначає Лодій, – яке керує людиною в її пізнанні та вчинках, виражається таким чином: *«Будь дбайливим у пізнанні всього того, що розум твій пізнати може, й використовуй все, тобою пізнане, задля тієї мети, щоб стати морально добрим і тому гідним щасливого існування»*.

Також наслідуючи Канта, Лодій вважав, що головними для мислячої людини є питання: «Що може знати людина? Якими є межі тих предметів, про які можна набути знання?»; «Що вона повинна робити?»; «На що сміє сподіватися?»; «Що є людина?». Відповідь на перше питання дає метафізика, на друге – моральна філософія, на третє – релігія, на четверте – антропологія.

На ці питання, вважав Лодій, варто відповідати, керуючись розумом. Тут і має допомогти філософія: «*Безумовна ціна* і користь філософії полягає головним чином у тому, що вона навчає людину пізнавати саму себе, і тим відкриває їй усе те, що найбільше стосується її, як-от: 1) що силою розуму людського знати можна; 2) яким чином жити потрібно за законами розуму і 3) якої долі слід чекати в майбутньому житті за передбаченням розуму».

Щодо самої філософії, то Лодій поділяв її, як і Аристотель, на теоретичну й практичну. Щодо теоретичної філософії, то мислитель, знову ж таки наслідуючи Аристотеля, поділяв її на фізику, предметом якої є світ, який сприймається зовнішніми почуттями, та метафізику, яка розглядає те, що сприймається лише розумом.

Правда, Лодій вважав: «З-поміж усіх істот природи найголовнішим предметом філософії зокрема є людина». Розглядом природи й властивостей цільної людини займається антропологія. До людинознавчих дисциплін він також зараховував фізіогноміку, що вивчає зовнішні риси людини і на основі цього робить висновки про її внутрішні властивості, а також педагогіку – науку про виховання людини.

Окрім загальних антропологічних дисциплін, Лодій виділяє ще й часткові. Тут він виходить з традиційного погляду, розглядаючи людину як сукупність душі і тіла. Тіло вивчають такі науки: соматологія (розгляд людського тіла), фізіологія (розгляд частин здорового тіла), патологія, яка розглядає хворе тіло. Розглядом властивостей душі, не пов’язаних з тілом, займається пневматологія, а пов’язаних – психологія.

Логіка ж трактується філософом як «розумова технологія». Це – сукупність правил, що «керують розумінням у розмірковуваннях, пізнанні та розрізненні істинного і хибного». У питаннях пізнання Лодій дотримувався сенсуалістичних поглядів, вважаючи, що з допомогою почуттів та розуму ми здатні пізнати навколишній світ. Тут він полемізував з Кантом, критикував його за скептицизм та агностицизм, вбачаючи в кантівській теорії пізнання відрив чуттєвих уявлень від зовнішнього світу. Агностицизм Канта Лодій пов›язував з апріоризмом – тим, що не дається в досвіді. Він також критично оцінював гносеологічні погляди Берклі, Юма та Шеллінга. У його трактуванні, істинність знання полягає у відповідності суджень людини предметам матеріального світу, а критерій істини – в одностайності думки більшості людей, яка досягається з допомогою розуму та досвіду.

Щодо практичної філософії, то Лодій, іменуючи її метафізикою моралі, поділяє на такі частини: 1) філософію про людську волю; 2) іфику, тобто етику, або вчення про моральність; 3) філософію моралі; 4) політику.

У сфері політичних поглядів мислитель робив акцент на питаннях правових. Розмірковуючи про природне походження державного права, вважав, що ми, використовуючи розум, маємо примушувати один одного до виконання законів. Завдання ж політики бачив у тому, аби уберегти державу та її людей від зовнішніх небезпек.

Говорити про особливу оригінальність філософських поглядів Лодія на основі опублікованих його праць проблематично. Тим більше, що ці праці були підручниками і мали озвучувати загальновизнані речі. Але можемо констатувати, що в особі Лодія ми мали висококваліфікованого професійного філософа, який добре знав як давню, так і нову філософію (у його творах мають місце численні посилання на античних і сучасних йому філософів), критично підходив до різноманітних вчень і намагався знайти свій шлях у філософії, дотримуючись у цих питаннях орієнтації на західноєвропейську традицію. Однак, з огляду на різні обставини, він так і не зміг себе реалізувати ні на малій батьківщині, ні в Галичині, ні, зрештою, в імперсько-

му Петербурзі, де, незважаючи на матеріальний добробут, мислитель не отримав необхідної свободи творчості.

Ще одним філософом із Закарпаття, який намагався реалізувати себе на теренах царської Росії, а саме в Харківському університеті, став Андрій Дудрович, про якого буде йти мова далі. Зазначимо лише, що він, як і Лодій, добре орієнтувався в західноєвропейській, зокрема в німецькій класичній, філософії. Це дозволило йому стати учнем і наступником професора Харківського університету Шада, який представляв цю філософію.

І все ж окрім «філософів-емігрантів», Закарпаття мало й свого автохтонного професійного філософа. До них належав Василь Довгович (1783-1849), який, на відміну від багатьох освічених закарпатців, не покинув свій край, а продовжив тут працювати. Його є підстави зарахувати до нечисленних українських професійних філософів XIX ст.

Довгович ідентифікував себе русином-українцем, а деякі свої літературні твори писав українською мовою. Він мав визнання як учений, був членом Угорської академії наук. Це змушує більш уважно поставитися до особи цього філософа. До речі, дещо про нього писав Чижевський і приділив йому увагу в «Нарисах з історії філософії на Україні», хоча цей автор майже не звертав увагу на філософів із західноукраїнських земель.

Народився Довгович (справжнє прізвище Довганич) у селі Золотарьово на Хустщині в простій селянській родині. Він, як і деякі інші вихідці з плебейського середовища за часів єпископства Бачинського, зумів здобути освіту й прилучитися до найкращих надбань тогочасної європейської культури.

Після навчання в сільській школі, Довгович у 1800 р. вступив до Хустської латинської школи, у якій навчався три роки. Гімназію закінчує в Мараморош-Сегеті в 1805 р. На той час припадають його перші поетичні спроби. У 1803 р. він написав поетичне привітання єпископу Бачинському латинською мовою. Той звернув увагу на талановитого хлопця і відповів йому. Потім, у 1805-1807 рр., Довгович студіював філософію в місті Варадин (Орадея в Трансильванії, зараз територія Румунії). Тут молодий студент досконало оволодів угорською мовою. Далі в 1807-1809 рр. вивчав теологію в місті Трнаві поблизу Братислави (Словаччина), де зацікавився філософією Канта. У Трнаві уклав два латиномовні рукописи, в яких розглядалися твори знаменитого німецького філософа «Критика чистого розуму» й «Критика практичного розуму», рукопис латиномовного філософського словника, почав працювати над книгою про психологію.

Паралельно з цим з’являються латиномовні вірші Довговича, в яких маємо цікаві філософські рефлексії. У них автор боляче реагує на суспільні вади, говорить, що тепер доброчесність підміняють гроші, іронізує над лицемірами, таврує заздрісних людей тощо. У грайливо-бароковому стилі пише про філософію Спінози й Канта.

У 1809-1811 рр. Довгович навчався в Ужгородській семінарії, після закінчення якої одружився і був висвячений на греко-католицького священика. У 1811-1824 рр. служив на парафії в селі Довге на Мараморщині. Звідси і його псевдонім Довгович. Далі його призначили парохом на заможну парафію в селі Великі Лучки. Тут він перебував з 1824 до 1828 р.

Проте навіть будучи відірваним від міських культурних центрів, Довгович цікавився новинками богословської й філософської літератури. Написав низку творів як художньо-літературного, так і філософського характеру. Деякі з його філософських робіт побачили світ в Буді. Це – «Творець на основі погляду на світ» (1823), «Про будову світу на один крок вище, ніж Декарт і Ньютон» (1825-1830), «Спроба довести існування Боже» (1829). Названі твори спочатку були написані й проголошені українською мовою, але потім автор переклав їх і опублікував угорською мовою «для вченої публіки».

У 1828 р. Довгович починає працювати в Мукачеві. Колись це місто було головним релігійно-культурним центром Закарпаття. Але на той час його греко-католицька парафія знаходилася в стані занепаду. Довгович чимало зробив, щоб активізувати релігійно-культурне життя греко-католиків у цьому місті, дбав про їхню освіту. У Мукачеві до нього приходить визнання. У 1831 р. при створенні Угорської академії наук Довговича єдиним серед закарпатських українців обирають членом-кореспондентом цієї інституції. Загалом мукачівський період, який тривав до 1844 р., був плідним у житті вченого-просвітника. Останні п'ять років він провів у Хусті, де й помер у 1849 р.

Після себе Довгович залишив чимало латиномовних праць на філософську тему. Ференц Толді, який вивчав творчість Довговича, нараховує їх близько тридцяти. Але вони не були видані ні за життя автора, ні після його смерті. У науковій бібліотеці Ужгородського національного університету зберігається низка філософських творів Довговича, писаних латинською мовою. Це – згадувані роботи ще трнавського періоду: опрацювання робіт Канта «Критика чистого розуму» й «Критика практичного розуму», «Філософський словник». Окрім того, в університетській бібліотеці зберігається робота «Психологія», яку Довгович почав писати ще в трнавський період, а завершив у Мукачеві в 1834 р. Там же є велика за обсягом робота «Система природного права» (1813). Дослідники називають й інші філософські твори закарпатського мислителя – «Підготовчі матеріали до нової філософії» (1820-1830), «Природний пошук Бога-творця з точки зору світу» (1823), «Будова всього видимого світу, подана науково згідно з найновішими уявленнями» (1827), «Попередні дослідження про сутність людського розуму», «Дослідження про природу душі» тощо. Залишив він і роботи богословського характеру, етнографічні та мовознавчі дослідження.

Праці Довговича стосуються різних сфер філософського знання. Толді вважав, що закарпатський мислитель намагався витворити свою оригінальну філософську систему. Ще один дослідник Федір Потушняк писав, що цим мислителем закінчується латинсько-мадярська епоха у філософській думці Закарпаття, а в його творах «проблискує геніальна глибина думок». Довгович, вважав дослідник, у дечому передбачив те, що пізніше наука «поставила за правду і підперла важкими доказами». Він наблизився до позитивізму і створив власну філософську систему, подібно до Декарта, Ньютона, Лейбніца, Канта і Шеллінга.

Правда, велика філософська спадщина Довговича залишається терра інкогніто для дослідників і потребує детального опрацювання. Але навіть те, що дійшло до нас, свідчитьпро оригінальні підходи мислителя, уміння його нетривіально подивитися на проблему. Зрештою, Довгович ще за життя отримав визнання завдяки своїм працям, ставши членом-кореспондентом Угорської академії наук. Можливо, коли опрацюємо спадщину мислителя, то виявиться, що в XIX ст. ми мали справді вартого уваги філософа.

Своєрідним продуктом просвітницьких тенденцій, які були започатковані на Закарпатті Бачинським, можна вважати й появу такої фігури, як Олександр Духнович (1803–1865). Народився він у с. Тополі (Пряшівщина) в родині сільського греко-католицького священика. Навчався в угорській гімназії Ужгорода (1816–1821), закінчив дворічні філософські студії в Кошицях, богословську семінарію в Ужгороді (1823–1827). Наслідуючи батька, вирішив робити духовну кар'єру. У 1844 р. став каноніком у Пряшеві. Тоді ж починає активно займатися громадськими справами, звертаючи основну увагу на просвітницьку діяльність: друкує буквар для місцевих українців («Книжиця читалная для начинающих»), публікує російську граматику, засновує у Пряшеві «Дружество народной лититературы», що видало 12 книжок, і т. ін.

У своїй діяльності Духнович керувався ідеями просвітницького раціоналізму та народолюбства, які отримували в ньому християнське й частково слов'янофільське забарвлення. Свої погляди він викладав у художньо-літературних, педагогічних та публіцистичних творах.

Духнович вважав, що кожен народ, яка і особа, має право на вільний розвиток. Проте в умовах нерівності реалізувати право на «життя та хліб» не кожен здатний. Таке «неподобство» породжується в суспільстві через відсутність знань, морального виховання, мудрості його членів, передусім осіб, що здійснюють керівництво державами. Тому Духнович пропонував морально та інтелектуально вдосконалювати політичних діячів. Йому імпонувала ідея освіченого абсолютизму. Проте, окрім освіти, на його думку, для встановлення в суспільстві миру й добра необхідні також розумні та дієві закони, які базувались би на природному праві.

Людину Духнович розглядав як єдність природи й виховання. Природа, вважав він, ще не визначає сутності особи. Це робить лише система виховання. Доля людини залежить не стільки від її походження, скільки від освіченості. Звідси такий інтерес мислителя до просвітництва.

На перших порах своєї діяльності Духнович був українофілом, проте з часом перейшов на позиції москвофільства. Був проти вживання розмовної народної мови в літературі, а в останні роки життя перейшов на т.зв. язичіє – суміш церковнослов'янізмів з русизмами, якою користувалися москвофіли на Закарпатті та Галичині.

Москвофільство, що користувалося популярністю серед закарпатських інтелектуалів, мало свої як культурні, так і політичні причини. Щодо причин культурних, то тривалий час русини-закарпатці послуговувалися книжною мовою, яка базувалася на церковнослов'янській основі. Також церковнослов'янська основа була визначальною при формуванні російської літературної мови. Не забуваймо, що один з головних творців цієї мови Ломоносов вважав «воротами своєї вченості» «Граматику» церковнослов'янської мови Смотрицького. Тому закарпатці вважали російську мову й загалом російську культуру близькою для себе. Щодо причин політичних, то українське населення Закарпаття, на відміну від населення інших регіонів України, зазнавало ґвалтовної денаціоналізацій і «деслов'янізації», яку проводила угорська аристократія, що контролювала владу в цьому краї. Тому русини-українці Закарпаття шукали для себе союзника-захисника. І в тих умовах реальну допомогу могла би їм надати царська Росія. Це й обумовлювало розвиток серед закарпатців політичного москвофільства.

Загалом розглядаючи культурне піднесення на Закарпатті наприкінці XVIII – на початку XIX ст., значення цього регіону для розвитку філософських студій в Україні, можемо констатувати: його ефект виявився далеко не таким, яким би він міг бути. З огляду на політичні та культурні обставини, цей рух не зміг на повну силу розкритися у своїй батьківщині. Свідченням цього є, наприклад, фігура Довговича, який, при всьому своєму таланті й працьовитості, став «згаслою зіркою», про яку мало хто зараз знає не лише в Україні, а й на Закарпатті. Інші ж талановиті закарпатці змушені були шукати «чужого хліба», часто при цьому служачи культурі російській.

Викладання філософії в Харківському університеті. Шад та його послідовники

Вагоме значення для розвитку української культури мало створення Харківського університету, який відкрили в 1805 р. У літературі можна знайти думку, що його виникнення було ініційоване українськими дворянами, які знаходилися під впливом ідей просвітництва, а також частково поглядів Сковороди. Останній переважно мандрував на території Харківщини, спілкуючись із місцевими поміщиками. Ініціатор створення університету Василь Каразін (1773-1842) згадував, що коли він був дитиною, дім його батьків відвідував Сковорода. Правда, мандрівний філософ не був прихильником інституалізації освіти, він віддавав перевагу індивідуальному спілкуванню між учителем і учнем. Тому твердження про велике

значення Сковороди в заснуванні Харківського університету вбачається дещо перебільшеним.

Університет постав завдяки ініціативі Каразіна та харківської громадськості, зокрема письменника та архітектора О. Паліцина, харківського міського голови Г. Урюпіна. Без їхньої дієвої участі заснування університету в провінційному Харкові просто б не відбулося. Каразін вважав, що це місто зі своїм вищим навчальним закладом стане для українських земель тим, чим стали Афіни для античної Греції. Йому вдалося зібрати 658 тисяч карбованців – значну на той час суму, яку використали для відкриття та функціонування університету. Гроші жертвували представники різних станів, а це дає підстави говорити про формування в Україні просвітницької громадської думки.

В університеті працювало чотири факультети: словесний, етико-політичний, фізико-математичний і медичний. З самого початку університет ніби став транслятором ідей Заходу на українських землях. Сюди запрошували викладачів із країн Західної Європи.

Незважаючи на західноєвропейський «космополітизм» та російські впливи, університет (принаймні частково) був осередком українства. Тут вчився і працював український поет П. Гулак-Артемовський, який деякий час був ректором університету, студіював видатний діяч українського руху, один із засновників Кирило-Мефодіївського братства Костомаров. Перший ректор університету Іван Рижський (1759–1811) виступив з ініціативою видати літопис про Слобожанщину. Тому тут приділялася увага етнографічним студіям, збиранню фольклору. В цьому можна вбачати впливи шеллінгіанства й філософії німецького романтизму. Тут також сформувалася потужна мовознавча школа, представником якої був видатний учений-українець Олександр Потебня.

Харківський університет на початковій стадії свого існування став осередком професійної філософії в Україні. Тут була створена кафедра філософії, яку очолив послідовник Фіхте – Йоганн Баптист Шад (1758-1834).

Шад був представником новочасної німецької філософії. Народився він у Німеччині, у католицькій сім'ї. Після навчання в єзуїтській школі став католицьким ченцем. Захопившись філософією, порвав із католицизмом і втік з монастиря. Став університетським викладачем.

Спочатку знаходився під впливом Канта, але потім почав орієнтуватися на філософію Фіхте. Шад написав низку праць, де викладав філософію цього німецького мислителя. З часом почав симпатизувати філософії Шеллінга. Деякий час жив у Єні – цій «столиці німецького ідеалізму», де працював приват-доцентом у місцевому університеті. Коли відбувалося становлення Харківського університету, його організатори хотіли запросити на викладацьку роботу Фіхте. Проте той відмовився, рекомендувавши замість себе Шада. Також кандидатуру останнього підтримували Гете та Шіллер.

Працював Шад у Харківському університеті з 1805 р., читаючи філософські дисципліни латинською мовою. Проте в 1816 р. його за пропаганду шеллінгіанства й «гординю безвір'я» позбавили роботи і вислали за межі Російської імперії. Цей факт варто осмислювати в контексті «гонінь на філософію», які почалися наприкінці царювання імператора Олександра І. У Харкові Шад опублікував латинською мовою підручники «Логіка» (1812), «Природне право» (1814), промову «Повернення свободи Європі» (1814). Остання була присвячена звільненню Європи від нашестя Наполеона.

Можна говорити про певну оригінальність Шада. Як і Кант, він розрізняв розум та розуміння. Розуміння обмежується світом досвіду й феноменів (явищ). Воно зустрічається з протилежностями, що знаходить у досвіді, і намагається їх об'єднати. Але це об'єднання є «формальним». Розум же має справу не з досвідом, а ідеями. Вони й вносять у світ єдність і гармонію.

Визнаючи відмінності між розумом та розумінням, Шад не хотів обмежувати розум лише «регулюванням» процесу пізнання. Вважав, що він здатний до пізнання «абсолютного», «речей у собі». Дискутуючи з Кантом, філософ писав: «Якщо ми нічого не можемо знати про те, як речі існують у собі, то що може звільнити нас від страху, що є тим самим, що і постулює практичний розум? До того ж, як ми можемо вірити (а Кант вимагає від нас віри) постулатам практичного розуму, коли останній, на думку Канта, перебуває у відкритій боротьбі з теоретичним розумом? Якщо розум сам із собою веде боротьбу, то не можна довіряти ні функціям теоретичного розуму, ні функціям розуму практичного. І чому я повинен довіряти переважно постулатам практичного розуму, відкинувши авторитет теоретичного розуму?»

Шад не поділяв розум на теоретичний і практичний, як це робив Кант. На його думку, розум є одним і тим самим як у функції мислення (cogitandi), так і в функції воління (volendi). У першій функції розум іменується теоретичним, у другій – практичним. Він лише здається різним, оскільки розглядається в різних функціях.

Світ Шад розглядав як відбиток абсолютного розуму, пізнання якого здійснюється за посередництвом ідей. З цього приводу він писав, що з допомогою філософії пізнаємо речі, «*як вони існують самі в собі. Весь світ може бути не чим іншим, як типом і відбитком абсолютного розуму*. Тому самі речі за своєю природою відповідають ідеям, що виходять з чистого джерела – *розуму*». Філософ ототожнював суб'єкт і об'єкт. Логіка у нього стає онтологією, оскільки логічні категорії трактуються і як категорії буття.

Природа осмислювалася Шадом у зіткненні та неперервній боротьбі протилежностей. Але ці протилежності єднає любов (amorem). «Завдяки цій вічній і незмінній любові, яка панує в усіх сферах природи і всіх їх поєднує і пов'язує, а тому вони немовби складають один абсолютний організм, неминуче відбувається те, що природа ніколи не перестає витворювати нові й нові покоління, знаходячи в цьому задоволення, ніколи не старіє і не буває безплідною: із самої старості приходить нова юність, із самої смерті, здається, б'є джерелом нове життя», – констатував філософ.

Природність, на думку Шада, має стосуватися не лише «зовнішньої» до людини природи (органічної і неорганічної), але також і суспільних відносин. У роботі «Природне право» він розглядав державу як організм, а суспільство як «велику сім'ю». Негативно ставився до спроб утвердити право на взаємній згоді або на приписах держави. Право, вважав він, ґрунтується на природі людини, на її розумі. Тому закон розуму є законом абсолютної свободи. Людина, що прагне виявити свою природу в житті, сама собі приписує цей закон і накладає на себе необхідність виконувати його.

Розглядаючи людину, Шад вважав, що вонау в своєму розвитку переживає три стани – тваринний, природний та вищий. «У цьому своєму існуванні, – писав він, – вона, мов на скелі, безупинно то піднімається, то спускається. Коли вона піднімається, то не інакше, як тягне нижчу природу до вищого ступеня і поєднує її з природою вищою. Таким чином, поєднавши тваринну природу з людською, а потім ту і другу – з божественною, створює ціле, з якого виходить істинна людина». Ця «істинна людина», що поєднувала в собі тваринну, природну та божественну складові, і була ідеалом для мислителя.

Зрозуміло, Шад порушував проблеми, характерні для тогочасної німецької філософії. У їхньому трактуванні простежувалася ментальність німця. Наприклад, це видно в розумінні ним свободи, коли людина накладає на себе необхідність виконувати «природний закон». Для українця таке трактування видається неприйнятним.

І все ж Шад, працюючи в Харкові, зумів зосередити навколо себе порівняно значне коло талановитих учнів. Виявилося чимало людей, готових сприймати таку філософію. Цьому сприяла діяльність Києво-Могилянської академії й Харківського колегіуму, де відбувалося знайомство із західноєвропейською філософською традицією.

Після того, як Шад покинув Харківський університет, тут продовжував зберігатися інтерес до німецької класичної філософії. Шада на кафедрі замінив його учень Андрій Дудрович (1782–1830), про якого ми згадували, розповідаючи про вихідців із Закарпаття. У 1814 р. в Харкові він захистив докторську дисертацію, присвячену питанням понять у філософії. Шад цінував його як знавця нових філософських систем Канта, Фіхте й Шеллінга.

Із 1813 до 1829 р. Дудрович читав курс моральної філософії, а в 1829-1830 рр. був ректором Харківського університету. Йому, окрім дисертації, належить низка праць філософського характеру. Серед них варто виділити «Історико-критичний трактат про сучасний стан філософії» (1819). Дудрович виявляв прихильність до філософії Шеллінга, цікавився його романтичною психологією. Філософську систему цього мислителя вважав «християнською», у якій розглядається невидиме божество та його сила і де все тлумачиться в дусі божого промислу й одкровення.

Дудрович, як і Шад, вважав світ відображенням божества. Людина ж трактувалася ним як вінець творіння, у якому найповніше виявляється божественне. Також філософ розвинув консервативні моменти, які містилися в шадівській концепції свободи. Наприклад, Шад був проти радикальних суспільних змін, зокрема засуджував Велику Французьку революцію. Так само й Дудрович був супротивником соціального радикалізму.

Ще одним прихильником Шеллінга, який працював у Харківському університеті, вважають Йогана Християна Кронеберга (1788-1838). За походженням він був німцем, хоча й народився в Росії. Навчався у провідних осередках німецького ідеалізму – університетах Галле та Єни. Був автором низки творів, у яких розглядав питання естетики, теорії літератури й історії мистецтва. У них пропагував ідеї німецьких філософів. Він поділяв погляди Шеллінга, за якими твори художника є «отілесненими» ідеями, витворами його духу, що реалізуються в несвідомому акті творення. Правда, на відміну від цього представника німецької класичної філософії, Кронеберг не ставив художника над природою, а вважав його органічною частиною творчого духу природи. Також цей мислитель спробував накреслити схему культури, у центрі якої знаходилась би філософія.

Іншу лінію у філософській думці Харківського університету представляв Тимофій Осиповський (1765-1832). В університеті він викладав математику, у 1813-1820 рр. був його ректором. До його учнів належав видатний український математик М. Остроградський. Перу Осиповського належить тритомний «Курс математики». Окрім математики, вчений займався питаннями фізики, астрономії, філософії. Він належав до прихильників Декарта, тому надавав велике значення методологічній ролі математики та аналітичному методу. У своїх поглядах схилявся до просвітницького матеріалізму.

У працях філософського характеру «Про простір і час» (1807), «Про динамічну систему Канта» (1813) вчений піддавав критиці вчення Лейбніца, кантіанство й шеллінгіанство. На основі наукових даних намагався обґрунтувати вторинність понять щодо матерії, зокрема таких як простір і час, котрі вважалися Кантом апріорними. Осиповський дотримувався думки, що поняття простору й часу в свідомості людини формуються через те, що речі, котрі ми сприймаємо своїми чуттями, існують у реальному часі й просторі. Відкидав він також і апріорність математичних побудов – геометричних та алгебраїчних, доводячи, наприклад, що геометричні уявлення є не апріорними судженнями, а відображають у свідомості людини об'єктивно наявні просторові форми.

Критикуючи динамічну теорію Канта, Осиповський твердив, що не можна вважати притягання та відштовхування незалежними від матерії силами, як це робив Кант. На противагу йому, Осиповський, спираючись на атомно-молекулярну теорії та експериментальні дані хімії, доводив, що матерія внутрішньо активна і є джерелом змін, які знаходяться в ній самій.

У питаннях онтології Осиповський стояв на позиціях деїзму. Виходячи з таких поглядів, визнавав об'єктивний характер законів матеріального світу, можливість їх пізнання й використання людиною. Був супротивником містицизму.

Погляди Осиповського, як і Шада, виявилися «занадто крамольними» для Харкова. У 1820 р. вченого звільнили з університету без пояснення причин. Філософські студії в університеті надалі перебували під жорстким контролем. Дійшло навіть до того, що в 1831 р. посаду професора філософії тут обійняв колишній поліцейський комісар Ф. Чанов. Звісно, у таких умовах філософська думка в університеті не могла нормально розвиватися. Зрештою, у 1850 р., як і в інших університетах Російської імперії, вона опинилася під забороною.

Отже, Харківський університет, який претендував на те, щоб стати потужним осередком професійного філософствування, ним так і не став. Правда, можна говорити, що тут філософська думка розвивалася «підпільно», у сфері філософії непрофесійної. Прикладом у цьому плані можуть бути мовознавчі дослідження Олександра Потебні.

Філософія в Київському університеті

У 1834 р. на базі ліквідованого Кременецького ліцею був створений у Києві Імператорський університет Святого Володимира. З самого початку існування цей вищий навчальний заклад мав чітку політичну мету – сприяти русифікації т.зв. «Юго-Западного края», тобто українських теренів.

Київський університет діяв на основі спеціально складеного для нього тимчасового статуту 1833 р., який обмежував самоврядування й підпорядковував цей навчальний заклад імперській владі. Потім цей статут змінювався, однак говорити про якесь серйозне розширення в ньому академічних свобод не варто. В університеті був взятий курс на підготовку урядової бюрократії, а також вчителів для Правобережної України, оскільки лояльність місцевих дворян польського походження та сполонізованих чиновників не викликала в імперської влади довіри. Вступати в університет дозволялося лише випускникам гімназій та православних семінарій.

Хоча університет знаходився на українській етнічній території, а до його діяльності мали причетність певні українські діячі (наприклад, Михайло Максимович), він був осередком російської імперської культури. А філософську традицію, що утвердилася в його стінах, варто кваліфікувати як російську.

Першим у 1834 р. в університеті почав функціонувати філософський факультет. Пізніше з'явився юридичний (1835) та медичний (1840). Філософський факультет мав два відділення – історико-філологічне й фізико-математичне. На першому з них діяла кафедра філософії, яка була загальноуніверситетською, забезпечуючи читання лекцій з логіки, історії філософії, психології та інших філософських дисциплін. У російських університетах, на відміну від західноєвропейських, не існувало теологічних факультетів. Проте богословські дисципліни все ж читалися в Університеті Святого Володимира, як і в інших університетах Російської імперії.

Коли дослідники говорять про початки філософствування в Київському університеті, то звертають увагу на особу першого його ректора Михайла Максимовича (1804-1873) – прихильника філософії Шеллінга.

Народився він в Україні, неподалік Золотоноші (нині Черкаська область), походив із середовища українських дворян. Вищу освіту здобув у Московському університеті. Виявляв інтерес до різних галузей знань – як природничих наук, так і гуманітарних. У 1827 р. видав перший том «Малороссийских песен». Це видання викликало не лише загальноросійський, а й міжнародний резонанс. Потім продовжив публікацію українських фольклорних матеріалів. Ці етнографічні студії вченого можна трактувати як наслідок впливу філософії німецького романтизму.

1833 р. Максимович, який на той час викладав ботаніку в Московському університеті, опублікував у журналі «Телеграф» свій твір під назвою «Лист про філософію». Його можна вважати філософським кредо вченого. У «Листі…» дещо нетрадиційно трактується філософія. Максимович розділяє її на філософію, яка «свої побудови ґрунтує на розрахунках одного розуму», і «душевну», «чуттєву» філософію, що базується на почутті любові. Він пише: «Душа своїм почуттям проникає в найнепрозоріші глибини буття, в таємниці життя, недоступні для самого лиш розуму; бо в природі, як і в душі людській, завжди залишається дещо вище пошуків нашого розуму, вище законів, за якими вона вирішує і звіряє свої вчинки. Для повного знання і переконання необхідне живе, безпосереднє огортання предмета почуттями, яке є то провісником, то керманичем для розуму на шляху його до країни, йому обітованої». Він однозначно на боці «душевної» філософії, зазначаючи, що «відмінного розуму мудрець, але з холодною, нелюблячою душею, не є віщун плодоносної мудрості. *Розум звеличує, любов творить*. Істина, жива *мудрість* розуму утверджується на *любові*».

Для Максимовича філософія не має окремого предмету. Вона – любов до мудрості. А така любов «розлита» і в науках, і в житті: «…філософія може бути в кожному витворі розуму; може входити в поезію, поширюватися на життя». Відповідно, «предметом філософії може бути будь-який предмет». При цьому з міркувань Максимовича випливало, що в різні часи існували різні науки, чи точніше сфери знання, які виділялися своєю «філософічністю». У нинішній же час, вважав він, найголовніші питання філософії пов'язані з наукою історії.

У цих міркуваннях помітні відголоски ідей німецьких ідеалістів. Наприклад, згадуваний нами Шад говорив про любов, яка гармонізує світ. Проте, на нашу думку, в наведених розмислах Максимовича все-таки варто бачити переважно вияви української ментальності. Це і загалом негативне ставлення до «розумної» філософії, і звернення до чуттєвої сфери, акцентуація на концепті любові, «розмивання» предмета філософії, позбавлення її термінологічної чіткості. Привертає увагу і те, що Максимович надає великого значення історичній науці. Історизм, осмислення минулого стає важливим елементом свідомості діячів українського національного руху в XIX ст. Зрештою, і сам Максимович зайнявся історичними студіями.

У розумінні Максимовичем філософії були моменти прозорливості – особливо, коли він вів мову про те, що не варто зводити філософію до голого раціоналізму, що філософія в різний час мала свої історичні вияви тощо. Але загалом його позиція, радше, була негативною щодо професійної філософії. У приватних бесідах Максимович критично висловлювався про філософські теорії й навіть заперечував доцільність викладання історії філософії. Тому не видно, щоб він сприяв філософським студіям, працюючи в Київському університеті.

У ті часи до філософії критично ставилися не лише представники урядових кіл, вважаючи, що вона може бути не стільки корисною, скільки шкідливою. Антифілософські настрої поширювалися і серед «прогресивної» інтелігенції, яка чекала від філософії вирішення злободенних проблем. «Не дивно, – зазначав з цього приводу Густав Шпет, – що на такому ґрунті зростала філософія бліда, зниділа, слабка».

На початках існування Київського університету філософські дисципліни викладав колишній професор Кременецького ліцею Зенович, про якого вже йшла мова. Судячи з усього, він не залишив тут послідовників, не сформував своєї школи. У 30-х, 40-х рр. викладати філософію в університет приходять вихованці Київської духовної академії. Справа була не лише в тому, що професійна філософія в цьому навчальному закладі знаходилася на порівняно високому рівні, а й у тому, що її випускники вважалися благонадійними і такими, що не допустять пропагування небажаних філософських поглядів.

У цей період в університеті, аж до ліквідації кафедри філософії в 1850 р., працював випускник Київської духовної академії Орест Новицький. Певний час, із 1838 до

1844 р., деякі філософські дисципліни тут читав Петро Авсенєв – тодішній викладач цієї ж академії. Близько сорока років, з 1848 до 1886 р., в університеті працював Сильвестр Гогоцький, ще один випускник цього духовного навчального закладу. Після відновлення в університеті кафедри філософії він викладав тут філософські дисципліни. Варто погодитися з думкою Марини Ткачук, що «О.М. Новицький, П.С. Авсенєв, С.С. Гогоцький зросли і як мислителі, і як викладачі у стінах Київської духовної академії. Вони є визначними представниками тієї школи філософського теїзму, що склалася там у першій половині XIX ст. З традиціями цієї школи вони не тільки не поривали впродовж усього життя, але й прищепили найкращі з них київській університетській філософії». Можна навіть сказати так: у середині XIX ст. Імператорський університет Святого Володимира у плані філософському був своєрідною «філією» Київської духовної академії. Тому діяльність та погляди Новицького, Авсенєва та Гогоцького ми розглянемо, коли йтиметься про розвиток філософської думки в цьому духовному навчальному закладі.

«Світська філософія» утверджується й розвивається в Київському університеті в останній чверті XIX ст. Правда, ця філософія мала на собі помітну печать філософії релігійної. Давалася взнаки як діяльність Київської духовної академії, що творила в Києві відповідну культурну атмосферу, так і впливи російської релігійної філософії, біля витоків якої, до речі, стояв представник київської «академічної» філософії Памфіл Юркевич.

З утвердженням в університеті «світської філософії» розпочинається інтенсивний розвиток філософської думки в Києві, який перетворив це місто в один із провідних осередків філософствування в царській Росії. У той час в університеті працювали такі видатні викладачі-філософи, як Козлов, Гіляров, Челпанов, Трубєцкой, Зеньковський та інші. Їм вдалося створити в університеті та місті «живильне середовище», яке посприяло появі низки оригінальних філософів «Київського кола». Але це тема окремої розмови.

Філософська думка в Рішельєвському ліцеї та Одеському університеті

Цікавим осередком філософствування на українських землях у XIX ст. стала Одеса, де в 1817 р. відкрили Рішельєвський ліцей, перетворений у 1865 р. в університет. З одного боку, будучи великим портовим містом, Одеса виявилася «відкритою» для іноземних впливів. Тут швидко приживалися закордонні новинки, у т.ч. й філософські. З іншого боку, будучи віддаленою від столичних центрів, Одеса ніби мала «автономію». Здавалося, тут «вільніше дихається». Це впливало й на Рішельєвський ліцей, що став осередком філософії шеллінгіанства.

Одним з перших пропагандистів цієї філософії став Микола Курляндцев (1802–1835). Походив він із Москви. Можливо, саме там познайомився з шеллінгіанством. У Рішельєвському ліцеї працював у 1826-1835 рр. У цей період ліцей деякий час очолював згадуваний закарпатець Орлай, який знав німецьку філософію. Курляндцев викладав фізико-математичні та «військові» дисципліни. Він є автором математичних робіт, але його перу належать переклади праць представників шеллінгіанства російською мовою. Курляндцев здійснив перший російськомовний переклад праці Шеллінга і видав її в Одесі в 1834 р. Цей твір називався «Вступ до умоглядної фізики».

Природу, як і Шеллінг, Курляндцев розглядав як гармонійне ціле, витвір досконалого життя. Відстоював ідею єдності й взаємозв›язку всіх явищ природи та динамічного їх розвитку. Критично ставився до науковців-емпіриків, оскільки вважав, що абсолютизація досвіду перетворюється на недооцінювання теоретичного мислення, здатного пізнавати світ у єдності матеріального та ідеального.

Порівняно оригінальний творчий спадок залишив після себе сучасник Курляндцева і його колега по Рішельєвському ліцею Костянтин Зеленецький (1812–1858). У 1835-1836 рр. він видав у Москві чотири збірники «Досвід дослідження деяких теоретичних питань». Були там вміщені статті також філософського характеру – «Про всезагальний закон життя духа людського», «Про основні знання, його предмети і значення», «Про місце, яке займає логіка в системі філософії», «Про логіку як про систематичне ціле і як про науку, що пояснює факти мислення й знання». У поглядах мислителя простежується намагання поєднати погляди Канта й Шеллінга.

На його думку, об'єктивне й суб'єктивне мають духовну природу. Суб'єктивне – це єство духа, проте воно недоступне свідомості. Доступним свідомості є об'єктивне – його віднаходимо як у своїй душі, так і в результаті спостереження. Суб'єктивне – єдине, об'єктивне ж – різноманітне, відмінне в просторі й часі. Свідомість є відходом духа від свого єства, ствердження самодостатності суб'єктивного від об'єктивного. Дух розуміє лише те, що згідне із законами його розуму, а що незгідне – те відкидається як неіснуюче. Тому наші знання можливі лише тою мірою, якою формальний бік речей є доступний розуму і може об'єднуватися з ним в уявленнях. У думці ідеальне та реальне сполучені у вищу єдність.

Мислительна діяльність ніби проходить три стадії. На першій мислення є стражданням, на другій – власне мисленням, на третій – споглядданням духом явища як думки, тобто буттям свідомості. Діяльність духа теж має свої стадії: спочатку – повідомлення, потім – розуміння, наслідком якого стає істина й воля. Кінцевим результатом є благо.

Звертає Зеленецький увагу й на питання історії, подаючи історіософську концепцію, яка загалом збігається з поглядами Шеллінга. Він виходив із того, що сутність людства складається з тих стихій, що й сутність кожної людини: духовної (релігійна, розумова діяльність) і тілесної (виробнича й торговельна діяльність). Кожний народ має свою історію, проходячи три періоди розвитку: дитинство, коли народ є «племенем»; зрілість, на стадії якої народ стає організованим і гармонізованим тілом; нарешті старість – час занепаду, вичерпаності. Першому періоду притаманна перевага фантазії, другому – розсудливості, третьому – розуму.

Помітною філософською фігурою у Рішельєвському ліцеї став Йосип Григорович Міхневич (1809–1885). Народився він на Волині, у містечку Локачі. Навчався у Волинській духовній семінарії, яка тоді знаходилася в Острозі, а в 1825 р. була перенесена в Аннопіль. Вищу освіту здобув у Київській духовній академії (1829-1833). Студії в духовних навчальних закладах не могли не справити на нього впливу. Правда, судячи з творів Міхневича, його погляди не зовсім вписувалися в межі «академічної» філософії. Тому ми його й не розглядаємо в контексті цієї традиції.

Вважається, що Міхневич був шеллінгіанцем. У нього справді є робота, присвячена філософії Шеллінга. Правда, Чижевський більш схильний вважати його гегельянцем. Не вдаючись у дискусію, хто з німецьких філософів мав на нього більший вплив, відзначимо лише, що Міхневич непогано знав їхні праці, ідеї яких використовував у своїх філософських побудовах.

Після закінчення студій Міхневич деякий час працював у своїй альма матер, а в 1838 р. перейшов на роботу до Рішельєвського ліцею, прийнявши кафедру філософії. Пропрацював він там близько двадцяти років. В одеський період написав і видав низку філософських статей – «Про успіхи грецьких філософів» (1839), «Про достоїнство філософії, її справжнє буття, зміст і частини» (1840), «Завдання філософії» (1842), які були надруковані в «Журналі Міністерства народної освіти»; підручник логіки (1847) та книгу «Досвід простого викладу системи Шеллінга, яка розглядається у зв'язку з системами інших німецьких філософів» (1850). Остання ніби вписувалася в контекст тієї шеллінгіанської традиції, що склалася в Одесі.

Як викладач, Міхневич мав дотримуватися усталених поглядів на філософію. Проте у вступній лекції, яка була прочитана для студентів ліцею «Про гідність фі-

лософії…», він подавав погляди нетрадиційні, пропонуючи свою систему філософських дисциплін. Міхневич твердив, що філософія є наукою – правда, такою, що відрізняє її від інших наук. «Філософія, – вважав він, – вникаючи у ті сфери предметів, над дослідженням яких трудяться інші Науки, помічає в них і повертає у свою власність те, чого не сягає погляд людини…». Вона є такою наукою, «яка намагається обійняти всю цілісність предметів, дійти до крайніх основ усього сутнього й розкрити глибину нашого духа, де самим Творцем покладена основа всіх наших думок, бажань і дій».

Науки, твердив Міхневич, поділяються залежно від способу пізнання речей. Є емпіричні науки, що користуються досвідом. Філософія ж, на відміну від цих наук, використовує спосіб умоглядний, розглядаючи ідеї. Умоглядний спосіб відкриває нам можливу, необхідну й безумовну сторону речей, а емпіричний показує властивості реальні, випадкові й умовні.

Міхневич визначав філософію як науку про свідомість. Свідомість же, на його думку, виявляється в трьох актах: «У прагненні від себе до не-себе, або від я до не-я – від людини до світу; у прагненні від не-себе до себе, або від не-я до я – від світу до людини і в прагненні від того й іншого – від світу й людини до першої причини всього – до Бога». Як наука про свідомість філософія розглядає 1) суб’єкт свідомості; 2) внутрішні дії свідомості, що відкриваються в мисленні; 3) дії зовнішні, які представляються у свідомості. Звідси три частини філософії – психологія, що розглядає суб’єкт свідомості, душу; логіка, котра звертає увагу на внутрішню свідомість, мислення; метафізика, яка розмірковує про зовнішні дії свідомості і має своїм предметом пізнання ідеальної сторони речей. Далі Міхневич ділить метафізику теж на три частини. Необхідність цього поділу він пояснює таким чином: «…оскільки вся область предметів має три головні сфери і неначе три основні предмети: Бога, світ і людину, то Метафізика як частина філософії, що займається пізнанням предметів, сама ділиться на частини й складається із Теології – Науки про Бога, Космології – Науки про світ і Антропології – Науки про людину». Своєю чергою, Міхневич поділяє космологію та антропологію теж на три частини. Цей поділ обґрунтовує так. Світ (космос) складається з неорганічних, органічних та духовних сутностей – відповідно Космологія поділяється на анорганологію, що вивчає неживу природу; органологію, предметом якої є природа жива; і пневматологію – науку про царство духовне. Антропологія ж складається із вчення про ідеї розуму – ідеології; вчення про закони відчуття – естетики; а також вчення про закони волі – етики.

Отже, структура філософії, запропонована Міхневичем, мала такий вигляд: основні частини – психологія, логіка й метафізика; частини окремі – теологія, космологія, антропологія як частини метафізики; і частини дрібні – анорганологія, органологія, пневматологія як частини космології; ідеологія, естетика й етика як частини антропології. Таке розуміння філософії та поділ її на такі частини загалом виходили із платонівського підходу. Однак тут відчутні й аристотелівські впливи, і впливи німецької класичної філософії. Але, попри те, Міхневич запропонував справді оригінальну схему філософії, яка мала вигляд «органічний» і логічний. Він був свідомий оригінальності цієї схеми і заявляв, що «Філософія в такому обсязі… ще не введена в школі й не існує в системах».

На той час така схема була «крамольною» – особливо для випускника вищого духовного навчального закладу. Адже там філософія традиційно розглядалася лише як вступ до теології. А за схемою Міхневича теологія всього лиш частина філософії, до того ж не основна, а складова метафізики. Щоправда, тут мислитель міг послатися на авторитет Аристотеля, який теж розглядав теологію як частину метафізики.

Взагалі в Міхневича маємо цікаве трактування проблеми співвідношення філософії й релігії. На відміну від представників «теїзму» Київської духовної академії чи російської релігійної філософії, які віддавали однозначну перевагу Одкровенню

перед філософією чи навіть трактували філософію як «служницю релігії», Міхневич схильний був трактувати філософію й одкровення як речі «рівноправні», кожна з яких має свою «сферу впливу».

Наведемо його міркування з цього приводу. Мислитель вважав, що в цей час нам зручніше осягати першооснови й принципи речей, тобто філософствувати, оскільки «Верховний Принцип відкрив нам себе через своє Слово у повному світлі, так що нашому розумові вже не треба шукати першого винуватця Всесвіту, як це робили язичницькі Філософи». Тому тепер філософія «охоче підкоряється Одкровенню». «Але, – далі зазначає Міхневич, – й при цій підпорядкованості вона все ж залишається наукою самостійною…» Адже й «після осяяння людини світлом надприродним природа її розуму залишилась з тими ж властивостями і при тих же потребах: головна ж властивість розуму є цікавість, а необхідною його потребою є чіткість знань». Шукати ж відповідь на всі питання в божественному одкровенні «означало би робити Одкровення такою книгою, яка вдовольняє людську цікавість, тоді як переважна мета його є моральне покращення людства. Розум наш і тепер вимагає вміння розташовувати думки в логічній стрункості й систематичному порядку, а це вміння надає лише Філософія як Наука…»

Міхневич вважав: той, хто хоче освоїти філософію, мав би вивчити її історію, приділяючи певну увагу в своїх роботах історико-філософським питанням. У нього є оригінальні міркування щодо розвитку філософії. Так, він виділяє три причини її появи. Причина перша – поява в людей «винахідливості й осмислення». Мається на увазі те, що людина, протистоячи світу «зі своїми силами й стихіями», виділяє те, що приносить їй користь, а що шкоду; «винаходить здорову їжу, вигідний одяг і зручне житло». У результаті цього з'являються «мистецтва й промисли». Зараз ми б сказали так: появі філософії передувала поява «цивілізації», виділення людини з природи. Друга причина – поява суспільно-політичних відносин, того, що ми називаємо державним життям. Нарешті, третя причина – поява вишуканого естетизму, пов'язаного з розвитком мистецтв. Як на нашу думку, то ці міркування навіть сьогодні заслуговують на увагу: Міхневичу справді вдалося вказати на важливі чинники, що визначили появу філософії.

Заслуговує на увагу (хай і недостатньо розвинуте) міркування про те, що філософія є індикатором розвитку народу. Міхневич писав: «Історії видно, що народи, які усвідомлювали себе і своє призначення, не тільки не задовольнялися переданням предків, а й не вдовольнялися тими знаннями, які для них зібрав зовнішній і внутрішній досвід, та шукали у видимому невидимого…», тобто філософствували. Інакше кажучи, Міхневич виділяв кілька стадій розумового розвитку народу. Перша – коли народ користується «переданнями предків», тобто міфами, у кращому випадку має раціонально оформлені історичні знання. Друга стадія – коли народ розвиває емпіричні науки. Нарешті, третя стадія – коли народ має свою філософію.

Цікавими є його міркування щодо змінюваності філософських систем. У тому, що ці системи в історії філософії змінювалися, Міхневич не бачить якоїсь вади, навпаки, це є ознакою нормального розвитку. Зрештою, і в емпіричних науках спостерігаємо заперечення одних знань і прихід на їхнє місце інших. Міхневич зазначав таке: «…швидке проходження систем, як би воно не здавалось невигідним, є втішним явищем у розумовому світі, як ознака й доказ розумового розвитку й вивищення, і бажати однієї постійної і, так би мовити, всесвітньої системи означало би бажати застою умів, аж ніяк не згідного з природою нашого духа, якому властиво просуватися вперед. Водночас не можна сказати, що ті постійні зміни не залишили після себе чогось незмінного: системи Філософії з'являються і зникають, а пізнані їх творцями істини залишаються в історії людського розуму…»

Отже, підходи Міхневича до філософських питань були і оригінальними, і конструктивними. При цьому ця оригінальність не виливалася в «нестримному польоті фантазії», що має місце в російській релігійній філософії. У Міхневича оригіналь-

ність поєднувалася з достатньо ґрунтовним знанням та розумінням класичних філософських систем, намаганні їх конструктивно використовувати у своїх філософських побудовах. Інша річ, що мислитель не мав філософського середовища, яке б сприймало і допомагало розвивати його ідеї. Якраз у часи роботи Міхневича в Рішельєвському ліцеї філософія потрапляє в немилість. Її необхідно було не стільки розвивати, скільки захищати. До речі, це він і робить у роботі «Про гідність філософії…», до якої ми зверталися.

Побутує думка, ніби Міхневич вплинув на Миколу Федорова (1828-1903), якого вважають засновником т.зв. російського космізму. Справді, Федоров кілька років навчався у Рішельєвському ліцеї і міг ознайомитися з філософськими поглядами Міхневича. Ймовірно, що вони стимулювали інтерес у майбутнього батька російського космізму до філософських питань, до сприйняття світу в дусі ідеалістичної філософії – проте не більше, оскільки філософські погляди Міхневича та Федорова помітно різняться між собою.

Міхневичу, попри його старання, не вдалося розвинути філософські студії. «Гоніння на філософію», які розпочалися у вищих школах Російської імперії у 50-х рр. XIX ст., стали на заваді цьому. Зрештою, Міхневич у 1859 р. полишив викладання в ліцеї і пішов працювати на адміністративну роботу в сферу освіти.

Надалі протягом тривалого часу ми не зустрічаємо у Рішельєвському ліцеї, а потім у створеному на його базі університеті примітних фігур у галузі філософії. Єдиний виняток становить хіба що Микола Грот, який після тривалої роботи в Ніжинському ліцеї у 1883-1886 рр. завідував кафедрою філософії Новоросійського університету. Цей вчений займався переважно питаннями психології. Спочатку знаходився на позиціях позитивізму, потім відійшов від нього і намагався поєднати матеріалізм та ідеалізм, витворивши свою оригінальну концепцію монодуалізму. В Одесі він опублікував дві свої праці «Джордано Бруно і пантеїзм» (1885) та «Про душу у зв’язку із сучасним вченням про силу. Досвід філософської побудови» (1886). В Одесі у Грота навчався Георгій Челпанов, який продовжив розвивати філософські й психологічні погляди свого вчителя. Однак перебування Грота тут не було тривалим і він не залишив тут після себе помітного сліду.

Перипетії філософських студій у Ніжинському ліцеї. «Справа про вільнодумство»

У 1820 році в Ніжині почала працювати Гімназія вищих наук, яка вважалась вищим навчальним закладом, наближеним до університетів. Її учні після закінчення навчання одержували той же чиновницький клас, що й випускники університетів.

Навчання в Гімназії передбачало вивчення філософських дисциплін – логіки, метафізики, моральної філософії, філософії права тощо.

Спочатку на чолі цього навчального закладу став Василь Кукольник, виходець із Закарпаття, який непогано знав німецьку філософією – вчення Лейбніца, Вольфа та Канта. У 1821 р. його змінив Іван Орлай, про якого ми згадували вище. Він не лише добре орієнтувався у європейській філософії, а й дещо знав про філософію китайську, зокрема про вчення Конфуція, якого любив і називав великим. Свій інтерес до філософії Орлай намагався прищепити учням гімназії. Збирав їх у себе вдома, вів з ними бесіди. Вдячні учні порівнювали його дім з Афінською академією Платона. Орлай підтримував добрі стосунки з батьками Миколи Гоголя. Певно, саме завдяки його сприянню майбутній письменник опинився на навчанні у Ніжинській Гімназії вищих наук.

Орлай посприяв викладанню у керованому ним навчальному закладі такої дисципліни, як природне право. Для студіювання цього предмету до Ніжина запроси-

ли Миколу Білоусова (1799-1854), з яким була пов'язана т.зв. «справа про вільнодумство».

Білоусов, за походженням киянин, спочатку студіював у Київській духовній академії, а згодом – у Харківському університеті. Навчався у Дудровича і засвоїв деякі положення «крамольного філософа» Шада. Працював Білоусов у Ніжинській Гімназії з 1825 до 1830 р. При цьому дозволяв собі викладати не за визначеним у програмі підручником, а самостійно, за своїм баченням та переконанням.

Молодий викладач непогано знав німецьку філософію і використовував її напрацювання у своїх лекціях. У них вів мову про природне право особистості на свободу, про користь просвітництва для народу, формував у своїх вихованців критичне мислення. У своєму лекційному курсі Білоусов, характеризуючи закони природного права, вбачав у них найбільш довершену та розумну основу суспільного устрою. Докази природного права, вважав він, потрібно черпати у передусім з розумі. Саме всемогутність людського розуму є «найчистішим джерелом» природного права. Державні закони є морально обов'язковими для людини лише остільки, оскільки вони не суперечать законам самої природи. Людина має право існувати так, вважав Білоусов, як велить їй душа. Звідси виводилась ідея «непорушності особи», її свободи волі та незалежності. Відповідно, право людини на свободу є священним і беззаперечним. Не дивно, що такі лекції викликали жваву зацікавленість з боку учнів ліцею.

Захоплювався лекціями Білоусова і юний Микола Гоголь. Про це він, зокрема, писав матері. «Я не знаю, чи можна гідно вихвалити цю рідкісну людину. Він обходиться зі всіма нами зовсім як із друзями своїми… І, зізнаюся, якби не він, то в мене не вистачило б терпіння закінчити тут курс». Стосунки Білоусова й Гоголя – особлива тема. Цей викладач викликав у майбутнього письменника інтерес до філософії. Гоголь старанно конспектував лекції свого улюбленого вчителя. Мрія ж майбутнього письменника стати «людиною відомою», щоб сміливо відстоювати справедливість, правду і зробити якомога більше для «загального добра», очевидно, виникла у нього під впливом лекцій Білоусова. Навіть після закінчення Ніжинської гімназії Гоголь цікавився долею свого вчителя.

Згадувана «справа про вільнодумство», яка почалася в 1827 р. і тривала близько трьох років, мала таку історію. Спочатку викладач М. Білевич звернувся з рапортом, у якому йшлось про «безпорядки в гімназії», про те, що він «помітив у деяких учнів певні підстави вільнодумства». Це, на його думку, стало наслідком прочитаного викладачем Білоусовим курсу природного права. Як приклад «неповаги вихованців до своїх наставників» відзначалася неприйнятна поведінка Миколи Яновського (Гоголя). Це вільнодумство, пояснював Білевич, пішло від плутанини «у підставах природного права, котре, хоча й запропоновано було викладати по системі Де Мартіні, але він, п. молодший професор Білоусов, викладає назване природне право по своїх записках, будуючи його на підставах філософії Канта й Шада».

Почалося слідство. В учнів були забрані зошити й записки, що стосувалися предмета природного права. Одним із головних об'єктів слідства став конспект Гоголя, який переписувався іншими учнями. А сам Гоголь став одним із головних фігурантів цієї «справи», яка змусила його багато що переоцінити в житті. Адже переслідування його улюбленого викладача вступало в суперечність з ідеєю свободи людської особистості, що її той так яскраво проповідував на своїх лекціях. 1827 р. Гоголь у своїх листах з ненавистю писатиме про «нікчемне самовдоволення» ніжинських обивателів, які забули про «високе призначення людини».

Можливо, Білоусов справив вплив ще на одного випускника Ніжинської гімназії Петра Редькіна (1808-1891), який з часом зацікавився як філософією права, так і німецькою класичною філософією. Вищу освіту він здобував у Московському та Дерптському університетах. Навчався також за кордоном, де в Берлінському університеті слухав лекції Гегеля з філософії права. Став прихильником гегельянства.

Опублікував першу в царській Росії роботу, що стосувалася поглядів Гегеля. Це – «Огляд гегелівської логіки» (1841). Викладав у Московському університеті філософію права. Але в 1848 р. змушений був піти з університету через звинувачення у вільнодумстві. Лише в 1863 р. повернувся на викладацьку роботу до Петербурзького університету, де теж викладав філософію права. В останні роки життя опублікував працю, яка називалася «Із лекцій з історії філософії права у зв'язку з історією філософії взагалі» (1889-1891). Займався Редькін також питаннями педагогіки, справив значний вплив на видатного російського педагога К. Ушинського.

Розслідування «справи по вільнодумство» виявило, що в Ніжинській гімназії учні знайомились також із творами Вольтера, Руссо, Монтеск'є, Гельвеція, Локка, Канта та інших європейських мислителів. Філософськи мислячими, критично налаштованими були і самі викладачі гімназії. Тому було визнано недоцільним зберігати за Ніжинською гімназією властивий їй профіль. У 1832 році її було закрито, створивши замість неї фізико-математичний ліцей вузької спеціалізації.

Незважаючи на «справу про вільнодумство» і згортання філософських студій у Ніжинському ліцеї, все-таки варто відзначити, що в ньому працювали викладачі, знані своїми філософськими роботами. Так, у 1853 р. ліцей очолив Християн Екеблад (1800-1877), колишній учень шеллінгіанця Велланського. Йому належав твір філософського характеру «Досвід біо-психологічних досліджень властивостей людського духа» (1872).

Із Ніжинським ліцеєм пов'язаний початок викладацької кар'єри Миколи Грота (1852-1899), відомого російського психолога й філософа. Народився він у Гельсінгфорсі (зараз Фінляндія), закінчив Петербурзький університет у 1875 р. Перебував у річному закордонному відрядженні в Німеччині, вивчав філософські та природничі дисципліни в університетах Берліна й Страсбурга.

Після стажування розпочав свою роботу в Ніжинському ліцеї, викладаючи психологію, логіку й історію філософії. У ніжинський період М. Грот захистив магістерську дисертацію «Психологія відчуттів у її історії та головних основах» (1880), а також дисертацію докторську «До питання про реформу логіки. Досвід нової теорії розумових процесів» (1882).

Після Ніжинського ліцею Грот деякий час працював в Одесі, а в 1886 р. очолив кафедру філософії у Московському університеті й зосередив свої зусилля на організації філософської науки в Росії. Став одним із засновників Психологічного товариства в Москві й журналу «Питання філософії і психології». Однак проблеми зі здоров'ям змусили його полишити викладання й переїхати в Харківську губернію, де він помер і був похований.

На початковому етапі Грот був позитивістом. Тоді він зосереджував свою увагу на психології, вважаючи, що вона може пояснити духовне життя людини в усіх її проявах. Пізніше мислитель зробив спробу розвинути вчення про взаємодію психічного й матеріального процесів. Вважав, що поряд з такими типами енергії, як механічна, теплова, електромагнітна, існує також і енергія психічна. Грот дотримувався думки, що взаємодія матеріального й психічного процесів не порушують закону збереження енергії. Ця теорія була близькою до теорії енергетизму С. Освальда. Мислитель ніби намагався примирити ідеалізм та матеріалізм, висунувши теорію т.зв. монодуалізму, де йшлося про єдність двох начал – матеріального та ідеального (духовного). Зрештою, Грот еволюціонував у бік платонізму, визнав підґрунтям явищ єдину світову душу. Говорив про подвійність та невпинну боротьбу двох начал – активного (сили-духу) і пасивного (матерії-сили), розглядаючи світовий прогрес як перемогу духовної сили над матеріальною.

Ідеї Грота мали поширення на українських землях. Не був винятком у цьому плані й Ніжинський ліцей. Останній так і не став помітним осередком філософствування в Україні. Проте цей ліцей «подарував» російській та українській культурам Гоголя. А це вже немало.

Спроби утвердити професійне українське філософствування в Чернівецькому університеті. Клим Ганкевич

Найпізніше заснованим на українських землях у XIX ст. став університет у Чернівцях. Коронний край Буковина, який увійшов до складу Австрійської імперії у 1774 р., належав до найбільш відсталих в освітньому плані регіонів держави. Австрійський уряд у 1786 р. заснував у Сучаві т.зв. клерикальну школу, перенесену до Чернівців у 1789 р. Цей навчальний заклав мав на меті підготовку священницьких кадрів для православної церкви. Правда, його рівень не був високим. І говорити про серйозну філософську чи богословську підготовку в ньому не можна. У 1827 р. на базі цієї клерикальної школи був заснований богословський навчальний заклад (інститут), який у 1875 р. перетворили в університет, що отримав ім'я імператора Франца-Йосифа. Складався він із трьох факультетів – теологічного, філософського та юридичного.

Хоча на теренах Буковини домінувало українське, а також молдавське й румунське населення у той час молдаван та румунів не розрізняли), університет мав німецький характер. Мовою викладання в ньому була німецька. Правда, з самого початку в університеті були створені кафедри української та румунської філології. Щодо етнічного складу студентів університету, то тут теж були помітні диспропорції, якщо порівняти його з етнічним складом краю. Українці серед студентів становили не більше 20 відсотків. Те саме можна сказати про молдаван. Натомість домінували етнічні меншини краю – німці та євреї.

Хоча українці та українознавчі студії опинилися на маргінесі, все ж у Чернівецькому ніверситеті українські інтелектуали отримали певні можливості для самореалізації. Першим ректором університету був українець Костянтин Томащук. Наприкінці XIX – на початку XX ст. на ректорські посади обирали й інших українців. В університеті функціонувала кафедра української філології і викладалася українська мова та література. На теологічному факультеті вивчалася церковнослов'янська мова – хоча тут переважно навчалися молдавани, українці ж становили мізерну кількість.

Що стосується філософських студій, то їм не приділялася особлива увага. Щоправда, у складі університету існував філософський факультет, але на ньому, як і на інших філософських факультетах тогочасних європейських університетів, вивчалися різні природничі й гуманітарні науки. Здавалося, філософським студіям мали б приділяти увагу на факультеті теологічному. Але цього не було. Факультет готував священиків переважно для православної церкви Буковини, де домінували румунські традиції. Ці традиції не знали єзуїтської освіченості, згідно з якою теологічним студіям обов'язково мали б передувати студії філософські. Викладання теології в Чернівецькому університеті мало переважно практичний характер. Так, на факультеті працювало 7 кафедр – вивчення Біблії, тлумачення Старого й Нового Завіту, догматики, морального богослів'я, історії церкви, практичної теології і східних мов.

Та все ж в історії Чернівецького університету кінця XIX ст. є цікаві факти, які стосуються філософських студій. Із початків існування цього вищого навчального закладу в ньому працював швейцарський філософ Антон Марти (1847-1917), який займався філософськими проблемами мовознавства. Він був прихильником відомого філософа й психолога Франца Брентано, з яким підтримував зв'язки. У Чернівецькому університеті Марти працював з 1875 до 1880 р. Тоді він видав дві свої важливі роботи – «Про походження мови» (1875) та «Питання щодо історичного розвитку сенсу колористики» (1879). Психологічні погляди Брентано Марти намагався використати в осмисленні мовних явищ – виділяв т.зв. мовні категорії, до яких зараховував уявлення, судження й емотивні вирази (емоції).

Важко сказати, наскільки відомими й впливовими були погляди Марти в Чернівецькому університеті. Працював він тут, як бачимо, лише п'ять років, перейшовши пізніше викладати до Празького університету. Деякий вплив він міг справити на Ганкевича, з яким працював одночасно в університеті.

Клим Ганкевич (1842-1924) – цікава й водночас незаслужено забута фігура в історії нашої філософської думки. Народився він у селі Настасів біля Тернополя. Навчався в Бережанській гімназії, семінарії греко-католицької церкви у Львові, Львівському університеті. У 1868 р. захистив докторат у Відні. Працював у гімназіях Перемишля, Бережан, Станіслава, Чернівців. Брав активну участь у суспільному житті Галичини й Буковини, публікувався в національно орієнтований пресі.

У 1868 р., у час підготовки й захисту докторату, Ганкевич написав і опублікував у львівськосу часописі «Правда» статтю «Кілька думок із філософії». Тут необхідно зробити деякі пояснення. На той час відбулося становлення української літературної мови, яка використовувалися при написанні художньо-літературних творів. Але не існувало розвинутої української наукової термінології. Стосувалося це й термінології філософської. Практично не було філософської літератури (навіть популярної) новочасною українською мовою. В Україні філософські тексти, як правило, поширювалися на мертвих мовах – латинській, церковнослов'янській, близькій до неї старій книжній українській мові, а також сучасними мовами – російській, польській, німецькій. Лише з середини XIX ст. починають епізодично з'являтися популярні статті на філософську тему. І в них, відповідно, були спроби виробити українську філософську термінологію. Публікувалися ці статті не в підросійській Україні, де функціонування української мови у друкованих виданнях було вкрай обмежене, а в українській пресі Галичини. Ще в 50-х рр. XIX ст. у газеті «Зоря галицька» почали з'являтися такі публікації. Серед них статтю Ганкевича «Кілька думок із філософії» можна вважати етапною. Це, наскільки нам відомо, була перша україномовна стаття, котра стосувалася не окремих філософських питань, а давала цілісне уявлення, що таке філософія, чим вона займається, як співвідноситься з емпіричними науками.

Вказана стаття також дає уявлення про філософські уподобання Ганкевича. Свого часу Чижевський охарактеризував їх як гегельянські. Загалом погоджуючись із такою думкою, варто вказати, що Ганкевич виявляв інтерес до кантіанства і навіть до позитивізму.

Звернемося до статті «Кілька думок із філософії». Спочатку автор з'ясовує походження терміна «філософія». Пише, що його поява пов'язана з інтелектуальною порядністю мислителів, які, займаючись осмисленням причин речей, зіставляли нескінченість цього завдання (осягнення абсолютної істини) з природним обмеженням людського розуму. Тому ці мислителі відмовились від слів «софос», «софія» (мудрість), назвавши себе скромніше – філософами (любителями мудрості).

Здатністю до філософствування володіє кожна людина, проте «стрімкість стежки» до «найвищої правди» залишає багатьох людей на початку цього непростого шляху. Аби «піднятися на вершину» і пізнати цю «правду», потрібні не просто зусилля, але і певні моральні якості, очищення свого духу від баласту, що тягне вниз. Загалом для Ганкевича як типового українського мислителя притаманна певна «етизація» філософських питань.

З'ясовуючи ставлення філософії до емпіричних наук, автор статті вважав, що їх «нерви» сходяться до філософії. Філософія є рефлексією («свідомістю») наукового знання. Вона також спрямовує погляд дослідника на загальне («закон єдності всесвіту») і суттєве («есенціальне») в речах. Автор вказує на методологічну функцію філософії – забезпечення переходів від одиничного до загального, орієнтацію на пошуки ідеї як субстанції сущого і т.д. У цих питаннях Ганкевич виявляв прихильність до традиційного для України платонізму.

Звертається Ганкевич і до питання про взаємовідносини філософії та релігії. Вони, на його думку, мають одне джерело – одкровення. Для релігії це одкровен-

ня надприродне. Для філософії – одкровення, що виявляється в природі й розумі людини. Розум і віра взаємодоповнюють одна одну. При цьому в філософії домінує розум, у релігії – віра. Філософія, на його думку, має бути теїстичною.

Приділяє Ганкевич увагу й антропологічній проблематиці. Адже, вважає він, першим предметом людської думки є сама людина. Релігія й мораль ставлять ці питання в практично-моральній площині, філософія – у теоретичній. Проте наука, приписуючи розуму всемогутність, створила прірву між релігією та філософією. Потрібен міст через цю прірву, бо позбавлений віри розум збивається на манівці. Філософія може прокласти цей міст, але тільки в тому випадку, коли людський розум усвідомить своє обмеження, а віра сприйматиметься як посланець вищого розуму до людини. Релігія та філософія поєднуються на полі любові. Позбавляючи любові світ, ми перетворюємо його в хаос.

Розглядає автор й проблему співвідношення духовного та тілесного, відстоюючи ідею їхньої гармонії й взаємопроникливості. Також у статті зверталася увага на деякі психологічні проблеми, зокрема питання сну і сновидінь.

Значення статті «Кілька думок із філософії» полягало не лише в тому, що в ній давався популярний виклад засадничих філософських питань. Ганкевич намагався в цій роботі виробити філософську термінологію українською мовою. Відчуваючи постійні труднощі у цьому плані, він закликав використовувати наявні мовні ресурси, які необхідно обробляти й вдосконалювати. При цьому подавав приклад, вводячи таку лексику: вища єдність, єстество, битьє, житьє, людське познаньє, мисленьє, понятьє общого і поодинокого, свідомість. Правда, Ганкевич часто змушений був вдаватися до використання інтернаціональних термінів: ідея абсолютної справедливості, право натури, трансцедентальні ідеї, універсум тощо.

Незадовго після статті «Кілька думок із філософії» Ганкевич публікує працю, в якій сміливо ставить питання про існування філософії у слов'ян і українців зокрема. Це згадувана робота «Основні риси слов'янської філософії», спершу опублікована двома випусками в Кракові у 1869 р., а потім із доповненнями окремою книгою у Ряшеві (Жешуві) в 1873 р. Частина цієї роботи під назвою «Народна філософія малоросів» вийшла в Лейпцигу в 1881 р. Усі ці видання побачили світ німецькою мовою і були розраховані на інтелігентну публіку з різних (передусім слов'янських) регіонів Австро-Угорщини. Про ці роботи писала й львівська «Правда», й інші, зокрема чеські, видання.

Звісно, Ганкевичу можна закинути «примітивізм» у висвітленні питань слов'янської, у т.ч. й української, філософії, як це, наприклад, зробив Чижевський. Проте закономірно виникає питання, а чи можна було уникнути цього «примітивізму», коли всерйоз навіть не йшла мова про слов'янську філософію, а професійне філософствування українською мовою, як і мовами багатьох інших слов'янських народів, в ліпшому випадку робило тільки перші кроки. Той самий Чижевський, на відміну від Ганкевича, так і не спромігся написати історію слов'янської філософії – хоча жив пізніше і, здавалося, мав кращі можливості це зробити. Щобільше, Чижевський навіть повторив деякі думки Ганкевича.

Характеризуючи слов'янську філософію, Ганкевич звертається до культурного матеріалу Чехії, Польщі та України-Русі. Він намагається виділити основні прикмети слов'янського філософствування. На його думку, це – персоналізація Бога, увага до проблем моралі, утвердження діяльного безсмертя людини, трактування природи як творіння божого, намагання поєднати духовні традиції Сходу і Заходу. Як і Гердер, Ганкевич стверджував, що слов›яни в духовному житті Європи займають місце серця, тоді як германські народи – місце голови. На його думку, слов'янські народи ще не сказали свого слова в філософії.

В інших своїх працях Ганкевич теж виявляв інтерес до філософської думки слов'ян. Так, у 1871 р. він опублікував польською мовою роботу «Життя, твори й філософська система Броніслава Трентовського» (1871). Була в нього й спеціаль-

на розвідка про нові тенденцій розвитку слов'янської філософії. Серед інших філософських зацікавлень Ганкевича варто відзначити питання естетики, філософських проблем мовознавства, психології (у 1874 р. він навіть опублікував підручник із психології для середніх шкіл).

Проблеми естетики й мовознавства були важливими для Ганкевича, коли він з 1875 до 1887 р. працював викладачем у Чернівецькому університеті на кафедрі української мови й літератури, яку, власне, і започаткував. Трактуючи питання естетики, Ганкевич переважно дотримувався гегельянських підходів. Однак у цей час, наскільки можемо судити, на нього певний вплив справив Марти. Так, у 1885 р. «Буковинський альманах» опублікував статтю Ганкевича «Естетичне значення та символіка барв». Подібні питання входили у сферу зацікавлень Марти.

Також Ганкевич у зазначений період займався питаннями словонаголосу в українській та індоєвропейських мовах (санскриті й грецькій мові). У 1875 р. опублікував брошуру «Система словонаголосу в санскриті, грецькій та руській мовах». Висловлював думку, що порівняльне мовознавства в багатьох історичних і мовних питаннях сягає глибше, ніж археологія.

Ще одним моментом університетського періоду стала критика Ганкевичем матеріалістичних учень. Тут знову ж таки далися взнаки гегельянські симпатії мислителя, а також його релігійність. Це й стало підставою радянським дослідникам трактувати Ганкевича як «реакційного філософа» і замовчувати його напрацювання.

Під час роботи в Чернівецькому університеті Ганкевич не обмежувався лише викладацькою роботою та науковими студіями. Це був практичний філософ, який брав активну участь у громадському житті, в діяльності громадських організацій «Руська бесіда», «Буковинська руська рада», яку певний час очолював. В університеті він організував українське академічне товариство «Союз».

У 1887 р. Ганкевич очолив редакцію релігійної газети «Мир». При цьому він і далі продовжував займатися питаннями, які стосувалися проблем філософії. У газеті «Новий галичанин» за 1899-1900 рр. опублікував низку статей «Про фантазію в житті та мистецтві», «Реалізм в літературі та мистецтві і його межі управління», «Літературні і філософські фрагменти», де порушувалися питання естетики.

Тобто Ганкевич намагався створити професійне філософствування українською моваю, прагнув утвердити серед європейських інтелектуалів думку про «філософську спроможність» українців і поширював філософські знання серед українського загалу. Проте, схоже, це був один у полі воїн.

Рекомендована література:

1. Бородій М. К. Данило Михайлович Велланський. – К., 1992.
2. Василь Довгович з точки зору прочитання. – Ужгород, 2004.
3. Вакуленко С., Ушкалов Л. Клим Ганкевич та його «Нариси слов'янської філософії» // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія. – Т.6.
4. Гнатюк В. Національне відродження австро-угорських українців (1772-1880). – Львів, 2006.
5. Історія української філософії. – К., 2008.
6. Київ в історії філософії України. – К., 2000.
7. Кашула І. Ю. Філософські погляди О. В. Духновича (До 185-річчя з дня народження) // Дукля. – 1988. – №3.
8. Кравец И.Н. Т.Ф. Осиповский – выдающийся русский ученый и мыслитель. – М., 1955.
9. Лодій П. Логічні настанови, які скеровують до пізнання та розрізнення істинного і хибного // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип.37-38.
10. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
11. Максимович М. Лист про філософію // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип. 37-38.
12. В.Мельник, А.Синиця. Дорога завдовжки в століття… Історія філософського

факультету Львівського університету // Каменяр. – 2011. – №1.
13. Марков П.Г. Общественно-политические и исторические взгляды М.А.Максимовича. – К., 1986.
14. Міхневич Й.Г. Про гідність філософії, її реальне буття, зміст і частини // Історія української філософії: Хрестоматія. – Львів, 2004.
15. Павлов А.Т. Николай Яковлевич Грот и его место в истории русской философии // Вопросы философии. – 2003. – №10. – С.114-122.
16. Сич М. Гоголь і Ніжинська гімназія вищих наук: філософська думка як чинник розвитку творчого таланту // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». – Випуск 9.
17. Ткачук М. Філософія в університеті святого Володимира // Київ в історії філософії України. – К., 2000.
18. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Його ж. Філософські твори: У чотирьох томах. – К., 2005. – Т.1.
19. Шад Й.Б. Фрагменти з творів // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип.37-38.
20. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989.
21. Abaschnik V. Kant und der Deutsche Idealismus in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Schwerpunkt: Johann Baptist Schad (1758-1834) – Jena, 2002.

Контрольні запитання:

1. Охарактеризуйте стан викладання філософії в університетах України в XIX – на початку XX ст.
2. Які були перспективи утвердження української професійної філософії у Львівському університеті?
3. У чому виявлялися впливи німецької класичної філософії на філософську думку України XIX – початку XX ст.?
4. Яке було значення Харківського університету для розвитку філософської думки в Україні?
5. У чому були особливості розвитку філософської думки в Київському університеті?
6. Чому в Україні найбільш впливовим виявилося шеллінгіанство? Назвіть найбільш яскравих його представників на українських землях.
7. Яке значення Ганкевича для становлення української професійної філософії?

«АКАДЕМІЧНА»ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ У XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТ.

Київська духовна академія як осередок філософствування

Києво-Могилянська академія наприкінці XVIII ст. – на початку XIX ст. опинилася у стані занепаду. Зрештою, у 1817 р. її ліквідували, створивши на базі цього навчального закладу духовну семінарію, а через два роки – духовну академію. Урочисте відкриття останньої відбулося у вересні 1819 р. У царській Росії в XIX ст. було сформовано чотири академії такого типу. У столичних містах – Санкт-Петербурзі (1809) й Москві (1814); відповідно, у Києві, а також у Казані (1842). Вибір центрів академічної освіти не був випадковим. Зі столичними містами все зрозуміло. Щодо Казані, то це було одне з найбільших міст Поволжя – регіону, де проживали тюркські народи, частина з яких сповідувала мусульманство. Царський уряд ставив перед собою завдання русифікувати й православізувати ці народи. У Києві, як і загалом на Правобережній Україні, у той час були значні польські й римо-католицькі впливи. Окрім того, більша частина простолюдинів цього краю дотримувалася уніатства. Тобто Київ з його православною духовною академією мав би стати на шляху католицької експансії й сприяти поширенню православ'я в західному напрямку. Окрім того, це місто розглядалося як давня столиця «святої Русі», звідки прийшло християнство до східних слов'ян.

Духовна академія у порівнянні зі своєю попередницею стала дещо іншим навчальним закладом. У своїй діяльності вона керувалася «Нарисом правил про створення духовних училищ». Згідно з цим документом, створювалася чотириступенева система духовних шкіл: парафіяльні училища, повітові училища, єпархіальні семінарії та академії. Останні були не лише вищими школами, а й науковими осередками («колегіями») та адміністративними центрами навчальних округів. Діяльність Київської духовної академії як центру навчального округу охоплювала не лише терени України, а й Білорусі, Польщі, Молдови, частково Півдня Росії та Закавказзя.

Як правило, її студентами були діти священиків. Згідно з указами Синоду та Київської консисторії, духовні особи зобов'язані були віддавати своїх дітей до академії під загрозою штрафу, позбавлення парафії чи навіть переведення в селянський стан. Закономірно, ніхто не хотів наражатися на такі неприємності. Водночас навчання в академії для дітей священиків давало можливість безкоштовно здобути вищу освіту. Після закінчення навчання її вихованці часто ставали парафіяльними священиками або робили духовну кар'єру.

У «Нарисі правил про створення духовних училищ» чимала увага приділялася викладанню філософії. Там зазначалося, що духовні академії «обіймуть у науках філософських і богословських простір, що їм личить, і постануть на ниві просвіти, вищому духовенству притаманної». Навіть передбачалося викладання філософії у семінаріях, а в академіях давалася вища філософська освіта. Загалом філософія продовжувала розглядатися як вступ до теології.

Відповідно до статуту 1814 р., повний курс навчання в академіях тривав чотири роки, поділяючись на два ступені (нижче й вище відділення). Тижневий розклад занять нижчого відділення мав такий вигляд: Святе Письмо – 2 години, філософія – 10, загальна словесність – 6, цивільна історія або математика (за вибором студента) – 8, грецька мова – 4, єврейська – 2, одна з нових мов (німецька або французька)

– 2. На вищому відділенні цей розклад уже мав такий вигляд: Святе Письмо – 2 години, богослов'я – 12, церковна словесність – 6, церковна історія – 6, грецька мова – 4, єврейська – 2, одна з нових мов – 2. Як бачимо, філософії надавалася перевага серед інших дисциплін на нижчому відділенні. А на вищому пальма першості належала богослов'ю, яке, в певному сенсі, стало продовженням філософських студій. Студентам першого курсу читалася історія давньої філософії, логіка й психологія. На другому році навчання – історія нової філософії, метафізика й моральне богослов'я. Уведення історії філософії було новацією. Раніше, як правило, цю дисципліну не вивчали. У 1843 р. з ініціативи митрополита Філарета в Київській духовній академії почали викладати на останньому курсі ще й педагогіку, яку зараховували до філософських дисциплін. Викладання історії філософії давало можливість студентам знайомитися не лише з аристотелізмом, а й також із іншими вченнями. Особливу увагу академічний статут звертав на платонізм як на «істинну філософію». У цьому можна побачити реакцію на «західний» аристотелізм і намагання утвердити платонізм як філософію, притаманну для «православного світу». Особливо вплив цієї течії відчувався у викладі онтологічних проблем.

На відміну від університетів Російської імперії, в духовних академіях навчання філософії не переривалося. За статутами 1869 і 1884 рр. обсяг викладання філософських наук в академіях не зменшувався, як це було у світських навчальних закладах. Тут ніколи не закривалися філософські кафедри й не заборонялося викладання філософії.

Спочатку філософські дисципліни в Київській академії читали латиною, а після 1831 р. – російською мовою. Згодом професорам філософії дозволили читати авторські курси, які вони розробляли з урахуванням набутків західноєвропейської філософії. Тому трактувати «академічну» філософію як українську немає підстав. Вона представляла передусім суміш ідей західноєвропейської, передусім німецької, та російської традиції. Інша річ, що, з одного боку, ця філософія, існуючи в українському середовищі, «несвідомо» відображала деякі моменти українських культурних традицій. З іншого, вона так чи інакше впливала на українських інтелектуалів, їхній світогляд.

За сто років існування Київської духовної академії в цьому навчальному закладі пропрацювало близько півтора десятка викладачів філософії. У результаті чого тут склалася філософська спільнота зі своїми світоглядними уподобаннями й традиціями. Для представників цієї спільноти притаманна була схильність до платонізму. Вона реалізувалась у працях випускників і викладачів академії, зокрема у перекладі Карпова праць Платона, у творах Скворцова «Про філософію Плотіна», Міхневича «Про успіхи грецьких філософів...», в об'ємному історико-філософському дослідженні Новицького, через яке проходить ідея єдності платонізму й одкровення, у роботах Юркевича, Авсенєва, Ліницького та інших.

Однак було б помилкою представляти умови існування філософських студій у духовних академіях, у т.ч. й Київській, як майже ідеальні. Це далеко не так. Відомий російський неокантіанець, професор Петербурзького університету О. Введенський вважав, що викладання філософських дисциплін у духовних академіях відбувалося у «вкрай несприятливих обставинах». При цьому спостерігалося засилля чернецтва, яке далеко не завжди відзначалося освіченістю: «Духовна філософія розглядалася начальством як служниця богослов'я. а останнє обов'язково перебувало в руках ченців, багато з яких, приймаючи чернецтво з мирських міркувань, розглядали свою викладацьку діяльність лише як проміжний ступінь. Тому вони далеко не завжди були добре обізнані навіть у богослов'ї, а між тим мали величезний вплив на все життя в академії». Введенський відзначав і таке потворне явище: «…талановиті професори іноді зазнавали гонінь за свій талант, за здатність впливати на студентів».

«Академічна» філософія існувала ніби в «замкнутому середовищі», що визначалося ізольованістю цих навчальних закладів. Проте цю «замкнутість» не варто абсолютизувати. Попри недемократичність російського суспільства та жорстку цензурованість літератури, велися відкриті дискусії між представниками «академічної» та «світської» філософії.

Звісно, передбачалося, що філософія, яка викладалася в академіях, повинна бути «християнською». Її викладач, згідно з академічним статутом, «мусить бути внутрішньо переконаний, що ані він, ані учні його, ніколи не побачать світла вищої філософії, єдино істинної, якщо не шукатимуть його в ученні християнському». Тому «все, що не відповідає істинному розумові Святого Письма, є істиною хибною та оманою й без жалю мусить відкидатися».

Російський дослідник Флоровський вважав, що релігійна філософія, яка викладалася в духовних академіях, була «сердечним богослов'ям» і трактувалася як засіб формування «внутрішньої людини».Загалом, нічого нового в цьому не було. Подібні підходи мали поширення на українських землях у попередні часи, особливо це стосувалося консервативно налаштованих традиціоналістів.

Деякі дослідники проводять думку, що саме в академічному середовищі формувалася оригінальна «вітчизняна» філософська традиція, поєднуючи надбання західної філософії та східної (православної) релігійно-філософської думки. Ось що писав з цього приводу Василь Зеньковський: «З одного боку, православна догматика, святоотечеська література визначали основні шляхи та грані роздумів, з іншого боку, багата філософська література Західної Європи уможливлювала вибір між тими чи іншими філософськими напрямками у розбудові «християнської філософії». Разом із тим, саме в духовних академіях вперше виникає ідея власної національної філософії, що спирається на вчення Церкви й водночас у вільному синтезі використовує ідеї західноєвропейської філософії». Цю ж думку, незважаючи на своє скептичне ставлення до філософії в духовних навчальних закладах, підтримував Густав Шпет.

Київська духовна академія виникла незабаром після закриття Києво-Могилянської академії. Її навчальні корпуси знаходилися в тих же приміщеннях, що належали її попередниці. Тому склалося уявлення про наступність цих вищих шкіл й, відповідно, про наступність філософських традицій, які в них існували. Правда, така теза викликає чимало запитань.

Існує й діаметрально протилежна думка, що між Києво-Могилянською та Київською духовною академіями годі шукати наступництва, зокрема в плані філософському. Наприклад, Анатолій Тихолаз пише з цього приводу таке: «…кадрова проблема була проблемою номер один у процесі здійснення реформи (мається на увазі реформа духовної освіти за часів Олександра І – *П.К.*). Цим і було зумовлено… рішення про відкриття в першу чергу Санкт-Петербурзької академії, покликаної підготувати викладачів для Москви, Києва та Казані. Проте нові академії потребували не лише викладачів, а й слухачів. Це й визначило остаточно долю Київської духовної академії: найкраще, що змогли з нею зробити, це ліквідувати її у 1817 році та заснувати замість неї семінарію, покликану підготувати перших слухачів Київської духовної академії. …зберігати філософські традиції Києво-Могилянської академії тут було просто нікому: адже, як і передбачалося, і ректор, професор богослов'я М. Богданов-Платонов, і перший викладач філософії І. Скворцов прибули до Києва із Санкт-Петербурга». Тихолаз також вважає, що думка, ніби Київська духовна академія «виникла на основі Києво-Могилянської академії, успадкувала від цього найстаршого у нашій країні навчального закладу славетні філософські традиції», не відповідає дійсності і є міфом.

На нашу думку, не все так однозначно. Справді, на початку XIX ст. Києво-Могилянська академія переживала не найкращі часи. Мають місце твердження про занепад, неможливість реформувати її. Такої думки дотримувався Чацький – зга-

дуваний засновник Кременецького ліцею. Однак, по-перше, Чацький стояв на просвітницьких позиціях, а з позиції просвітництва навчання в Києво-Могилянській академії виглядало як анахронізм; по-друге, цей діяч був зорієнтований на створення вищої школи не в Києві, а в Кременці, тому, не виключено, свідомо перебільшував ступінь занепаду академії.

Києво-Могилянська академія стала «жертвою» реформи духовних закладів у Російській імперії, яка передбачала також централізацію духовної освіти. Саме в імперській столиці, Петербурзі, готувалися кадри для духовних академій. Тому створення Київської духовної академії варто розглядати у контексті централізаторської та русифікаторської імперської політики. На початку функціонування цього навчального закладу були прислані керівні кадри з Петербурга. Тому формально Київська духовна академія не мала безпосереднього стосунку до старої Києво-Могилянської академії.

Правда, є підстава говорити про ставлення опосередковане. Усе-таки в академії існувало (хай і дещо міфологізоване) уявлення про те, ніби вона веде початок від Києво-Могилянки та Київської братської школи. Наприклад, у 1915 р. академія урочисто відзначила своє трьохсотліття. Все-таки майже двохсотлітнє існування Києво-Могилянської академії витворило в Україні певне інтелектуальне середовище. Значна частина представників українського духовенства були випускниками цієї академії або її філій. Філософські й богословські уявлення, отримані в їхніх стінах, вони передавали своїм дітям, які потім ішли навчатися в Київську духовну академію. Тексти філософського характеру, наприклад, твори Сковороди, переписувалися і мали поширення серед тогочасних освічених українців. Навіть Шевченко згадує, що малим «списував Сковороду». Він же в повісті «Близнюки» показує, як стара академічна вченість справляла вплив на духовних осіб та їхнє оточення. А це середовище, попри різні нюанси, не могло не впливати на Київську духовну академію. Показово, що розквіт у ній філософських та богословських студій відбувався не на початках, а тоді, коли розпочинається «українізація» цього навчального закладу. В той час викладачами академії стають вихідці з українських етнічних територій, сама ж академія стає тоді «філософським лідером» серед академій Російської імперії.

Початковий етап у розвитку філософської думки в Київській духовній академії

Початки студіювання філософії в Київській духовній академії пов'язані з іменем Івана Скворцова (1795-1863). Він був росіянином, походив із Нижегородської губернії. Навчався в Нижегородській семінарії, потім – у Петербурзькій духовній академії. У 1817 р. почав працювати в Київській духовній семінарії, а з 1819 р. викладав філософські й богословські дисципліни у Київській академії.

Вважається, що він зазнав впливу німецької класичної філософії; цінував Лейбніца, Канта, Шеллінга і досить стримано ставився до Фіхте та Гегеля. Якщо говорити про оригінальність поглядів Скворцова, то можна лише в тому сенсі, що він намагався поєднати німецьку класичну філософію з християнським неоплатонізмом. Скворцов є автором низки статей, у т.ч. й філософського характеру. Це – «Про філософію Плотіна» (1835), «Про філософію Платона» (1836), «Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму» (1838), «Критичний огляд вчення древніх про істинне благо людини» (1848), «Християнське використання філософії, або філософія Св. Григорія Нисського» (1863) тощо.

У нього можемо натрапити на високу оцінку філософії, думку про необхідність її вивчення. Скворцов співвідносив ідеї філософії з одкровенням. Наприклад, про філософію Канта висловлювався в тому сенсі, що все найкраще в ній запозичене з Євангелія, а найгірше – це, власне, і є філософія Канта. Заслугою останнього, вва-

жав він, є обґрунтування ідеї, згідно з якою людський розум не безмежний у своїх можливостях, тому йому не дано до кінця пізнати світ.

Своє розуміння філософії, її співвідносність із християнською релігією Скворцов висловив у промові «Про метафізичне начало у філософії», яку урочисто проголосив латинською мовою на церемонії відкриття Київської духовної академії 28 вересня 1819 р. Началом філософії він визнавав божественну істину одкровення. Тому, на його думку, «Ісус Христос є єдиний учитель істини для всіх розумних істот. Поза ним нема світла, нема істини. Сліпою є та філософія, яка не визнає цього; безумна та мудрість, яка відкидає вчення Одкровення. Ми – християни, і нам не можна пробачити, якщо ми краще знаємо філософію якогось Аристотеля чи Платона, ніж філософію Ісуса. Приступимо з благовінням до слова премудрості божої і в цій скарбниці істин розкриємо істинне начало єдиної істинної філософії». Промова ця закінчувалася такими словами: «Не залишимо в лабіринті розумувань людських керівної нитки вчення Одкровення. Спробуємо стати філософами не язичницькими, а християнськими».

З одного боку, філософські погляди Скворцова відзначалися консерватизмом. Він свідомо протиставляв свою «християнську філософію» філософії Аристотеля й Платона, яка панували в «старій» академії. Розглядаючи питання співвідношення віри й розуму, висловлював критичне ставлення до «раціоналізму», використання розуму при розгляді засадничих питань віри. Він писав: «Виявляти в усьому розум і в самій вірі (щоб не було ревності не по розуму) похвально, якщо розум цей має свої межі. Але коли він переступає свої межі і все, навіть таємниці віри хоче пояснити і вивести з самих своїх начал, тоді він неминуче помилятися мусить…» Скворцов вважав, що розум повинен визнати свою обмеженість, примиритися і «здружитися» з вірою.

Деякі дослідники історії російської філософії, Зенковський та Шпет, вважали, що для філософських поглядів Скворцова притаманна була невизначеність. Шпет взагалі дав убивчу характеристику філософії Скворцова: «В особі Скворцова… ми отримали один з перших зразків тієї незугарної суміші текстів Святого Письма й цитат з популярних природничо-наукових книжок, якою, з метою «гармонізувати» до останнього часу рясніли твори духовно-академічних письменників… Може, найтонша річ у цьому – здатність «філософствувати» без змісту, обмежуючись лише формально-логічними зіставленнями філософських формул та положень».

Скворцов виявив себе не стільки в науковій, скільки в педагогічній діяльності. Завдяки йому в Київській духовній академії сформувалася філософська школа. Далеко не останню роль у цьому відіграв Інокентій (в миру – Іван) Борисов (1800-1857), вихованець Скворцова. Інокентій, як і Скворцов, належав до етнічних росіян. Народився у м. Єлець у сім'ї священика. Після отримання семінарської освіти навчався в Київській духовній академії. Прийняв чернецтво, обіймав ієрархічні становища в Росії та Україні. Життя скінчив у сані херсонського єпископа.

Займався також викладацькою роботою. Працював у Петербурзькій духовній академії. Після захисту в 1829 р. докторської дисертації його призначили ректором Київської духовної академії. Сталося це в 1830 р. На цій посаді перебував близько 10 років. Знаходячись під впливом німецької класичної філософії, Інокентій намагався відійти від схоластичних традицій. Відмовився від викладання філософських дисциплін латинською мовою, дозволив читання оригінальних філософських курсів, заохочував до самостійних наукових студій вихованців і викладачів академії.

Сам же Інокентій, займаючись переважно богословськими питаннями, вперше почав застосовувати історичний та історико-порівняльний методи при вивченні теологічних дисциплін. Увів нові богословські предмети – історію догматів, символіку (історію символів віри), еклезіастику (історію церкви). Був автором церковно-історичних творів – «Життя апостола Павла», «Життя св. Кіпріана», «Останні дні земного життя Ісуса Христа». Також Інокентій був відомий як проповідник.

Бєрдяєв вказував, що Інокентій «пройшов через німецьку філософію і мислив дуже вільно». «Добрим знавцем філософії німецького ідеалізму» його називає Чижевський. Навіть Шпет, при всьому своєму критицизмі й скептицизмі, позитивно відгукувався про діяльність Інокентія: мовляв, саме за часів його ректорства академія звелася на ноги. Шпет також відзначав обізнаність Інокентія з тогочасною філософією і те, що він сприяв пробудженню інтересу до філософії.

Справді, Інокентій зумів налагодити на високому теоретичному рівні викладання філософії в Київській духовній академії, особисто підтримуючи талановитих її випускників Новицького, Гогоцького, Міхневича, Авсенєва, які виявляли зацікавленість філософією.

Інакше кажучи, Скворцов та Інокентій заклали фундамент, на якому з часом зросла ціла філософська будова.

Генеза київської релігійної філософії

У 30-40-х рр. XIX ст. в стінах Київської духовної академії відбувається становлення й оформлення своєрідної філософської течії. Її представники в основному орієнтувалися на платонізм і неоплатонізм. Це, з одного боку, відповідало тодішнім церковним настановам, з іншого, тій філософській традиції, що склалася на українських землях. Попри проплатонівську орієнтацію, відбувалося звернення й до аристотелівського спадку, особливо в питаннях, котрі стосувалися логіки. Варто відзначити й інтерес представників вказаної течії до тогочасної німецької філософії, використання її ідей для своїх філософських побудов. Але чи не основою цієї філософії була її християнська спрямованість. Адже, за великим рахунком, вона сприймалася як вступ до православного богослов'я.

Представники цієї течії почали використовувати тогочасну російську літературну мову як мову філософствування. Ця мова, маючи підтримку з боку імперських структур і перетворившись з їхньою допомогою на мову міжетнічної комунікації в межах держави, активно розвивалася, формувалася її наукова й філософська російськомовна термінологія. Тому ця мова, починаючи з 30-х рр. XIX ст., стала придатною для філософствування, що, до речі, не скажеш про тогочасну українську літературну мову. Навіть Тарас Шевченко, коли звертався до філософських проблем, змушений був використовувати російську мову, свідченням чого є його є його «Щоденник», а також деякі повісті, які мають філософський характер.

Але справа не лише в тому, що філософи Київської духовної академії використовували російську мову як мову філософствування. Хоча, зрештою, це є важливий індикатор для означення її «культурного простору». Ця філософія була частиною російської імперської культури. Її призначенням було «служіння» православній теології, а в кінцевому рахунку – Російській православній церкві. Інакше, певно, й не могло бути. Тому цю філософію варто осмислювати в контексті російської філософської традиції, а не користуватися для її означення аморфним терміном «вітчизняна філософія», як це часто роблять у нашій літературі.

Хоча заради справедливості варто сказати, що філософія Київської духовної академії була «не зовсім російською». Як і будь-яка імперська культура, культура російська здатна була сприймати та «перетравлювати» елементи інших культур. Це якраз бачимо на прикладі «академічної» київської філософії, яка (хай навіть опосередковано) увібрала деякі українські елементи.

Виходячи з цього, вважаємо, що найкраще означити її як *київську релігійну філософію*. Прикметник «київська» вказує на регіональну прив'язаність до Києва, який входив до складу Російської імперії, але не був суто російським містом, зберігаючи в плані культурному деякі українські елементи. Прикметник «релігійна» вказує на те, що ця філософія загалом мала релігійний характер. Принаймні вона

сприймалася як така, що служить «істинному християнству». Зрештою, ця філософія отримала своє продовження у т.зв. російській релігійній філософії, яка мала «українські акценти».

Одним із перших викладачів Київської духовної академії, який спробував виробити своє оригінальне філософське вчення, був Василь Карпов (1798-1867). У 1840 р. він видав двотомний переклад творів Платона. Пізніше, у 1863 р., вийшло ще два томи перекладів цього класика античної філософії. У 1879 р., уже після смерті Карпова, побачили світ два останні томи його перекладів платонівських творів. Ці переклади вважалися найкращими у Росії XIX ст. Карпов також був перекладачем першого тому праць німецького філософа Г. Ріттера «Історія філософії древніх часів» (1839).

Походив Карпов із сім'ї священика. Народився неподалік Воронежа, вважав себе росіянином. У той час російська ідентичність, радше, була державною, імперською ідентичністю, а не реальною етнічною. Судячи з усього, Карпов не належав до «чистокровних росіян». Вороніжчина, його мала батьківщина, була краєм, де проживали етнічні українці. Навчався Карпов у Воронезькій семінарії, а потім Київській духовній академії. Після її закінчення викладав у альма матер. У 1833 р. перейшов працювати в Петербурзьку духовну академію. Там він зайнявся перекладом філософських текстів. Тому його вважають російським діячем культури. Правда, тривале перебування мислителя в українському етнічному ареалі, навчання в Київській духовній академії не могли не вплинути на його світосприймання.

Певно, не випадковим є інтерес Карпова до творів Платона. Своїми перекладами він прагнув зробити платонізм набутком філософської думки в Росії. Окрім того, Карпов є автором низки філософських праць. Це – «Вступ до філософії» (1840), «Погляд на рух філософії в християнському світі і на причини її напрямків» (1856), «Систематичний виклад логіки» (1856), «Філософський раціоналізм новітнього часу» (1860), «Вступні лекції до психології» (1868).

Найбільш цікавою для нас є праця «Вступ до філософії», де визначено предмет, метод, мету та значення філософії. Основою для філософії, вважав він, є свідомість. Положення «я усвідомлюю», як перша істина, сама по собі є ясною і загальною. Вона й має бути суб'єктивним началом філософії. Предметом же філософії є самопізнання і дослідження «всього в цілому» – як єдиного буття, переповненого розмаїттям життя та діяльності.

Буття ж розвивається зі свідомості й виражається в системі. Усе, що входить у сферу свідомості, має форму та зміст, які, будучи єдиними, охоплюють у людині два світи – духовний та чуттєвий. Дух нескінчений, органічна природа, розвинута в людині до найвищого ступеня, скінчена. Духові притаманне нескінчене бачення, природі ж – інстинктивне життя. Дух – це чиста свобода, природа – сліпа необхідність. Дух є Бог, природа – його творіння. Чим більше розум просвітлюється вірою, тим вища його енергія, тим сильніше розвиваються його ідеї. Загалом же людина є істотою «метафізичною», такою, що належить до царини мисленного надчуттєвого.

Оскільки світ єдиний, хоча й складається з багатьох елементів, то філософія, яка осмислює його, має бути системною. Її Карпов поділяв на філософію мисленно-суб›єктивну (науку про самопізнання, тобто психологію) й філософію мисленно-об›єктивну (філософію природи, практичну філософію, історію естетики та релігії).

Карпов порушив питання про створення самобутньої «російської» філософії. Його навіть вважають предтечею російського слов'янофільства. Росіяни, на його думку, наслідували практичну філософію зі Сходу і ніколи не поріднятся з німецьким раціоналізмом, оскільки він суперечить особливостям, що приховані в національних і психологічних началах слов›янського єства. Німецький раціоналізм іде наперекір православ'ю, яке вимагає, щоб розум і серце не поглиналися одне іншим, а, розвиваючись у постійному зв'язку між собою, складали в душі тверду основу для вирішення завдань філософії. Загалом проблему співвідношення розуму та серця філософ розв›язував не на користь розуму. Найпослідовніше ці дум-

ки він виклав у працях «Філософський раціоналізм Новітнього часу» та «Погляд на розвиток філософії в світі християнському та на причини різних її напрямів». У цих міркуваннях деякі дослідники схильні вбачати «філософію серця», притаманну Сковороді та Юркевичу. Проте в цьому протиставленні розуму й серця можна простежити стару середньовічну дискусію про співвідношення віри й розуму.

Загалом у філософських питаннях Карпов стояв на позиціях консерватизму, в чому теж можна вбачати вираз української ментальності. Особливо цей консерватизм простежується в критиці раціоналізму Канта. На думку Карпова, найсуттєвішою помилкою німецького філософа було те, що він ігнорував роль відчуттів у людському житті, адже вони наповнюють серце тим безмежним, що вміщує всю повноту даної Богом заповіді про любов. Карпов наводить цікаві міркування щодо формування раціоналізму в християнстві, який уособило лютеранство. Під впливом лютеранського релігійного раціоналізму, на його думку, виник філософський раціоналізм, який репрезентує філософія Канта. Якщо релігійний раціоналізм ставив розум вище за віру, то філософський раціоналізм, передусім раціоналізм Канта, лише в одному розумі бачить підстави для пізнання. Виступаючи проти цього, Карпов вважав, що раціоналізм є байдужим людині до тих пір, поки не торкається моралі. Схожі погляди щодо етики й раціоналізму Канта висловлював Тарас Шевченко у своїй поемі «Тризна». Не без того, що ці думки він міг запозичити у Карпова, оскільки петербурзький період Кобзаря припав якраз на той час, коли праці цього філософа стали знаними серед інтелектуалів Петербурга та Російської імперії.

Також Карпов велику увагу приділяв проблемам логіки. Але і в цій царині виявляв консерватизм. Він орієнтувався на метод дедукції, притаманний аристотелізму, вважав, що від загальних оглядів варто переходити до дослідження конкретних проблем.

Загалом консерватизм став притаманним філософії в Київській духовній академії.

До яскравих представників київської релігійної філософії варто зарахувати Ореста Новицького (1806-1884). Народився він на Волині в селі Пилипи (зараз Чуднівський район Житомирської області). Походив зі шляхетського роду. Дід та батько його були священнослужителями. Батько філософа належав до освічених людей, знав латинську мову.

Новицького готували до духовної кар’єри. Він закінчив в Острозі училище й семінарію, потім – Київську духовну академію. На нього звернув увагу Інокентій (Борисов), надавши йому підтримку. Після закінчення академії Новицький працював у своїй альма матер, однак з організацією Київського університету в 1834 р. перейшов до цього навчального закладу, де викладав філософські дисципліни. Хоча значна частина життя Новицького була пов’язана з Київським університетом, але як мислитель він сформувався в Київській духовній академії. Тому на його філософських поглядах помітна печать «академічності». Не дивно, що в низці важливих моментів вони збігаються з поглядами Карпова.

Працюючи в Київському університеті, Новицький написав і видав кілька робіт із філософії – «Про закиди філософії в теоретичному й практичному відношеннях, їхню силу та важливість» (1838), «Про розум як вищу пізнавальну здатність» (1840), «Керівництво до дослідної психології» (1840), «Нарис індійської філософії» (1844), «Коротке керівництво до логіки з попереднім нарисом психології» (1844). Частина з названих праць мала характер підручників (передусім це роботи, які стосуються логіки й психології), у яких автор намагався викласти усталені погляди.

На Новицького мали вплив погляди корифеїв німецької класичної філософії – Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля тощо. Правда, варто погодитися з думкою Марини Ткачук, що «у розумінні О.М. Новицьким сутності й завдань багато що навіяно німецькими ідеалістами (при тому, виділити чийсь особливий вплив просто неможливо), але мелодія, зрештою, виявляється типово слов’янською, з притаманним їй онтологізмом, здебільшого теїстичного забарвлення».

У 1850 р. викладацька кар'єра Новицького скінчилася. Тоді, як уже зазначалося, було обмежено викладання філософських дисциплін в університетах. З того часу аж до 1869 р. Новицький працював у Київському цензурному комітеті. На цій посаді він виявив себе як супротивник українського руху – з його подачі був прийнятий сумнозвісний Валуєвський циркуляр 1863 р., який значно обмежував уживання української мови. Тоді ж Новицький писав фундаментальну роботу «Поступовий розвиток давніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань», два томи якої видав у 1860-1861 рр. Це була своєрідна відповідь на обмеження викладання філософії в університетах Російської імперії.

Публікація «Поступового розвитку…» викликала незадоволення з боку «революційних демократів», зокрема Чернишевського, який надрукував украй негативну рецензію в часописі «Современник» (№6 за 1860 р.). Виходячи з позицій вульгарного матеріалізму, він звинуватив Новицького в тому, що той запозичив основні ідеї своєї роботи у відсталих німецьких філософів, які викладають мовою Канта, Шеллінга й Гегеля середньовічні ідеї. Новицький відповів на ці закиди, заявивши, що Чернишевський запозичує свої ідеї у вульгарних німецьких матеріалістів, а бути послідовником такого матеріалізму – невелика честь. На думку київського філософа, викликають повагу природознавці, які пояснюють людських організм із матеріальних підстав – чого не скажеш про «поверхових філософів», які, використовуючи дані наукових відкриттів у сфері фізичного світу, роблять висновки, заперечуючи духовний бік буття. Новицький вважав, що в Німеччині вульгарний матеріалізм має сенс, оскільки протистоїть украй напруженому ідеалізмові Гегеля. Але цього не скажеш про Росію, де були закриті кафедри філософії в університетах. У такій ситуації поширення в Росії запозичених із Німеччини ідей вульгарного матеріалізму може завдати лише шкоди.

Через кілька років подібна дискусія повторилася. Правда, на цей раз дискутував Чернишевський із Юркевичем. У радянські часи про ці дискусії йшла мова в тому сенсі, що лідер революційних демократів дав належну відсіч філософам-ідеалістам, які проповідували «попівщину». Зараз же, особливо в Україні, звертається увага на те, що Чернишевській у цій дискусії виявляв дилетантизм, часто вдавався до лайки, а це аж ніяк не свідчило про силу його позиції. Натомість Новицький та Юркевич були делікатними людьми, дискутували коректно і, загалом, правда була на їхньому боці.

Очевидно, кожна сторона мала «свою правду». Позиція вульгарного матеріалізму, яку сповідував Чернишевський, була далеко не бездоганною. Але не можна заперечувати, що ця філософія відображувала тенденції прогресивного розвитку науки й техніки. Натомість філософія, що сформувалася в Київській духовній академії, незважаючи на її високий професіоналізм, відзначалася консерватизмом і далеко не завжди «йшла в ногу з часом».

Певно, найбільш адекватно свої погляди Новицький виклав у творі «Поступовий розвиток давніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань». Він виходив із тези, що філософські вчення різних часів і різних народів «у своїй послідовності повинні виражати стрункий, розумно-необхідний зв'язок; всі у своїй сукупності повинні сходитися в одне ціле, у живий храм свідомої думки, який будується за одним і тим же планом, одним і тим же внутрішнім митцем – людським розумом» . Також мислитель дотримувався думки, що «філософські вчення перебувають у зв'язку з віруваннями свого часу».

Новицький вважав, що філософія отримує знання не стільки «зовнішнім» шляхом, скільки «внутрішнім». З цього приводу писав таке: «Філософія не є пізнання, набуте лише ззовні, через чуже навчання. Звичайно, і для філософії необхідні зовнішні пробудження духа і найрізноманітніші пізнання, як засоби й умови розвитку; тим не менше, саме вона переважно є знанням, почерпуваним нами самими і з нас же самих, є розвитком того, що закладене в надрах безсмертного людського

духа, що завинуте в його ідеях, які становлять сутність нашого розуму, саму, так би мовити, його розумність».

Поділяючи погляди Платона, мислитель вважав, що філософія «неможлива без ідей». Це дає йому підстави говорити про зв'язок філософії та релігії. Оскільки «при першому пробудженні ідей, при першому порухові філософії до розвитку, вона необхідно зустрічається з релігією, з релігійними переконаннями і віруваннями; тому що і ті переконання і вірування спочивають у тій же глибині духа, становлячи невідривну потребу нашої розумної природи». Новицький вважав, що «…той же самий зміст релігії є і найсуттєвішим змістом філософії: буття і властивості безумовної істоти, відношення до неї світу і людини, безсмертя душі й моральні вимоги людської природи – становлять найсуттєвіше завдання й філософії; як би вона не приступала до вирішення цього завдання, з яких би сторін його не розглядала, і в якому б сенсі не відповідала на нього, то всюди й завжди її увага звернута переважно на цю вищу силу, ідеальну сторону дійсності». Оскільки релігія й філософія мають один і той самий зміст, то не може бути ніякої «подвійної істини»: «між істиною релігійною і філософською не повинно бути різниці, не може бути двох суперечливих собі істин, які відносяться до одного і того ж змісту: такий дуалізм суперечить сутності людського духа». При цьому однозначно віддається перевага релігії: «релігія передує будь-якій духовній освіті народу і лише в ній і з неї виходить як мистецтво, так і філософія», віра завжди вища від знання, а «релігія вища від філософії».

Це позиція типово релігійного мислителя. У цьому випадку він є ще більш консервативним, ніж деякі середньовічні автори, які, розглядаючи питання співвідношення віри й розуму, релігії та філософії, були прихильниками теорії «двоїстої істини». Та все ж Новицький вказує на відмінності між релігією та філософією. Ці відмінності стосуються, звісно, не змістової сторони, а формальної.

На думку Новицького, істини, «які відносяться до вищого порядку речей» засвоюються релігією «у формі безпосередності або внутрішнього відчуття», «у вигляді безпосередніх сердечних переконань і вірувань». Вони постають у «формі загальнодоступних уявлень, у формі символів, міфів, алегорій, містерій».

Традиційно Новицький розрізняє релігії природні, у яких вищі істини даються безпосередньо, через серце, і релігії божественні, де ці істини подані «звисока». До останніх мислитель зараховував християнство. Зрозуміло, він повинен був віддавати перевагу християнській релігії перед природними релігіями. Проте між рядків у нього прочитується саме симпатія до релігій природних, у яких головну роль відіграє сердечне сприйняття. У божественних релігіях, вважає Новицький, вищі істини «не повинні залишатися в самих поняттях, як предмет допитливої цікавості». Вони мають переходити в серце людини, проникати у все її єство, пов'язуватися з її моральними і сердечними інтересами так, «що людина сама… перетворюється у те, чому вірить».

Щодо філософії, то Новицький визначає її як науку, тим самим вказуючи на автономність цієї сфери знань стосовно релігії: «…філософія за своєю суттю є наука чистого мислення. Вона є наука, тобто думка, що прагне до свого повного і систематичного розвитку, чим відрізняється не лише від популярного, а й від освіченого міркування про окремі предмети, і ще точніше від мистецтва й релігії…» Відповідно, «філософія, як наука чистого мислення, намагається засвоїти свій зміст опосередкованим пізнанням: через логічні поняття, докази, висновки і розуміти мислиме лиш у формі чистої думки: а форма чистої або спекулятивної думки полягає в тому, що свій загальний зміст вона розкладає на частини, частини подрібнює на дальші моменти, відкриває між ними відмінність і суперечність, потім порівнює їх шляхом тривалої розумової праці, підіймається до усвідомлення їх єдності, їх цілісності, яка дана внутрішнім чуттям безпосередньо, вся відразу». Загалом Новицький доходить такого висновку: «У релігії безумовне відкривається як його безпосередня присутність у людській свідомості, а в філософії – як думка про безумовне: релі-

гія переважно живе у переконаннях серця, а філософія в поняттях розуму». Відтак, релігія має те, чого немає філософія – «культ з належними до нього установами»; у свою чергу, філософія може займатися такими предметами, які не входять в коло релігії – «логічні закони мислення». Загалом же, вважав Новицький, сфера віри (релігії) незрівнянно ширша, у вірі завжди залишається містичний елемент, який не може бути переведений у форми логічних понять, «тому що у релігійній свідомості народів багато що живе лише у мріях, недоступних аналізові». Релігія, так можна зрозуміти з його міркувань, призначена для всіх, а «філософія є заняття лише небагатьох».

Виходячи з таких засад, Новицький у своїй роботі «Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень…» намагався осмислювати взаємодію релігії та філософії в історії людства. Він виділяв три фази й три види ставлення філософії до релігії. У першій фазі філософія розвивається в межах релігії. У другій філософія відокремлюється від релігії, стає незалежною, набуває властивої їй форми чітких і самостійних раціональних розмірковувань. У третій фазі філософія повертається до релігії, намагається примиритися з нею, визнати розумним те, що релігія визнає серцем, поєднати віру з розумом. У цій схемі нескладно побачити гегелівську тріаду: теза-антитеза-синтез.

Як і Гегель, Новицький вважав, що історія людства не є витвором людей, а «розгортанням» за незмінними законами абсолютного духу. Виходячи з такого розуміння, Новицького критично ставився до поглядів про вирішальну роль великих людей в історії. Вони, на його думку, виступаючи «інструментом» абсолютного духу, здатні надавати їй лише форми. Також для Новицького, як і для гегельянців, був притаманний європоцентризм. Він вважав, що розвиток всесвітньої історії зумовлений Європою, хоча при цьому не заперечував ролі деяких східних народів, у тому числі в плані філософського розвитку.

Першим періодом розвитку філософії вчений вважав давньосхідну філософію, пов›язану з язичницькими релігіями. Вона проходить два етапи – китайську філософію, базовану на релігійних елементах, та індійську філософію, яка розвивається в лоні релігії. Китайська займається винятково мисленим буттям. Індійська ж головну увагу зосереджує на проблемі звільнення душі з-під влади природи. Незважаючи на специфічність кожної з цих філософій, спільною для них обох є думка, що людина цілком перебуває в природі як у загальній субстанції, де Бог зливається зі світом.

Продовженням давньосхідної філософії є грецька, яка теж формується на основі релігії. Проте релігійні вірування греків мали свою специфіку. Їхня релігія була релігією самостійності природи і водночас релігією особистості. Новицький дуже детально розглядає історію античної філософії, використовуючи для її періодизації та осмислення гегелівську тріаду. При цьому дотримувався думки, що філософські вчення різних часів мають внутрішні зв›язки, які виявляються в циклах розвитку як замкнутого в собі цілого.

Для Новицького мета зусиль людського духу, відображеного в історії філософії, – це досягнення вищої істини, яке здійснюється шляхом мислительної діяльності людей. При цьому кожна певна система мала своє значення, а той чи інший мислитель робив свій внесок у загальний процес. Наприклад, заслугу Канта він бачив у тому, що той примирив думку й буття, хоча у своїй системі не зміг примирити розум і знання. Розв›язанням цієї проблеми, на думку Новицького, має зайнятися в майбутньому християнська філософія. І при цьому великі надії покладалися на Росію. Мета філософії в такій інтерпретації мала консервативний вигляд, фактично пропонувалося повернутись до «основного питання» середньовічної філософії.

Незважаючи на вказаний консерватизм Новицького, зумовлений характером київської релігійної філософії, у його поглядах можемо віднайти чимало цікавого і конструктивного. Особливо це стосується історико-філософських поглядів. Постановка питання про взаємозв’язок релігійних та філософських учень, без сумніву,

заслуговує на увагу. Очевидно, не варто розглядати розвиток філософських учень (принаймні на «стародавньому» й «середньовічному» етапах) поза релігійним контекстом. Дослідники історії філософської думки, як правило, цей контекст не враховували або робили це недостатньо. Те, що Новицький звернув увагу на цю проблему, заслуговує схвалення. Навіть сьогодні його робота «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень…» не втратила значення.

Після того, як Новицьий пішов працювати до Університету Святого Володимира, на кафедрі філософії Київської духовної академії його заступив Петро Авсенєв (1810-1852), якого вважали одним із найкращих «академічних» філософів. Високу оцінку Авсенєву дав Скворцов, охарактеризувавши його як людину, «яка всією силою душі прив’язана до філософії».

Народився Авсенєв у селі Новопокровському Воронезької губернії в родині священика. Він, як і його земляк Карпов, вважав себе росіянином, хоча походив з українського етнічного регіону. Після закінчення духовного училища і семінарії у Воронежі навчався в Київській духовній академії (1829-1833). Залишився в ній викладачем німецької мови, якою володів бездоганно. Не дивно, що Авсенєв читав в оригіналі німецьких філософів і добре знав німецьку класичну філософію. З 1836 р. почав викладати в академії філософські дисципліни. Також паралельно читав їх у Київському університеті (1839-1844). Лекції Авсенєва користувалися значною популярністю. Правда, вони не завжди викликали розуміння в університетського начальства. Так, Авсенєв виявляв інтерес до вивчення «неприродних» явищ людської психіки – лунатизму, ясновидіння, божевілля та ін. Також намагався проникнути в таїну «сутінкових станів душі», демонстрував упевненість у здатності душі до безпосереднього спілкування із зовнішнім світом. Усе це викликало не лише подив, а й певні підозри в ректора академії Інокентія (Борисова) та київського митрополита Філарета (Амфітеатрова). Авсенєв кілька разів змушений був переробляти свої академічні курси лекцій.

«Сумирний філософ» (так викладачі й студенти звали Авсенєва) був відомий і поза академією та університетом. Він спілкувався з членами Кирило-Мефодіївського братства, члени якого були ознайомлені з його філософськими поглядами.

Успішна, на перший погляд, академічна кар’єра не принесла Авсенєву внутрішнього задоволення. У 1844 р. «сумирний філософ» прийняв чернецтво, узявши ім’я Феофана. Після цього поступово відходить від викладацької роботи – спочатку в університеті, а потім у 1850 р. в академії. Через два роки помирає в далекому Римі, будучи настоятелем при церкві російського посольства.

За життя Авсенєв майже не публікувався. Лише після смерті надрукували його лекції з психології, на основі яких можна реконструювати філософські погляди мислителя. Аналіз цих лекцій дає підстави говорити, що на Авсенєва справила помітний вплив німецька філософія, зокрема погляди Шеллінга.

Курс психології Авсенєва був подібний до роботи «Історія душі» німецького філософа-шеллінгіанця Г. Шуберта – прихильника містичної філософію, який усе життя вивчав природничі науки, ґрунтовно знав астрономію, фізіологію, анатомію. Психологічне й антропологічне вчення цього мислителя виходили за межі безпосередніх завдань психології.

Щось подібне є і в Авсенєва. Останній вважав, що духовне самовідчуття та християнське благочестя мають відігравати головну роль у дослідженнях природи душі. У цьому дослідженні ми маємо спиратися на дані досвіду, який Авсенєв поділяв на внутрішній (спостереження над власною душею) та зовнішній (спостереження над іншими душами). Серед методів пізнання душі філософ виділяв аналітичний (перехід від душевних явищ до понятійного рівня знань про душу) і синтетичний (процес оберненого переходу від абстрактних понять про душу до її феноменальних виявів). Проте, вважав він, жоден з цих методів не приведе до пізнання істинної природи душі, якщо дослідник не буде морально удосконалюватися.

У першій частині свого курсу психології Авсенєв розглядає людську істоту в її тілесній, душевній та духовній сутностях. Спочатку мова йде про біологічні функції людини – цьому присвячений перший розділ першої частини. Далі в другому розділі розглядається душа як посередниця між тілом і духом. Нарешті в третьому розділі говориться про дух, який трактується як «найвища та найглибша частина людського єства». Структурні частини цього розділу мають такий вигляд: загальне поняття про дух; дихання духу, тобто молитва; дух як виток душі, або любов до Бога; дух як сила, що рухає душу, тобто Божественне начало свободи; дух як сила, що осяває душу, мається на увазі споглядання Божественного; голос духу в душі людини, чи совість і богоподібність духу.

Друга частина курсу присвячена життю душі, її «історії» та станам. «Історія душі» подається так: разом із народженням людини виникає питання про походження її тіла, душі та духу; людина зростає, виявляє обдарованість і темперамент, формується її характер; людина перебуває у стані сну або неспання чи бадьорості; вона хворіє або здорова, що супроводжується різними станами тіла, душі і духу, а також відповідними станами їх взаємодії; людина вмирає, що теж відповідає певному стану тіла, душі і духу в момент смерті; у майбутньому душа оживе й отримає безсмертне життя. Загалом життя душі є шляхом до Бога.

Показовим є інтерес Авсенєва до сфери несвідомого, загадкових явищ духовного життя. У своєму курсі лекцій філософ чимало уваги приділив такому стану душі, як сон, відзначаючи, що третина людського життя проходить у снах і сновидіннях, а «сон є настільки ж суттєвим моментом у нашому житті для душі та тіла, як і стан неспання». У сні душа живе лише серцем. Серце ж «сукупність наших природних прагнень», «потяг нашої душі до буття зовнішнього»; згідно з серцем, душа – «член у системі всесвіту». У сні відкривається внутрішнє, потаємне життя серця людини. «Тому, – рекомендує Авсенєв, – вникай у сновидіння, щоб пізнати моральний свій стан». Більше того, Бог обрав стан сну «для повідомлення своїх намірів обраним від Нього знаряддям промислу».

Цікавими є міркування Авсенєва в пункті під назвою «Неймовірна швидкість сновидінь», де читаємо: «В одну мить душа облітає уві сні небо і землю, поєднує незмірними відстанями розділені простори і часи, розгортає і змінює широкі і чудові панорами; це тому, що ця земля і небо, ці часи і простори, цей невичерпний матеріал її художньої діяльності міститься в ній самій і є її ж власна літаюча думка. Втім, не можна не бачити в цій свободі споглядання і витворення певного прообразу і зачатку майбутньої свободи, яка призначена душі у вічності». У цих міркуваннях нескладно побачити «методологію», яку потім використовував Шевченко у своїй знаменитій поемі-«комедії» «Сон» (1844). З поглядами Авсенєва Кобзар міг познайомитися, коли в 1843-1844 рр. побував на українських землях. Тоді він відвідав Київ та спілкувався з представниками місцевої інтелігенції. Пізніше Шевченко при створенні своїх художніх творів звертався до уявлень про сон «сумирного філософа».

Серед різних питань, які розглядав Авсенєв у своєму курсі психології, є також питання про ментальні відмінності, які існували між росіянами, до яких він включав і українців, та жителями Західної Європи. На його думку, якщо в західноєвропейських народів переважає начало особистісне, індивідуальне, то російський характер є соборним. Такий характер не сприяє швидкому розвитку науки. Проте це не тільки недолік, а й перевага, оскільки створюються умови для «великої обдуманості, неквапливості й обачності». Російському характерові є чужою як діалектична умоглядність німецької філософії, так і схильність до емпіризму, що притаманна філософії англійській. Найбільш природною для російської душі, на думку Авсенєва, мала би бути релігійна філософія.

Психологія Авсенєва, як і його філософія загалом, мала, з одного боку, відверто релігійний характер з відчутними елементами неоплатонізму, з іншого боку, ха-

рактер романтичний (у дусі шеллінгіанства). Така психологія не могла імпонувати романтикам. Звідси зрозумілими стає використання її елементів Шевченком. Водночас психологія Авсенєва – це важлива складова філософської думки в Київській духовній академії, яка посприяла появі Памфіла Юркевича, а в перспективі – й російської релігійної філософії.

Ще одним помітним представником київської релігійної філософії того періоду варто вважати Сильвестра Гогоцького (1813-1889). Він народився у Кам'янці-Подільському в сім'ї протоієрея. Навчався в Подільському духовному училищі й Подільській семінарії. У 1833-1837 рр. студіював у Київській духовній академії. Після її закінчення викладав тут польську та німецьку мови й філософські науки. У 1848 р. перейшов працювати до Київського університету, захистивши магістерську дисертацію «Про характер філософії Середніх віків». Викладав у цьому навчальному закладі історію нової філософії та моральну філософію. Також паралельно працював у Київській духовній академії, де захистив докторську дисертацію «Діалектична система Гегеля, її достоїнства й недоліки». У 1850 р., коли в Київському університеті ліквідували кафедру філософії, Гогоцький перейшов працювати у Київський цензурний комітет. Проте дуже скоро покинув цю роботу і повернувся до Київського університету, щоб читати педагогічні дисципліни. Коли в університеті була «відновлена» філософія, знову повернувся до читання філософських дисципліни. Майже до кінця своїх днів був на викладацькій роботі.

Гогоцький став відомий не стільки своїми лекційними викладами, як, наприклад Авсенєв, а друкованими працями. Значна частина з них – праці філософського характеру або близькі до них: «Критичний огляд вчення римської церкви про видиму главу церкви» (1841), «Критичний погляд на філософію Канта» (1847), «Огляд системи філософії Гегеля» (1860), «Вступ до історії філософії» (1871), «Філософський словник» (1876), «Філософія XVII та XVIII віків у порівнянні з філософією XIX віку й ставлення однієї та іншої до освіти» (1878-1884). Головною його працею був «Філософський лексикон», який вийшов у 4-ох томах і п'яти книгах. Цей твір Гогоцький почав писав тоді, коли в російських університетах філософія опинилася під забороною. У певному сенсі, «Філософський лексикон», як і «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень…» Новицького, стали «відповіддю» на ці заборони. Гогоцькому також належить низка праць із питань педагогіки та публіцистичні роботи, присвячені українському питанню.

Філософію Гогоцький трактував як діяльність думки, що виникає в результаті контакту зі світом, існування якого визначається свідомим началом (Богом). Філософія прагне до пізнання цього начала. Тому її завдання мислитель бачив у представленні ідеї Бога. Знання ж про Бога вважав вродженим, що глибоко сприймається з допомогою віри. А ідея Бога є невіддільною від людського пізнання. З цього приводу Гогоцький, наприклад, зазначав: «…у людині першим ступенем богоусвідомлення, котрий був приставлений до її власних сил, може бути невиразне уявлення Божества у вигляді однієї безкінечної і такої могутності, що підсвідомо діє: ні вища, наймогутніша сутність, ні особисте єство людини не мають ще морального значення. Чим далі посувається [вперед] внутрішній розвиток людини, тим видиміше виникає усвідомлення моральних властивостей божественної сутності щодо Божества».

Як релігійний філософ Гогоцький не міг обійти питання співвідношення релігії та філософії. Вважав, що в релігійних творах переважають почуття та уявлення, пристосовані до загального розуміння. Філософські ж твори викладають думки в абстрактній формі. Релігійні твори ґрунтуються на вірі та одкровенні, а філософські базуються на дослідженнях та умовиводах. Хоча і одні, й другі дошукуються одних і тих же істин, визначених божественним першоначалом.

Гогоцький, як і Новицький, приділяв багато уваги історико-філософським питанням, виходячи з того, що для філософії як вияву свідомого життя притаманний

розвиток, який і пояснює різноманітність її змін. Кожну філософську епоху характеризує особливості ставлення думки до буття.

В античні часи домінувала віра, ніби між мисленням та його предметом (природою) існує гармонія. Християнство знищило цю віру. Знищило воно також повагу до природи, через що середньовічна філософія стала безпредметно. Натомість, у філософії була утверджена сила релігійного авторитету. Як результат виникла проблема протистояння віри і знання.

Нова філософія прагне вирішити цю проблему. Її зачинателем Гогоцький вважає Канта. Останній, на його думку, спрямував філософію на вивчення мислення, яке пізнає сутнє; він визнав активність мислення й пасивність речей. Звідси скептицизм Канта: ми пізнаємо речі лише через мислення, але не знаємо їх «у собі», такими, якими вони є «самі по собі». Заслугою німецького мислителя, вважав Гогоцький, є встановлення додосвідних (апріорних) форм чуттєвого сприйняття, виявлення відмінностей між розсудком та розумом (перший має справу із явищами, другий – із абсолютним), встановлення «антиномічності» розуму, а також суперечностей розсудку в реалізації іманентного закону мислення. Це є якраз те зерно, з якого потім розвинулася система Гегеля та її діалектичний метод.

Саму ж гегелівську систему Гогоцький оцінює дуже високо. До позитивних ідей німецького філософа зараховує: 1) визнання, що весь світ наповнений розумом та виявляє у всій своїй різноманітності верховний план, мету; 2) трактування усіх окремих предметів як таких, що пов'язані між собою і є ступенями одного розвитку; 3) твердження, що гармонійність та внутрішній порядок речей пов'язані з визнанням у світі божественної сили, котра творить і впорядковує світ. Високо Гогоцький оцінює й діалектичний метод, який, на його думку, дозволяє побачити світ єдиним гармонійним організмом, що включає в себе різноманітні розвинені та нерозвинені, досконалі й недосконалі форми. Окрім того, цей метод дає змогу поглянути на розвиток людського духу як на історичний процес.

Правда, при всьому своєму позитивному ставленні до гегельянства, Гогоцький намагається його критикувати. Принаймні робить два зауваження: 1) заперечує твердження Гегеля, що мислення Абсолюту реалізується в нашому індивідуальному мисленні; 2) відкидає спроби вивести індивідуального суб'єкта з «абстрактних категорій», які можуть означити єство суб'єкта, однак ніколи не здатні створити його самого, його «живої індивідуальної енергії». Тобто Гогоцький хотів «вивести» за межі діалектики Бога, а також суб'єкта з його «індивідуальною енергією». На думку Чижевського, у цьому проглядалася «спроба сполучення гегельянства з теїзмом, які робилися і на Заході (Х. Вайсе, Г. Ульріці)».

Окрім «чистої» філософії, Гогоцький займався питаннями педагогіки, а також публіцистичною діяльністю. Вони отримували в нього певний філософічний характер. Як правило, наші дослідники не звертають увагу на публіцистику – хоча б через те, що вона створює проблеми щодо прилучення Гогоцького до числа українських філософів.

Звісно, Гогоцький, з огляду на своє становище, дотримувався консервативних та проімперських поглядів, що і знайшло відображення в його публіцистиці. Ця публіцистика стосувалася різних аспектів українського питання – проблеми мовного навчання українських дітей, використання російської мови в Україні, питання галицьких русинів тощо. Ось найбільш примітні публіцистичні статті Гогоцького: «Голос із Південно-Західної Русі» (1859), «На якій мові необхідно навчати в сільських школах Південно-Західної Росії» (1863), «Про російську мову» (1863), «Про необхідність російської мови в елементарних школах Західних губерній» (1875), «Українофільство із його затіями про двутекстові підручники» (1881).

Судячи з цих статей, Гогоцький усвідомлював себе малоросом, жителем «Південно-західного краю». Це була територіальна ідентифікація – не більше. У плані культурному й політичному він вважав себе росіянином. Був агресивно налашто-

ваний проти «українофільства», трактував його як шкідливе явище, виступав за те, щоб викладання в школах України велося російською мовою і не допускалася мова українська. Дотримувався думки, що російська мова для населення України – це «наша мова, а тому ми учимося й вчимо на ній, як на своїй мові». Правда, його міркування про російську мову як «нашу мову» не були позбавлені рації. На його думку, ця мова була вироблена тривалими трудами діячів як Великої, так і Малої Росії. Особливо великий внесок у її розвиток зробили діячі «Південно-західного краю», тобто України. З цим не можна не погодитися. Справді, українці зробили чимало для становлення російської літературної мови. При її формуванні широко використовувалися надбання давньої української книжної мови. Проте мовний розвиток українців у XIX ст. пішов іншим шляхом. Українські діячі звернулися до живої мови, на основі якої почали виробляти мову літературну. Після Котляревського та Шевченка ця мова стала реальністю у сфері «високої культури». Цього «не помітив» Гогоцький. Більше того – активно боровся з утвердженням української мови в школі.

Тому зараховувати такого діяча, який був українофобом, до представників української культури, у т.ч. й української філософії, не зовсім коректно. На прикладі Гогоцького та Новицького бачимо, що викладачі Київської духовної академії були далекими від справ українських, вважали себе росіянами і, відповідно, їх варто зараховувати до представників російської філософської традиції на українських землях.

Памфіл Юркевич та його «філософія серця»

Помітною фігурою у філософській думці України XIX ст. вважається Памфіл Юркевич (1827-1874). У різноманітних роботах, присвячених філософії України зазначеного періоду, спеціально звертається увага на цю фігуру. Чижевський (про це вже йшлося) розглядав Юркевича як представника «філософії серця» – напрямку, який виражав українську ментальність. Взагалі, на його думку, саме Юркевич належить до найбільших філософів України поряд зі Сковородою та Гоголем, а його життя є «глибоко символічним». На особі Юркевича та його творчості акцентували увагу й інші дослідники української філософської думки. Сталося це, щоправда, не без впливу Чижевського.

Зараз Юркевича в нас усе частіше представляють як видатного українського (!) філософа XIX ст. Цьому посприяли й роботи дослідників української діаспори. Наприклад, Степан Ярмусь, зазначаючи, що «Памфілом Юркевичем і його філософією повинна займатися українська наука і українські науковці», вказував: «філософське мислення Юркевича має для нас не тільки наукове й культурне, але й особливе національне значення. І то вже саме тому, що він був органічною частиною української духовної істоти і що він мислив в контексті цієї сутності. Бо то вона оформлювала нашого філософа, духовно окормлювала й увесь час проєктувала його в світ життя й високої мислі».

Певні підстави для такої уваги до особи Юркевича існують. Правда, дуже проблематично говорити про нього як про філософа українського, зрештою, і як про філософа великого. Він був вихованцем Київської духовної академії і так само, як інші колишні її випускники, виявляв російську лояльність – і в плані політичному, й культурному. Його філософські праці писалися та публікувалися російською мовою. Це й дає підстави розглядати його як представника російської філософської традиції, що робили й роблять дослідники історії російської філософії, хоча Юркевич далеко не «100-відсотковий росіянин». На його погляди мали чималий вплив німецькі філософи, твори яких він читав в оригіналі. Юркевич досконало знав німецьку мову і навіть свій щоденник вів нею. Щодо українськості Юркевича, то можна говорити хіба що про його українську ментальність, яка так чи інакше знаходила відображення в його філософії. Та перебільшувати ці ментальні вияви не варто.

Але спочатку звернемося до біографії Юркевича. Народився він у сім'ї сільського священика на Полтавщині. Православне священицьке середовище (особливо в таких регіонах, як Полтавщина та Київщина) продовжувало зберігати українські етнічні традиції. З цього середовища вийшло чимало діячів української культури того часу. Наприклад, письменник Іван Нечуй-Левицький, який, до речі, належав до учнів Юркевича.

Юркевич виявив блискучі здібності, спочатку навчаючись у Полтавській духовній семінарії, а потім з 1847 до 1851 р. – в Київській академії. Його залишають працювати в цьому духовному закладі. Він викладав тут історію філософії та німецьку мову. Це був якраз період, коли в університетських центрах Росії обмежили викладання філософських дисциплін.

Лекції Юркевича в академії користувалися чималою популярністю. Нечуй-Левицький у своєму романі «Хмари» зобразив викладача академії Дашковича, прототипом якого був Юркевич. «Дашкович, – читаємо в цьому творі, – швидко визначився між професорами своїми лекціями по історії філософії і піддержав репутацію тієї науки, котра вже стояла в академії дуже добре. З кожним роком його лекції були луччі та луччі, з кожним роком росла його репутація. Молоді студенти, приїхавши з усіх кінців Росії, вже чули про його, вже ждали чогось надзвичайного… Не можна забути впливу його одної репутації на молодих студентів! Всі зібрались вперше на лекцію й сиділи лавами кругом авдиторії, держачи голови рівно, як під шнурок. Дашкович промовив перше слово, і всі рядки голов, наче по електричній течії, раптом і разом схилились уперед, насторожившись слухать. І цілу лекцію так держались голови, коли б хто поворухнувся хоч трошки! Тільки карандаші сковзались швидко-швидко по папері! А його думка лилася чиста, ясна, як кришталь! Не було там ані одного слова зайвого, що не стосувалось до діла. Вся система будлі-якого філософа випливала з його уст, ніби з голови самого філософа; така вона була чиста, ясна, суцільна, не штукована з уривків».

Судячи з такої характеристики (а вона підтверджена й іншими свідченнями,у т.ч. документальними), Юркевич мав великий талант викладача. Умів зрозуміло й цікаво подавати складні філософські питання. Певно, це й була найсильніша риса Юркевича. Не даремно Нечуй-Левицький зазначав: «Не в одну голову запала крапля світу й думок од його лекцій, не одна голова стала світліша й ясніша».

Період з 1851 до 1861р., коли Юркевич працював у Київській академії, відбулося його становлення як філософа. У 1859-1861 рр. ним було опубліковано сім статей – «Ідея» (1859), «Серце та його значення в житті людини, згідно із вченням Слова Божого» (1860), «З науки про людський дух» (1860), «Матеріалізм та завдання філософії» (1860), «Мир з ближнім, як умова християнського суспільного життя» (1861), «З приводу статей богословського змісту, вміщених у Філософському Лексиконі» (1861), «Докази буття Божого» (1861). Здебільшого це були не суто філософські праці, в них простежувалися сильно виражені богословські аспекти. Публікувалися вони у часописах, що мали науковий характер, – «Журналі Міністерства Народної Освіти», «Трудах Київської Духовної Академії».

Вважається, що дві перші роботи, «Ідея» та «Серце…», містили виклад основних філософських ідей мислителя. На них найчастіше посилаються дослідники історії української філософської думки, коли характеризують його погляди.

На початку 1860 р. Юркевич ознайомився з опублікованою в журналі «Современник» статтею анонімного автора «Антропологічний принцип у філософії», де відстоювалися ідеї вульгарного матеріалізму, поширені в середовищі тогочасної російської «прогресивної» інтелігенції. Юркевич вирішив вступити в полеміку з автором статті, піддавши критиці цей світогляд. Результатом стала праця «З науки про людський дух», що побачила світ у «Трудах Київської духовної академії». Тут Юркевич зачепив широке коло питань – від метафізики та гносеології до проблем етики.

Вказана робота викликала різку відповідь з боку автора «Антропологічного принципу у філософії». Ним виявився відомий вождь тогочасної російської революційної демократії Чернишевський. У статті «Полемічні красоти» він охарактеризував Юркевича як «представника семінарської філософії», піддавши його різкій критиці, що межувала з образами. Юркевич, зі свого боку, намагався продовжити полеміку, опублікувавши з цією метою роботу «Матеріалізм та завдання філософії», яка була негативно сприйнята в таборі революціонерів-демократів. З того часу особа Юркевича стає об'єктом нападок з боку «прогресивних» російських публіцистів. Пізніше філософа розкритикував один із найбільш відомих російських теоретиків марксизму Плеханов.

У радянські часи ця дискусія трактувалася в тому сенсі, що Чернишевський та його адепти мали рацію і дали відсіч «реакційному філософу». Зараз у часи незалежної України маємо іншу крайність – мовляв, правда була за Юркевичем, а погляди Чернишевського відзначалися примітивізмом. Певно, немає сенсу з'ясовувати, хто в цій ситуації «мав рацію» – занадто різні були диспутанти і в культурному плані, й ментальному. Але цікаво інше: це була одна з перших філософських дискусій у російській пресі, яка мала значний резонанс і яка, безперечно, стимулювала розвиток філософської думки. Ця дискусія була цікавою і в плані «позиційному»: з одного боку, дискутували матеріалісти-нігілісти, які представляли «чисто російську» філософію; з іншого, представники київської релігійної філософії (Юркевич, Новицький), що були «не зовсім росіянами». Показово, що Юркевичу в цій дискусії опоненти закидали як «провину» українське походження.

У 1861 р., коли в російські університети царський уряд дозволив повернути філософію, Юркевичу запропонували очолити філософську кафедру в Московському університеті. Доволі поширеною є думка, ніби в той час в Росії не знайшлося людини, яка б могла на високому рівні викладати філософські дисципліни. З приводу цього, звичайно, можна подискутувати. У тому самому Києві продовжували працювали Новицький, Гогоцький, котрі як філософи не поступалися Юркевичу. Інша річ, що останній у той час як викладач користувався чималою популярністю. У Московському університеті Юркевич читав історію філософії, логіку, психологію, педагогіку. З 1869 р. аж до своєї смерті виконував обов'язки декана історико-філологічного факультету.

Становище Юркевича у Москві визначалося «подвійністю». З одного боку, його визнавали та шанували в інтелігентних колах «другої столиці». Він виступав з публічними лекціями, що користувалися великим успіхом – не меншим ніж його лекції в університеті. Захоплені спогади про нього залишив видатний російський історик Ключевський. Високо цінував Юркевича й «батько» російської релігійної філософії Соловйов, який належав до його учнів та послідовників.

З іншого боку, виступи Юркевича (як письмові, так і усні) не обходився без критичних, а то й образливих коментарів з боку представників «прогресивної» громадськості. У цій кампанії взяли участь знані представники російської інтелігенції – Салтиков-Щедрін, Писарєв та інші. Часто їхня критика мала особистісний характер. Наприклад, Юркевичу закидали те, що він викладав у духовній академії.

Конфлікт між Юркевичем та «прогресивною» громадськістю у певному сенсі мав ментальне підґрунтя. Російська радикальна інтелігенція сприймала Юркевича з його традиціоналісько-релігійним підходом як чужорідний елемент, який потрібно було «витіснити». Зі свого боку, Юркевич не мав можливості порозумітися зі своїми опонентами, наївно вважаючи, що з ними варто вести коректну й конструктивну дискусію.

У московський період Юркевич не опублікував великої кількості філософських праць. Відомі лише три його роботи такого плану – «Мова фізіологів та психологів» (1862), «Розум по вченню Платона і досвід по вченню Канта (1865/6), «Гра підспудних сил…» (1870). Зате в цей час з'явилися дві його роботи з педагогіки – «Читання

про виховання» (1865) й «Курс загальної педагогіки» (1869). У той час педагогіка трактувалася як філософська дисципліна, а при її читанні широко використовувалися філософські ідеї. Також у Москві Юркевич написав працю «Метафізика». Проте її доля для нас невідома.

Схоже, у «другій» російській столиці Юркевич почувався не дуже комфортно. Тут він постійно відчував неприхильне ставлення до себе. Можливо, це було однією з причин його швидкої смерті. Помер він у порівняно молодому віці 47 років.

Доля філософської літературної спадщини Юркевича була непростою. З одного боку, спостерігалося намагання замовчувати це ім'я, що було притаманним російським радикальним інтелігентам, т.зв. революціонерам-демократам, а також їхнім послідовникам – більшовикам. Тому в Радянському Союзі ім'я Юркевича було практично невідоме. Однак його цінували представники російської релігійної філософії. Це стосується згадуваного Соловйова, який заступив Юркевича на кафедрі філософії у Московському університеті, Бердяєва, Лосського, Зеньковського, Шпета. Останній взагалі вважав Юркевича «одним з найцікавіших мислителів Росії».

У контексті розвитку української філософської думки спробував осмислити творчу спадщину Юркевича Чижевський, звертаючи увагу на його емоціоналізм, тобто на те, що цей мислитель надавав великого значення чуттєвому пізнанню. У такому ж плані трактував спадщину Юркевича Ярмусь, який вперше здійснив переклад його основних філософських творів українською мовою. «…Специфічною українською рисою у філософії Юркевича, – писав він, – було його настоювання на важність почувань-емоцій. Тут можна завважувати сліди неоплатонізму (елемент ідеї), а також патристики (елемент серця). Але ці елементи, як своєрідну екзистенціяльну силу, завважується в українській мислі й етиці Княжої доби, зокрема в документах і літературних творах XI-XIII століть. Поняття про серце, як чисто філософський концепт, виступає в XVII ст. у творах українського мислителя Кирила Транквіліона Ставровецького. Більш дефінітивне філософічне поняття серцю надав Г.С. Сковорода… Сковорода, як і Юркевич, ставив серце багато вище людської душі та духа і так вбачав у ньому самий центр людського життя – орган найвищого філософського значення».

Взагалі об'єктивно розглянути й оцінити творчу спадщину Юркевича не легко. Це пов'язано зі специфікою цієї спадщини, а також з певною її міфологізацією, яка стала особливо помітною в українській літературі останнього часу.

Юркевич не залишив після себе фундаментальних філософських робіт, де б давався систематичний виклад його поглядів. Його спадщина, якщо мати на увазі друковані праці, має скромний вигляд. Це всього кілька статей, які, до того ж, мають сильні теологічні й полемічні доважки. Їх важко порівнювати з фундаментальними працями Новицького чи Гогоцького. Також складно говорити про особливу оригінальність та новизну ідей, викладених у статтях Юркевича.

Коли звернемося до такої засадничої роботи Юркевича, як «Ідея», то бачимо, що це є добротний виклад філософії платонізму, переосмисленої в християнському контексті. Ось як говорить Юркевич у цьому творі про три форми пізнання (уявлення, поняття та ідею): «Уявлення, позаяк воно утворюється за суб'єктивною асоціацією, має характер цілком випадкового образу, в якому відображується не стільки річ, скільки людина, що бачила і відчувала цю річ, або, щонайменше, випадкове ставлення людини до речі. Якщо воно і має власну необхідність, то ця необхідність є психічною, суб'єктивно зумовленою. У понятті ми маємо об'єктивне усвідомлення даного нам явища; суб'ктивна довільність виключається з нього, і її місце посідає усвідомлення необхідного зв'язку й необхідного співвідношення між елементами, що утворюють явище. В уявленні ми визнаємо за суттєве те, що значиме для споглядання, у понятті – те, що значиме для буття речі. Коли від явища, пізнаного у його необхідності, ми підносимося до пізнання сутності його або коли, досліджуючи далі загальну необхідність явища, ми віднаходимо у ній та під нею необхідність розумну, яка надає явищу внутрішньої єдності, життя й душі, ми й переходимо від

поняття до ідеї». Юркевич дає таке визначення поняттю «ідея»: «В ідеї мислення й буття співпадають один з одним: думка, або розум, визначається за об’єктивну сутність речей; ідея пізнається як основа, закон і норма явища, одне слово, розум покладається дійсним, а дійсність розумною. В уявленні ми ще не виходимо за психічні межі до царини досвіду; у понятті ми рухаємося строго й визначено у царині досвіду; в ідеї ми виходимо за межі досвіду». Власне, пізнанням ідеї займається філософія.

Головним засадничим твором Юркевича вважається стаття «Серце та його значення у духовному житті людини,згідно з ученням слова Божого». Саме до цього твору апелював Чижевський, розглядаючи «філософію серця» мислителя. До нього також зверталися й звертаються інші дослідники, вбачаючи в цьому творі оригінальні ідеї та підходи. У «Серці…» акцентується увага на емоційному (сердечному) пізнанні. Авторитетним джерелом, з допомогою якого обґрунтовуються основні тези твору для Юркевича, є Біблія.

Загалом «біблеїзм» був притаманний для української філософської думки того періоду. До Біблії, як до джерела філософствування, звертався Сковорода. Щось подібне бачимо в Шевченка, який часто дає як епіграфи до своїх творів біблійні цитати. «Біблеїзм» простежується у творчості інших кирило-мефодіївців. Не випадково один із чільних їхніх представників, Куліш, здійснив перший переклад повного тексту Біблії українською мовою.

Підбір біблійних цитат для обґрунтування «філософії серця», як це робить Юркевич, видається по-своєму логічним. У біблійних текстах можна знати апеляцію до серця як до органу «всеохоплюючого чуття» і навіть пізнання. Подібна «філософія серця», обґрунтована апеляцією до біблійних джерел, є і в європейській літературі. Хоча і не займає тут чільного місця.

«Хто читає з належною увагою слово Боже, той легко може помітити, що в усіх священних книгах і в усіх богонатхненних авторів серце людське розглядається як осереддя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і як вмістилище всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками й відтінками», – пише Юркевич на початку свого твору і намагається далі розвивати цю думку. Він вважає, що «серце є осереддям душевного й духовного життя людини». Воно ж і «основа релігійної свідомості».

Юркевич також доводить, що саме «сердечний настрій» є основними в сприйнятті предметів зовнішнього світу: «Наші думки, слова й діла є первинно не образи зовнішніх речей, а образи або вирази загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою. Звичайно, у буденному житті, сповнених турбот про перебіжну дійсність, ми надто мало звертаємо уваги на цей задушевний бік у наших думках і вчинках. А проте лишається правильним, що все, що ввіходить у душу ззовні, за допомогою органів чуттів і головного мозку, переробляється, змінюється й дістає свою останню й постійну вартість завдяки особливому, окремо визначеному сердечному настрою душі, й навпаки, ніякі дії й збудження, що йдуть від зовнішнього світу, не можуть викликати в душі уявлень або почувань, якщо останні несумісні з сердечним настроєм людини. В серці людини лежить основа того, що її уявлення, почування й учинки дістають особливість, в якій виражається її душа, а не інша, або дістають такий особистий, окремо визначений напрям, завдяки якому вони є вирази не загальної духовної істоти, а окремої живої дійсно існуючої людини».

Отже, ми сприймаємо дійсність у відповідності з нашим душевним станом, який визначає наші уявлення про зовнішні предмети. Юркевич пише: «Вже в простому уявленні, яке тільки утворюється нашим мисленням на підставі вражень, що йдуть ззовні, ми повинні розрізняти два боки: 1) знання зовнішніх предметів, яке міститься у цьому уявленні, й 2) той душевний стан, який зумовлюється цим уявленням і знанням. Цей останній бік уявлення не підлягає жодному математичному обчисленню: він виражає безпосередньо і своєрідно якість і вартість нашого душевного настрою».

Цей душевний стан (серце) є джерелом «глибоких ідей», які «проходячи» через чуття й мозок, дають «цим ідеям ясноту й визначеність», які притаманні мисленню.

Правда, в роботі «З науки про людський» дух» Юркевич говорить про «гносеологічний дуалізм», коли ми пізнаємо «людську істоту подвійно: зовнішнім почуттям – тіло та його органи, й внутрішнім почуттям – душевні явища».

Загалом у питаннях пізнання Юркевич виявляє помітний консерватизм. Він був проти «погоні за знаннями», що було характерно для просвітницької ідеології. На його думку, людина не може все знати. Та, власне, це їй не потрібне, бо дерево знання – не дерево життя. Їй треба знати те, що відповідає єству, узгоджується з «сердечним настроєм». І таке знання мусить бути моральним. Бо людина все-таки моральна й богоподібна істота.

Така філософія, що апелювала до сердечного, фактично ірраціонального, знання, а також її консерватизм, звернення до релігійності, певним чином відповідала ментальності українців. Звідси намагання «українізувати» Юркевича і навіть зробити його «великим українським філософом».

Проте аналіз праці «Серце…» засвідчує, що т.зв. «філософія серця» – не була оригінальним явищем. Вона мала довготривалу традицію і в європейській, і в українській культурі. Цю філософію культивували представники київської релігійної філософії, особливо це стосувалося Авсенєва, який був учителем Юркевича.

Проте курйоз в іншому. Праця «Серце…», на яку найчастіше посилаються дослідники творчості Юркевича, не є самостійним твором. Німецький дослідник Роланд Пітч встановив, що Юркевич у цій роботі використав у підборі біблійних цитат, а також при їхньому тлумаченні твір німецького релігійного філософа Франца Деліча «Система біблійної психології», що був виданий у Лейпцигу в 1855 р., тобто за п’ять років до появи «Серця…» При цьому не було зроблено ніяких посилань на першоджерело.

Не будемо з’ясовувати, наскільки прийнятною була на той час подібна практика, але факт залишається фактом: Юркевич «запозичив» у Деліча структуру твору, а також чимало думок німецького філософа.

Говорити про оригінальність філософських творів Юркевича не варто. Часто це були добротні «школярські» тексти, у яких викладалися напрацювання попередників. Юркевич був не блискучим філософом, а блискучим викладачем філософії – що, звісно, не одне й те саме.

Заслуги Юркевича зовсім не в оригінальності його філософії. По-перше, він, як зазначалося, ініціював широкомасштабну філософську дискусію в Росії. На цей момент звертали увагу Лосський та Шпет. Останній, наприклад, писав таке: «П. Юркевич… виступав проти «сучасного філософського реалізму» та «цієї філософії досвіду», яку тоді проголосив матеріалізм. Він чудово усвідомлював філософську ціну матеріалізму, а проте визнавав те позитивне, що матеріалістичне спрямування його часу було спроможне внести в науку та філософію. Він цінував підвищений інтерес до природознавства та науки, цінував застосування прийомів емпіричного дослідження у вивченні психології і наук про дух, цінував потяг сучасних йому течій до точності аналізу, однак протестував проти вузькості та однобічності висновків, до яких приходив матеріалізм, проти ігнорування інших методів та прийомів, проти свідомого нігілізму щодо філософської традиції; врешті-решт він просто не сприймав насилля та заборони, якими переслідувалася думка, що не відповідала вподобанням, які тоді превалювали».

По-друге, Юркевич, про що теж уже говорилося, був учителем Соловйова, прилучивши його як викладач до надбань київської релігійної філософії. Соловйов двічі писав про Юркевича: опублікував некролог на нього в «Журналі Міністерства народної освіти», де виклав зміст деяких робіт свого вчителя, а також спеціальну статтю «Про філософські праці П.Д. Юркевича». Соловйов говорив, що Юркевич високо цінував ідеалістичну філософію, але не німецький ідеалізм, зокрема Канта й Геге-

ля, в якого він бачив невиліковну манію величі. Останніми справжніми філософами Юркевич вважав Беме, Лейбніца та Сведенборга. Юркевич стояв на позиціях широкого, «вільного емпіризму», що включав у себе і раціональне, і надраціональне. І те, й інше, вважав він, існує емпірично в універсальному досвіді людства з не меншим правом на визнання, ніж те, що ми бачимо й сприймаємо своїми відчуттями. Юркевич застерігав своїх слухачів від змішування абсолютного знання і знання про абсолют. Перше – неможливе, друге – досягається через сердечне релігійне почуття, добросовісні філософські роздуми та містичне споглядання. Юркевич, також відзначали його сучасники, мав схильність до містицизму, зокрема до спіритизму, але, будучи обережною людиною, не писав про ці речі.

Образ Юркевича-викладача в уяві Соловйова не дуже збігається з образом Юркевича-автора. Наприклад, у творах Юркевича не знаходимо високої оцінки Беме чи Сведенборга, зате часто мають місце посилання на Канта і Гегеля. Немає у творах Юркевича міркувань про досягнення «знань про абсолют», які наводить Соловйов, зокрема про містичне споглядання. І взагалі у своїх творах Юркевич намагався уникати питань про містицизм. Тим не менше виражений інтерес до містичних явищ спостерігався в Авсенєва, який за цей інтерес мав неприємності. Певно, Юркевич, будучи навчений гірким досвідом свого вчителя, у цих питаннях виявляв обережність.

Можливо, в лекціях Юркевич дозволяв собі говорити набагато більше, ніж у друкованих творах. У них він транслював надбання київської релігійної філософії, які, схоже, доповнювалися оригінальними розмислами. Ці лекції й «запліднили» Соловйова, який, переінтерпретувавши ідеї київських релігійних філософів, витворив російську релігійну філософію.

Київська релігійна філософія: виклики позитивізму й матеріалізму

Наприкінці XIX – на початку XX ст. київська релігійна філософія переживала кризовий період. Було це пов’язано з різними чинниками: поширенням позитивістських та матеріалістичних учень, для яких ця філософія виявилася неприйнятною; поступовою секуляризацією російського суспільства, наслідком якого була подальша ізоляція духовних навчальних закладів і студій у них. Але окрім цих зовнішніх причин, були ще й причини внутрішні. Київська релігійна філософія, досягнувши своєрідної вершини, про що засвідчили праці Новицького, Гогоцького, викладацька діяльність Юркевича, «вичерпала себе», продовжувала рухатись по традиційній стежці. Зрештою, сама специфіка функціонування цієї філософії націлювала на традиціоналізм. Тому в київській релігійній філософії ми не бачимо чогось принципово нового. Показово, що «запліднена» нею російська релігійна філософія розвивалася (принаймні на початках) не в академічному середовищі.

Після Юркевича в Київській духовній академії філософські дисципліни викладав Д. Поспєхов, який нічим особливим не відзначився. Його наступником став Петро Ліницький (1839-1906), що близько сорока років читав в академії філософські дисципліни (з 1865 р. і до своєї смерті). Його життя не було чимось примітним. Народився він у м. Лебедині Харківської губернії в священицькій родині. Навчався в духовних освітніх закладах – спочатку в Охтирському училищі, потім у Харківській семінарії. Вищу освіту здобув у Київській духовній академії, де його й залишили працювати. У її стінах зробив викладацьку кар’єру, мав різноманітні нагороди.

Ліницький, як, зрештою, й абсолютна більшість викладачів академії, відзначався політичною лояльністю до імперського режиму та консервативними поглядами. У 90-х рр. XIX ст. він виступив проти запровадження читання філософської пропедевтики у гімназіях, хоча й відстоював потрібність філософії. Відомі його виступи проти революційного руху.

Після себе Ліницький залишив чимало друкованих робіт (близько сорока). Це численні статті у часописах, зокрема в «Трудах Київської духовної академії», а також книги (у більшості випадків підручники й навчальні посібники): «Огляд філософських учень» (1874), «Про умогляд та відношення умоспоглядального пізнання до досвіду (теоретичного й практичного)» (1882), «Словянофільство й лібералізм. Досвід систематичного огляду того та іншого» (1882), «Посібник для вивчення питань філософії (елементи філософського світогляду)» (1892), «Художня література і філософія» (1893), «Мислення наукове і ненаукове» (1894), «Короткий нарис основних начал філософії» (1895), «Чи існує якась різниця між релігійною вірою та науковою» (1898), «Основні питання філософії. Досвід систематичного викладу філософії» (1901), «Нариси історії філософії давньої та нової» (1902), «Посібник для апологетичного богослов'я (філософія віри)» (1904) тощо.

Коли поширеною серед освічених людей стала думка, що «філософія втратила свій кредит довіри», Ліницький намагався довести потрібність філософії, вважав, що «значення філософської культури в тому і полягає, що вона розпалює мислення. Філософія… не дає безперечних висновків, зате вона тримає мислення в постійному збудженні, вона заставляє людину бути мислячою людиною. А мисляча людина – це така людина, яка діє не за обставинами, не за загальноприйнятими звичками, а на основі своїх власних переконань, отриманих у процесі мислення». Основні завдання філософії, які бачив Ліницький, – це створення наукової філософії, а також узгодження науки з релігією.

Він багато уваги приділяв питанню співвідношення віри та розуму, науки і релігії. Мислитель виходив з того, що релігія, маючи уявлення про Бога, людину, світ, прагне до цілісного світосприйняття. Відповідно, філософія межує, а нерідко й збігається з релігією. Однак підвалиною філософії є лише розум і тому вона завжди визнає своїм надбанням лише ті погляди, які здобуваються шляхом логічних розмірковувань. Будучи тотожною з релігією, філософія намагається очистити її від усього незрозумілого. Ліницький висловлює таку тезу, що коли раніше філософію вважали служницею богослов'я, то в умовах теперішніх вона є помічницею теології. Мислитель намагався створити філософський фундамент православ'я, який би поєднав духовні досягнення православного Сходу з досягненнями західноєвропейської філософії. При цьому віддавав перевагу Канту перед іншими німецькими філософами.

До прихильників філософії Канта в Київській духовній академії належав Дмитро (у чернецтві – Василь) Іванович Богдашевський (1861-1933). Він був родом з Волині, походив зі священицької сім'ї. Після Волинської духовної семінарії вступив до Київської духовної академії, після закінчення якої працював на кафедрі історії давньої та нової філософії. У 1890 р. захистив магістерську дисертацію «Лжевчителі, викриті в Першому посланні святого апостола Іоанна». Працював також на кафедрі Святого Письма Нового Завіту. У 1904 р. за працю «Послання святого апостола Павла до Ефесян» отримав ступінь доктора богослов'я. 1910 р. прийняв священство, а в 1913 р. – чернечий постриг. У липні 1914 р. став ректором Київської духовної академії і залишався на цій посаді до закриття цього навчального закладу в 1920 р. За радянських часів перебував у трирічному засланні в Ітмі. Повернувшись до Києва, виконував священицькі обов'язки. Помер у Києві.

Окрім богословських питань, Богдашевський займався також історико-філософськими проблемами. Цікавився античною філософією (софістами, Сократом, Платоном), а також філософськими поглядами Канта. Йому належить ґрунтовна розвідка «Філософія Канта», опублікована в часописі «Труди Київської духовної академії»(1898). Вона містить аналіз «Критики чистого розуму» та «Критики практичного розуму». Богдашевський вважав Канта фундатором новітньої європейської філософії, тому від цього мислителя, на його думку, повинно відштовхуватись будь-яке сучасне філософське вчення. Великого значення він також надавав моральній філософії Канта.

Якщо Богдашевський належав до лояльних викладачів академії, то цього не скажеш про його колег, Кудрявцева та Екземплярського, які разом з ним викладали філософські дисципліни. Поява цих «бунтівних» викладачів, з одного боку, була симптомом кризи Київської духовної академії, з іншого, засвідчила, що академічна філософія мала б розширити свої вузькі межі.

Петро Кудрявцев (1868-1940) належав до «останніх могікан» академії. Народився він у Тульській губернії в священицькій родині. Здобувши середню духовну освіту на своїй малій батьківщині, далі навчався в Київській духовній академії. Деякий час після її закінчення працював у Подільській духовній семінарії, потім – у своїй альма матер. На відміну від Ліницького, який був його вчителем, виступав за впровадження до гімназій філософської пропедевтики. Працюючи в академії, опублікував низку творів – «Християнський погляд на життя»» (1899), «До питання про ставлення християнства до язичництва» (1903), «До характеристики сучасного емпіризму» (1904).

У 1908 р. Кудрявцев захистив магістерську дисертацію «Абсолютизм чи релятивізм? Досвід історико-критичного дослідження чистого емпіризму новітнього часу в його відношенні до моралі та релігії». Робота була присвячена уже дещо традиційному питанню для представників київської релігійної філософії – критиці позитивізму. Кудрявцев звернувся до критики «другого позитивізму» (емпіріокритицизму). Він виділяв такі поняття, як абсолютизм, під яким розумів визнання абсолютних норм, цілей та оцінок, і релятивізм – як його заперечення, даючи таку характеристику цим напрямкам. Для абсолютизму притаманні: «а) непохитна віра в існування абсолютних цінностей, пов'язана з б) благовійним поклонінням перед абсолютно-ціннісним і в) невтомною діяльністю, спрямованою на реалізацію абсолютних цінностей у житті». Щодо релятивізму, то він «не знає абсолютних цінностей, тому що не вірить у них. Він знає лише умовні цінності, які зумовлюються їхнім значенням для задоволення тимчасових потреб емпіричного «я».

Кудрявцев намагався розглянути емпіристсько-релятивістську точку зору, порівняти її з іншими філософськими течіями і відшукати найбільш надійні прийоми та шляхи боротьби з нею. Послідовний релятивізм, на його думку, веде до нігілізму, тобто до заперечення моралі та релігії. Боротьба ж між абсолютизмом та релятивізмом проходить через усю історію філософії. Кудрявцев як представник релігійної філософії переймався тим, що інтелігенція відходить від релігії. Вважав, що протидією цьому може стати розвиток релігійно-філософських студій, тому став одним із організаторів та активних учасників Київського Релігійно-філософського товариства. На його думку, варто було б реформувати духовні академії, надати їм автономію, зорієнтувати на проведення богословських студій. Така реформаційна діяльність викликала настороженість з боку керівництва академії та Київської митрополії. Через це Кудрявцев мав проблеми, навіть стояло питання про його звільнення із цього навчального закладу.

Під час революційних подій 1917-1918 рр. філософ брав активну участь у церковному житті, за часів гетьмана Скоропадського очолював Вчений Комітет при Міністерстві сповідань. З 1919 р. почав працювати в Українській Академії Наук, готував матеріали з історії філософії на українських землях, займався вивченням творчості Франка, а також візантиїстикою. Був арештований у 1938 р. і в 1940 р. помер в ув'язненні.

Якщо Кудрявцев, незважаючи на свою реформаційність, все-таки залишився працювати в Київській духовній академії, то інша доля судилася його другу Василю Екземплярському (1875-1933). Він народився у Києві в сім'ї священика. Закінчив Київську духовну академію й викладав моральне богослов'я. У 1912 р. його звільнили з академії. Приводом послужила стаття «Граф Л.Н.Толстой та Іоанн Златоуст в їх поглядах на життєве значення заповідей Христа». У цій роботі автор відзначав позитивні сторони вчення Льва Толстого. У 1916-1917 рр. Екземплярський був

редактором-видавцем журналу «Християнська думка», що видавався Київським Релігійно-філософським товариством. Став автором низки релігійно-філософських творів – «Вчення давньої Церкви про власність та милосердя» (1910), «Євангеліє та громадське життя» (1913), «Євангеліє Ісуса Христа перед судом Фрідріха Ніцше» (1915) тощо. Як філософа Екземплярського шанували в київських колах. Однак у 1920 р. він осліп і не мав змоги повноцінно працювати до кінця життя.

Революційні події 1917 р., а потім утвердження влади більшовиків у Києві поставили крапку на столітньому існуванні Київської духовної академії, в стінах якої витворилася професійна філософія й сформувалася своя філософська школа.

Рекомендована література:

1. Авсенєв П. Із записок з психології // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип.37-38.

2. Гриценко В.В. Екземплярський у релігійно-філософському житті Києва початку ХХ ст. // Наукові записки НаУКМА. – Т.8. Філософія та право. – К., 1999.

3. Історія української філософії: Підручник. – К., 2008.

4. Київ в історії філософії України. – К., 2000.

5. Кудрявцев П. Абсолютизм і релятивізм. До з’ясування завдань сучасної філософії // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип.37-38.

6. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія 1819-1920: філософський спадок. – К., 2004.

7. Пастушенко Л.А. Петро Кудрявцев: віхи життя та творчості // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2005. – №5.

8. Скворцов І. Листи до преосвященного Інокентія, архієпископа херсонського // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип.37-38.

9. Соловьев В.С. О философских трудах П.Д.Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М., 1990.

10. Титов Ф. Императорская Киевская духованая академия. 1615-1920 / 2-е, дополненное издание. – К., 2003.

11. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження. – К., 2000.

12. Чижевський Н. Нариси з історії філософії на Україні // Його ж. Філософські твори: У чотирьох томах. – К., 2005. – Т.1.

13. Шпет Г. Філософська спадщина П.Д.Юркевича // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип.37-38.

14. Шупик-Мозгова Н.Г. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997.

15. Юркевич П. Вибране. – К., 1993.

16. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич (1826-1874) та його філософська спадщина // Юркевич П.Д. Твори. – Вінніпег, 1979.

Контрольні запитання:

1. Чому Київська духовна академія стала одним із головних осередків філософствування в Україні й царській Росії загалом?

2. У чому специфіка київської релігійної філософії?

3. Яка роль Скворцова та Інокентія (Борисова) у становлення філософських студій у Київській духовній академії?

4. З яких концептуальних засад виходив Новицький, трактуючи історію світової філософської думки?

5. Які заслуги Гогоцького в розвитку філософії в Російській імперії?

6. Яке значення мала діяльність Юркевича для становлення російської релігійної філософії?

7. Чим викликані кризові явища в розвитку київської релігійної філософії?

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ

Німецький романтизм та світоглядні засади українського романтизму

Великий вплив на європейських культурних діячів, мислителів XIX ст. справила ідеологія романтизму. Ця течія виникла в Німеччині наприкінці XVIII ст. як реакція на класицизм та раціоналістичне просвітництво. Територіально осердям цього руху стала Тюрінгія – німецька земля з багатою природою. «Столицею» романтизму була Єна з її давнім університетом, з яким, до речі, українські інтелектуали традиційно підтримували зв'язки.

Біля витоків романтизму стояли як філософи (Гаман, Гердер, Шлеємахер, Шеллінг), так і письменники й поети, які водночас цікавилися філософськими питаннями (Лессінг, Новаліс, Гете, Шиллер та інші), фольклористи брати Якоб та Вільгельм Грімм.

Одним із перших філософів-романтиків був Йоганн Георг Гаман (1730-1788), котрий, як і Кант, походив із Кенніґсберґа, але дотримувався інших поглядів, ніж його знаменитий земляк. Він був супротивником просвітництва і на противагу кантівському «чисторозумовому» пізнанню протиставляв творчу силу почуттів та душевності, які розкриваються в мові, особливо в поезії, котра, на його думку, є «рідною мовою людства».

Важливу роль у становленні романтизму відіграв Йоганн Готфрід Гердер (1744-1803), лідер німецького культурного руху «Буря і натиск». На Гердера чималий вплив справив Гаман, із яким той підтримував дружні стосунки. Він теж критично поставився до філософії Канта, яку назвав «глухою пущею, наповненою беззмістовними породженнями розуму та словесним туманом із великими претензіями».

Гердер вважав, що замість «критики розуму» потрібен розгляд людських пізнавальних здібностей та можливостей. Велику увагу приділяв мові, вважав, що саме з мовою виникає розум. Тому мислитель приділяв увагу вивченню фольклору тих народів, які не втратили традиційні звичаї та «природну силу мови». До таких зараховував слов'ян. Тому Гердера справедливо вважають батьком європейської славістики. Мислитель виявляв інтерес до України. Так, у «Щоденнику моєї подорожі за 1769 рік» він записав: «Україна стане новою Грецією – в цій країні чудовий клімат, щедра земля, і її великий музично обдарований народ прокинеться колись до нового життя». Зі свого боку, українські інтелектуали виявляли помітний інтерес до творчості Гердера, зокрема це стосується Максимовича, Метлинського, Гулака-Артемовського, Франка та інших.

Хоча Гердер вважав, що все розвивається з Бога – вічного й нескінченого кореня всіх речей, а світова закономірність та світопорядок є виразом божественної сили та розуму, проте вказував на здатність історичних образів, культур та епох розвиватися самих із себе. Звідси інтерес до історизму, культурного життя народів.

Чималий вплив на німецьких та й українських інтелектуалів справила творчість Йоганна Вольфганга Гете (1749-1832), який, щоправда, не був «чистим романтиком». Як уже зазначалося, з Гете листувався Орлай. У 1827 р. німецького письменника-мислителя обрали почесним членом Ради Харківського університету.

Гете став продовжувачем лінії німецької натурфілософії, активно займався природничо-науковими дослідженнями. Він, як і Шеллінг, протиставляв механіцистичному природознавству творче вчення про природу. Мислитель вважав: Бог-

природа розчиняє твердиню в духові, як і продукти духа перетворює в твердиню. Дух та матерія, душа й тіло, думка й протяжність, воля й рух – це взаємодоповнювані властивості Всесвіту.

У творчості Гете чітко простежується «культ природи», яка стає для нього живильною силою особистості. Наприклад, це бачимо в таких поетичних рядках:

«Нову поживу, свіжу кров
Дає цей світ ясний.
Мене до свого лона знов,
Природо, пригорни».

Другом і водночас опонентом Гете був Фрідріх Шиллер (1559-1805), один з найвидатніших письменників-романтиків Німеччини. Йому належить низка філософських творів («Філософські листи», «Про грацію та достоїнство», «Про моральну користь естетичних нравів» тощо). На Шиллера мала вплив філософія Канта. Хоча його погляди він повністю не поділяв. Вважав, що в кантівській етиці ідея обов'язку розвинута занадто різко й односторонньо. Щодо волі та розуму, то людина не є роздвоєною, вона – єдина. І є істотою, яка прагне свободи. Культура ж повинна сприяти у надбанні цієї цінності. Цілком вільною є морально орієнтована людина.

Важливим підґрунтям романтизму стала філософія Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775-1854). Він запропонував концепцію ієрархії природних сил («потенцій»), де протилежності суб'єкта й об'єкта, реального та ідеального, природи і духа знімалися в Абсолюті, котрий трактувався як тотожність ідеального та реального. Абсолют же пізнається безпосередньо в ході інтелектуального споглядання та в мистецтві. Тому мистецтву надавалося велике значення. Воно ставилося на один рівень з філософією, а то й вивищувалося над нею. Також шеллінгіанство орієнтувало своїх прихильників на подолання однобічного раціоналізму в психології, ідеалізацію історичного минулого та народного життя. Власне, ці моменти притаманні багатьом романтикам.

Оскільки українські землі в плані культурному були пов'язані з Німеччиною, а частина українців (галичани, буковинці і закарпатці) опинилися у сфері «німецького світу», то не дивно, що ідеї романтизму тут активно поширювалися. Принаймні можна виділити кілька важливих романтичних концептів, котрі були прийняті та адаптовані нашими культурними діячами.

По-перше, це культ природи, представлення її як живої істоти, що є близькою людині – на противагу матеріалістично-механіцистичному уявленню про світ. В українських романтиків (особливо Шевченка) часто наявні любовно виписані картини природи, її «оживлення». Хоча останнє може бути результатом не стільки впливів європейської романтичної філософії, скільки несвідомим зверненням до глибинних індоєвропейських традицій.

По-друге, емоціоналізм, культивування почуттів, творчого екстазу, любові. Ці моменти особливо імпонували схильним до чуттєвості українцям. Цей емоціоналізм зачепив не лише сферу літератури, мистецтва, а й філософію. Наприклад, схильність до емоціоналізму бачимо в київській релігійній філософії. Як результат цього – загострений інтерес до психологічних проблем, незвичних емоційних станів і навіть містики.

По-третє, звернення до розмовних мов на противагу мовам елітарним – латинській, грецькій чи старослов'янській; вивчення фольклору, міфології зі зверненням до суб'єкта її творення – народу, «народної душі». До того часу простолюд, народ не розглядався як суб'єкт історії та культури. Тепер він отримав «права громадянства».

По-четверте, апеляція до минулого народу, пошук у його історії героїчних моментів, їхня міфологізація. Романтизм, як правило, був пов'язаний з історичними

студіями, творенням історіографічних концепцій національного характеру. Показово, що знані лідери українського романтизму (Костомаров, Куліш) стали відомі як історики.

Реально романтизм поклав початок «ери націоналізму», активного творення новочасних національних спільнот. На це працювали звернення романтиків до народної культури, піднесення її до рівня елітарної, вивчення та ідеалізація етнічних історій, творення культу національних героїв.

Романтики, знаходячись в опозиції до офіційної «високої» культури, як правило, мали труднощі у використанні традиційних освітніх структур – шкіл, університетів. Зате активно користалися новими комунікаційними засобами – книгодрукуванням, пресою. Завдячуючи друкованому слову, представники цього напрямку творили свій романтичний простір, який водночас був національним.

Найбільш ефективним засобом презентації ідей для романтиків стала художня література, передусім поезія. Це не була «поезія технічна», яка творилася на уроках поетики в традиційних навчальних закладах XVI-XVIII століть. Романтики запропонували принципово нову поезію – поезія чуття, яка, принаймні на початках, часто зверталася до фольклору. Романтики стояли біля витоків повноцінних національних літератур, а їхні відомі поети перетворилися в національних геніїв. Для українців таким став Шевченко.

Філософські орієнтири «Руської трійці»

Романтики, як правило, знаходячись поза офіційними інституціями, намагалися творити неформальні структури, об'єднання. Першим таким об'єднанням в Україні стала «Руська трійця» в Галичині, створена в 1833 р. Її лідерами були Маркіян Шашкевич (1811-1843), Іван Вагилевич (1811-1866) та Яків Головацький (1814-1888). Сама ж організація, яка об'єднувала переважно студентів Львівської греко-католицької семінарії, нараховувала близько 20 чоловік. Це були люди так чи інакше ознайомлені з ідеями німецького романтизму (часто через чеське посередництво).

У 1834 р. члени «Руської трійці» підготовили до друку збірник «Зоря», який містив твори розмовною народною мовою. Проте така діяльність викликала незадоволення вищого греко-католицького духовенства, яке стояло на консервативних позиціях і воліло використовувати стару українську книжну мову. Шашкевич та його прихильники навіть зазнали переслідувань.

Тут маємо яскраво виражений конфлікт між романтиками, котрі в дусі нових віянь були зорієнтовані на звернення до народної культури, в якій бачили велику цінність, та консерваторами, для яких ця культура не становила цінності, більше того – сприймалася як антикультура.

Переслідування не зупинили діячів «Руської трійці». Внісши певні зміни до «Зорі» та перейменувавши її в «Русалку Дністрову», вони наприкінці 1836 р. видала альманах у Буді, датований 1837 р. Франко оцінив вихід «Русалки…» як явище «настрізь революційне». І мав для цього підстави.

Справа не тільки і не стільки в тому, що в «Русалці…» була використана народна мова. Вживання цієї мови (хай навіть епізодичне) маємо з XVI ст. Однак така практика сприймалася у більшості випадків як виняток, а не як правило. «Русалка…» ж цілком у дусі романтизму заявляла претензію на те, що народна мова може бути літературною. Відповідно, твори цією мовою, зокрема фольклор, мали стати предметом зацікавлень для освіченої публіки.

Шашкевич, Вагилевич та Головацький як типові романтики чимало уваги приділяли фольклористичним студіям. Вагилевичу належать етнографічні дослідження «Гуцули, мешканці східного Прикарпаття» (1837), «Бойки, русько-слов'янський

люд у Галичині» (1839), «Лемки, мешканці західного Прикарпаття» (1841). Незавершеною лишилася його монографія про символіку в слов'янських народних піснях. Головацький видав у трьох частинах (чотирьох книгах) «Народні пісні Галицької та Угорської Русі» (1878).

Лідери «Руської трійці» також зверталися до вивчення народної мови, прагнули її унормувати. Шашкевичу належать мовознавчі студії «Азбука і абецадло», «Словник руської мови». Він також опрацював «Читанку» для навчання дітей у школах. Щодо Вагилевича та Головацького, то вони уклали свої граматики «руської», власне української, мови.

Важливим чинником у творчості Шашкевича став історизм. У поетичних творах письменник звертається до подій часів Київської Русі, козацьких війн та Хмельниччини. Героїчні вчинки предків письменник протиставляв безбарвній дійсності, а в старовинних пам'ятках бачив одне із джерел духовної сили народу. Звернення до історичної героїки притаманне також Вагилевичу, що простежується в його поемі «Мадей». Також Вагилевич та Головацький зверталися до «Слова о полку Ігоревім», вбачаючи в ньому пам'ятку, котра оспівувала героїзм далеких предків українців.

У руслі романтичної філософії Шашкевич та його прихильники осмислювали питання буття світу й людини. У лідера «Руської трійці» маємо позитивне ставлення до природи. Вона ж розглядається ним як породження розумного Бога-Абсолюту, «котрого серце всьому світу серце». У письменника зустрічаємо міркування про божественну мудрість, що розлита у світі: «А перед сею мудрістю марниця всі мудрості наші, як крапля перед морем, як червина перед велитом, як година перед віками… Мудрість тая світові, що вода рибі, що людям воздух, що надія серцю чоловічому…». При цьому Шашкевич спеціально вказує на єдність вищого розуму й волі: «Мудрость і воля Єго суть двоє і єдно, як душа і мисль єї, пломінь і огонь».

Бог, вважає Шашкевич, виявляє любов до людини. Тому створений ним світ є прекрасним й водночас розумним: «Ото, чоловіче, тішся життьом, радуєшся сонцем, уживаєш всего, що створено для тебе, цьвітка тобі пахне, дерево тобі подає свои овощи, ріки для тебе годують риби, ліси для тебе утримують звірину, земля, тая добрая мати, тобі хліб подає, весною тішишся, літо тепленькоє солодку в серце кладе надію, осінь тяжким полоном твои стодоли наповнює, а в зимі тішишся тим, що тобі весна, літо й осінь нагорнула».

Людина в цьому розумному, прекрасному та радісному світі має керуватися розумом, а розум скеровувати її дії в плані моральному: «Маєш розум, котрим познаєш, що доброє, а що злоє, маєш свою волю, маєш душу, которая ніколи умирати не буде…» Людина володіє великим пізнавальним потенціалом, вона здатна:

«Мисль піднебесну двигаючи в самому собі,
Душу в природи безвісти занести,
Гадкою крепков тьми світа розмести,
Життя кончини подружити собі;
Глянути мирно, що ся діє в гробі,
К радощам вдати, істинним ся вознести,
Радость з тугою в лад миленький сплести,
Милость сосвітну пригорнути к собі».

Хоча, з іншого боку, Шашкевич застерігав проти гордині розуму, яка може звести людину на манівці.

Розум, що скеровує на добрі вчинки, здатний привести до спасіння душі, для якої «приготовав Бог радощи, котріи такіи суть великіи, такіі солодкіи, же намет нашими мислями змислити не можемо, радощи, котрих ані око не виділо, ані ухо не чуло, ані серце чоловіче не понимає».

«Філософія» представників «Руської трійці» не була оригінальною. Заслуга цих діячів у тому, що вони одними з першими на українських землях сприйняли ідеї німецького романтизму, переосмислили їх, адаптували до українських реалій, також спробували реалізувати ці ідеї в своїй культурній діяльності.

Українські візії у творчості Миколи Гоголя

Микола Гоголь (1809-1852) вважається не лише знаним письменником, але деякі автори (наприклад, Чижевський, Зенковський) схильні говорити про нього як про філософа. Біографія письменника добре відома. Народився він у селі Великі Сорочинці на Полтавщині у небагатій дворянській українській родині. Основну освіту здобував у Ніжинській гімназії вищих наук, де мав можливість студіювати філософію. Після закінчення цього навчального закладу намагався зробити чиновницьку кар'єру в Петербурзі, займався також викладацькою діяльністю. Та на цих поприщах успіху не досягнув. У 1831-1832 рр. він публікує в двох частинах збірки повістей з українського життя «Вечори на хуторі біля Диканьки», які приносять йому славу як письменнику. Ще одна збірка повістей з українського життя «Миргород» побачила світ у 1835 р. До неї ввійшла знаменита повість «Тарас Бульба». Далі Гоголь «переключається» переважно на російську проблематику – маються на увазі його петербурзькі повісті, комедійні твори. Те саме можна сказати про головний твір його життя – роман «Мертві душі», перша частина якого побачила світ у 1842 р.

Писав свої твори Гоголь російською мовою, хоча нею добре володів. Мова його творів, особливо тих, які стосуються українського життя, пересипана українізмами. Тому правомірно говорити про український субстрат мови письменника.

Деякі філософські знання Гоголь отримав у Ніжинському ліцеї. Проте, схоже, згадувана «справа про вільнодумство» відбила в нього охоту до філософствування. У письменника ми не знайдемо суто філософських текстів. Дехто, правда, вважає, що такою є збірка «Вибрані місця із листування з друзями» (1847). Проте цей твір важко назвати філософським, а окремі місця, які ніби претендують на філософічність, виглядають банально. Якщо ж говорити про філософію Гоголя, то її варто шукати у художніх творах письменника. Це філософія непрофесійна й водночас хаотична, несистематична. Наприклад, Зеньковський писав: «У Гоголя було декілька центральних ідей, але вони не склалися в нього у цілісний і завершений світогляд…»

Незважаючи на те, що Гоголь писав російською мовою, в Україні його вважають своїм. У другій половині XIX – на початку XX ст. твори письменника, особливо повість «Тарас Бульба», відіграли важливу роль у розвитку української національної свідомості. Так, Гоголя високо цінував Шевченко, присвятивши йому навіть одного свого вірша.

Насправді, Гоголя проблематично вважати патріотом України. Він не мислив Україну поза межами Російської імперії. У нього ви не знайдете антиімперських мотивів. Радше, навпаки. У «Ночі перед Різдвом» розповідається про те, що добра цариця Катерина II милостиво приймає українських козаків, які демонструють їй вірнопіддані почуття, й дарує ковалю Вакулі свої черевички. Герой «Пропалої грамоти» везе цариці в Петербург якусь грамоту. І ставиться до цього дуже відповідально. Він ладний грати в карти з відьмою, щоб діло було доведене до кінця. У повісті «Портрет» імператриця проголошує довжелезну промову, в якій ідеться про те, що лише в умовах монархічної влади можуть процвітати мистецтва. Хоча ім'я Катерини II не називається, сумнівів немає: письменник писав саме про неї. Зовсім інакше характеризували Катерину II кириломефодіївці, зокрема Шевченко. Для них вона була чи не найбільшим ворогом, оскільки зруйнувала Запорізьку Січ.

Ранній період у творчості письменника, який тривав від початку до середини 30-х рр. XIX ст., можна умовно назвати українським. Це період написання «Вечорів

на хуторі біля Диканьки» та збірника «Миргород». Він припав на час, коли в Росії після правління ліберального царя Олександра І почалася смуга реакції. Новий цар Микола І та його оточення були налякані повстанням декабристів у 1825 р. Але якщо це повстання ще нагадувало двірцеві перевороти, характерні для Росії XVIII ст., то широкомасштабне польське Листопадове повстання 1830-1831 рр. викликало справжнє занепокоєння. Після його придушення самодержавство здійснює низку кроків, у т.ч. ідеологічного характеру, які мали на меті задушити «польську крамолу». Українські повісті Гоголя, де маємо звернення до козацького минулого, могли тут придатися. Уже в окремих творах «Вечорів…» є виражені антипольські й антикатолицькі мотиви. Звісно, вони мали внутрішню основу. Адже в українському козацькому середовищі, через відомі історичні обставини, сформувалися стійкі негативні стереотипи щодо католиків та поляків.

Подібні антипольські мотиви в літературі були дуже доречні в той час для російського самодержавства. Тому Гоголь мав підтримку з боку царської влади – не лише моральну, а й матеріальну. Йому як письменнику цар виділяв чималі грошові дотації.

У цьому суспільно-політичному й культурному контексті слід осмислювати написання Гоголем найбільш знаної повісті «Тарас Бульба», яка з’явилася спочатку з збірнику «Миргород», а потім, у 1842 р., побачила світ у другій редакції. Ця повість відіграла важливу роль у творенні міфу про українське козацтво.

Творення цього міфу є чи не найбільшою заслугою Гоголя. Воно цілком вписується в контекст романтизму. А те, що Гоголь був знайомий з ідеями романтиків, сумнівів немає. Свідченням цього є його перший (правда, невдалий) твір «Ганц Кюхельгартен». Після невдачі з цим твором Гоголь звертається до народного життя, фольклору, пишучи українські повісті. Знову ж у цьому випадку маємо звернення до філософії романтизму.

В українських творах нескладно побачити захоплення природою (доречно пригадати хоча б «хрестоматійний» гоголівський опис української ночі). Маємо й позитивне ставлення до простого, природного життя. У дусі романтизму варто осмислювати містицизм, притаманний раннім творам Гоголя. Зрештою, невдоволення «сірою буденщиною», намагання змінити її, що пов’язувалося зі зміною самої людини, її релігійним «преображенням», – всі ці моменти творчості Гоголя правомірно трактувати як романтичні.

У творах письменника можна виділити кілька «ідей», які більшою чи меншою мірою причетні до романтизму і які становлять своєрідну «філософію» Гоголя. Передусім це «козацька ідея», або ж козацький міф, що був чи не найкраще представлений у повісті «Тарас Бульба». У зазначеному творі опис подій не відповідає історичним реаліям. І це зрозуміло, адже «Тарас Бульба» – не реконструкція української історії, а конструювання козацького міфу. Тут діє своя правда, яка може суперечити правді історичній.

Козаки в «Тарасі Бульбі» постають як безстрашні й безкорисливі рицарі, що воюють проти ляхів за віру Христову (православ’я) та Русь (Росію). У цій боротьбі вони ладні класти голови. Свою голову кладе Остап Бульбенко, сам Тарас Бульба. Козаки не прощають зрадникам, які зреклися своєї віри: Тарас Бульба (цілком у романтичному дусі!) вбиває свого сина Тараса за те, що той одружився з полькою та перейшов на сторону поляків. Таке ж саме «романтичне дітовбивство» маємо в Шевченкових «Гайдамаках», коли Іван Гонта вбиває своїх синів-«поляків».

Героїзація козацтва Гоголем свідомо протиставлялася нецікавому й дріб’язковому життю козацьких нащадків. Таке протиставлення маємо в збірці «Миргород», до якої, окрім згадуваного «Тараса Бульби», ввійшли абсолютно «негероїчні» твори «Старосвітські поміщики» й «Повість про те, як розсварилися Іван Іванович та Іван Нечипорович».

І в «Тарасі Бульбі», і в деяких інших повістях козаки постають як діти природи. Проте Гоголь не такий «поверховий» і «прямолінійний», як це може видатися на перший погляд. У деяких місцях своїх творів він зображує козаків не як героїв, а, радше, як людей безалаберних Вони постають людьми, далекими від конструктивного «світотворення», не турбуються про своє житло, господарство. Та воно їм і не потрібне. Бо живуть в умовах постійної нестабільності, наїздів. А також самі займаються розбоєм.

Гоголь точно зобразив козацьке життя. Дослідники відзначають, що починаючи з 1475 р. українські землі стають об'єктом постійної експансії з боку кримських татар. З 1480 до 1530 р. татари нападали щорічно, а то й по кілька разів на рік. Підраховано, що на шляхах, якими проходили татари, селянська хата стояла не більше 10 років. Фактично воєнний стан на українських землях тривав десятиліттями. Такі умови життя породжували певний тип особистості.

дослідники творчості Гоголя звертають увагу, що в ній показана боротьба людини з «чортом», нечистою силою. Особливо це стосується творів раннього періоду. Складається враження, що світогляд Гоголя є дуалістичним, «зороастрійським», «маніхейським». Добро й зло в житті людини поряд. А її життя – постійний вибір між цими двома началами. «Антихрист має владу викликати душу кожної людини», – твердить ігумен Братського монастиря із повісті «Страшна помста».

Деякі герої Гоголя укладають угоду з чортом. Це, здебільшого, закінчується для них плачевно. Наприклад, така угода стала трагічною для Петра з повісті «Вечір напередодні Івана Купала». Він, щоб одружитися з коханою дівчиною (а для цього потрібно було стати багачем), виконує вказівки диявола й вбиває молодшого брата своєї коханої. За це отримує багато золота, одружується. Але це не приносить йому щастя. Угода з дияволом – то не основа для щасливого життя. Повість закінчується страшною фантасмагоричною сценою, а золото, набуте від диявола, перетворюється в черепки.

Чорт у творах Гоголя часто обдурює людей. Проте це не значить, що його не можна перемогти. Переможцем у двобої з чортом виявився Вакула із «Ночі перед Різдвом», який зумів перехитрити нечистого. Щоправда, у Вакули був намір укласти з чортом угоду, за що він мусить каятись: бити по п'ятдесят поклонів протягом усього року.

«Ідея чорта», присутня у творчості Гоголя, – результат не лише романтичних впливів. Хоча певний наліт романтизму в них можна відчути. Тут простежуються впливи давньоруської літератури, зокрема «Києво-Печерського патерика». Ідея змагання людини з нечистим червоною ниткою проходить через цей твір. А те, що Гоголь був знайомий з цією лектурою, особливих сумнівів не викликає. Тим більше, що деякі «ідеї сюжетів» він запозичував безпосередньо з «Патерика».

Ще один момент, на який варто звернути увагу, аналізуючи українські твори Гоголя, це – ставлення до влади. Уже в оповіданні «Майська ніч, або Утоплена» наводиться розповідь про сільського голову, яка може мати «політологічне прочитання». Мовляв, голова важлива персона на селі; хто із парубків не хотів би бути головою. До «видатних заслуг» голови належить те, що він колись аж два дні супроводжував царицю Катерину II, коли вона подорожувала Україною. Цей епізод автор сприймає загалом позитивно, чи принаймні нейтрально. Правда, Гоголь з певною іронією говорить про важливість «місії» голови при супроводженні цариці. Але не більше. Він підсміюється з сільського начальника, пише, що з тієї пори той вивчився розумно й важно потупляти голову, гладити довгі, закручені вниз вуса і кидати соколиний погляд з-під лоба. А ще – про що б не заговорили з ним, завжди вміє повернути мову на те, як він віз царицю.

Голова використовує владу не стільки для того, щоб у його селі був порядок, скільки для того, щоб користуватися нею задля свого задоволення. Наприклад, на всьому селі немає гарненької дівчини, за якою б не волочився голова. Не останню

роль у такому ставленні голови до своїх підопічних відіграє те, що він майже не залежить від них. Вважає, що поставлений царем. А оскільки цар далеко, то він у своєму селі сам є самодержцем-царем.

Влада в Україні (і в Росії загалом) змальовується Гоголем як суворо ієрархічна. Владець певного рівня майже абсолютно залежить від владця рівня вищого. Він, будучи деспотом над своїми підопічними, враз стає «жертовним ягням» перед вищестоящими і ладний виконувати навіть самі абсурдні їхні накази – лише б зберегти своє становище. Саме таким є голова із «Майської ночі…» До нього потрапляє записка ніби написана комісаром. Хоча насправді це не є так. У цій записці голову обзивають старим дурнем. І цю образу він покірно ковтає. Йому наказують зробити те, що не відповідає його бажанню, інтересам. І він робить. Бо вищестоящим треба коритися й коритися абсолютно.

Парадокси ієрархічної влади, заснованої на абсолютній покірності нижчестоящих перед вищестоящими, блискуче показані в «Ревізорі». Владці якогось російського провінційного міста приймають за ревізора, тобто представника влади вищестоящої, нікчемного чиновника Хлєстакова, який нікого не представляє, окрім самого себе. Культ вищестоящої влади настільки сильний, що Хлестаков ураз із «гидкого каченяти» перетворюється в «білого лебедя». Його шанують, всіляко опікуються ним. Хоча зрозуміло: шанують його не як особистість, а як представника влади.

Гоголь у «Ревізорі» показує, що ієрархічна влада, базована на абсолютизмі, не здатна для нормальної самоорганізації суспільного життя. Стан різноманітних інституцій, що існують у провінційному місті, украй плачевний. Але цим не переймаються міські правителі. У них є два визначальні пріоритети – безоглядне піклування про своє благополуччя, коли вони «як липку» обдирають своїх підданих, беруть від них хабарі й т. ін; і намагання сподобатись начальству, від якого, зрештою, залежить їхнє становище.

В ієрархічній системі «намагання сподобатись начальству» і робить владу хоч трохи конструктивною, змушує її працювати «для блага суспільства». Хоча відбувається це лише в певних межах, часто без врахування реальних потреб людей. Тут нічого дивного немає. В ієрархічній владі діалог низів із верхами зведений до мінімуму й має спотворений характер. До того ж дуже велику роль відіграє суб'єктивний чинник – уподобання вищестоящих, погляди й стереотипи, якими вони керуються.

Подобається нам це чи ні, але Україна, в інтерпретації Гоголя, приймає таку систему влади. Звісно, ця система притаманна царській Росії загалом. І все ж Україна – не Росія. Тут є свої нюанси. Піддані сільського голови не якісь там холопи, а «вільні козаки». Тому здатні на бунт.

Проте цей бунт якийсь несерйозний. Син сільського голови бунтується проти батька, бо той хоче забрати його дівчину. Відповідно, він підбиває на виступ «вільних козаків». «Вільні козаки» легко йдуть на це, бо сільський голова їм не подобається. Хоча чітко визначити свої претензії до сільського начальника не можуть. Але бунт несерйозний не лише за суттю, а й за формою. Це така собі «пісенна революція», яка виражається в глузуванні над головою, у різних образах на його адресу. Ця «революція», через свою несерйозність, не може закінчитись перемогою. Це не більше, ніж гра, забава. І якщо ця «революція» має свій «гепі енд», то не завдяки зусиллям «вільних козаків», які лише створюють шумовий фон, а завдяки втручанню «зовнішніх сил», доброї русалки, яка організовує справу так, що син голови Левко одружується зі своєю коханою. Тобто результат «революції» зводиться до того, щоб забезпечити благополуччя «головного революціонера», який повстав проти свого батька. Щодо «вільних козаків», то в їхньому житті нічого не змінилося. І, певно, коли Левко опиниться на місці свого батька (що є цілком ймовірно), він буде чинити так само, як і його попередник. Словом, «вільним козакам» буде від цього «ні холодно, ні жарко».

Чи не є ця ситуація для нас знайомою? Не будемо робити з Гоголя такого собі Нострадамуса, який передбачив Помаранчеву революцію в Україні, авторитаризм у сучасній Росії і т.д. і т.ін.. Ситуація вбачається дещо іншою. Геніальний письменник-«пророк» (а таким і був Гоголь) має здатність «схопити» сутність світосприйняття (ментальності) свого народу. І, виходячи з цього розуміння, змоделювати в художніх творах «світодіяльність» своїх земляків. А ця «світодіяльність» здатна не лише виражатися в різних ситуаціях, а й постійно повторюватися.

Україна, на відміну від Росії, може коритися владі, але не шанує її. Не даремно у «Ночі перед Різдвом» Гоголь говорить, що чорт своїм виглядом нагадує губернського стряпчого, тобто представника влади. Це можна розуміти так: мовляв, влада від нечистого.

З проблемою влади у Гоголя так чи інакше пов’язане питання Імперії та місця в ній України. Він, як і більшість тогочасних представників козацької старшини, хотіли пристосуватися до умов імперського життя. Вони не прагнули державної самостійності для своєї землі. Для них Імперія мала цінність, оскільки забезпечувала стабільність, давала можливість безбідно існувати і навіть роботи кар’єру в імперській державі. Хіба були якісь проблеми в героїв «Повісті про те, як посварилися Іван Іванович та Іван Нечипорович»? Ці забезпечені нащадки козацьких старшин в безділлі проводять дні свої. Єдине, що турбує їх, цілком абсурдна сварка і дріб’язкове з’ясовування стосунків між собою.

Але не все так просто. При своїй лояльності до імперії нащадки колишньої козацької старшини не були повністю задоволені. Хоча це якась внутрішньо неусвідомлена незадоволеність. Вона виражалася в «українському регіоналізмі»: захопленні українським побутом, природою, зрештою, історією, у протиставленні себе (правда, нечіткому, аморфному) Петербургу як імперській столиці. Цю незадоволеність бачимо і в Гоголя.

Достатньо порівняти в його творах українські й петербурзькі замальовки. Якщо українські пейзажі постають як щось природне й естетично привабливе, то зовсім інші є пейзажі петербурзькі, де все фальшиве, «дихає обманом».

Ставлення Гоголя до Петербурга подвійне. З одного боку, це столиця, осередок цивілізації, яка сприймається розумом. З іншого боку, Гоголь демонструє своє емоційне несприйняття Петербурга. У деяких творах, особливо петербурзького циклу, воно звучить з особливою силою. Наприклад, Невський проспект, «серце» Петербурга, трактується Гоголем як місце демонів, нечистої сили. Навіть у «Ночі перед Різдвом», де, здавалось, образ столиці Росії постає в позитивному, якомусь лубочному образі, у контексті прочитується негатив. Вакула (без сумніву, герой позитивний) летить до Петербурга на чорті. Цей епізод набуває символічного значення. Його можна трактувати в тому сенсі, що дорога українця до Петербурга – це чортова дорога. Чи не натякав Гоголь на свою долю, коли він, заради кар’єри, вирушив до столиці?

У «Ночі перед Різдвом» Вакула отримує в Петербурзі те, що хоче, – черевички з ніг цариці. Йому допомагає чорт. Це можна сприйняти як гумор. Справді, певна частка гумору в подачі цього епізоду є. Але цей епізод має далеко не гумористичне навантаження. Автор (свідомо чи несвідомо) підводить до думки, що в Петербурзі без допомоги чорта нічого не досягнеш.

Імперія ототожнюється Гоголем з Руссю чи Росією. Ці поняття він не розрізняє. Для нього частиною Русі-Росії є Україна, точніше Малоросія. Вона має свої особливості, але вони не суттєві. Гоголь навіть вживає термін «український народ». Проте цей народ не розглядається ним як суверенний. У повісті «Страшна помста» читаємо, що чарівник-злочинець карається за «змови з ворогами православної Руської землі – продати католикам український народ і випалити християнські церкви». Тобто український народ, Україна – частина «православної Руської землі», де сто-

ять «християнські» церкви. Це частина «святої Русі», такого собі сакрального простору, який ототожнюється з Російською імперією.

Звісно, Гоголь розумів, що реальна Російська імперія з її продажними чиновниками, самодурами-поміщиками, простолюдинами, схильними до обману, дуже й дуже далека від святості. Однак видавав бажане за дійсне, більше того – навіть вірив у велике майбуття Русі-Росії. Він демонстрував цю віру у «Мертвих душах» – творі, який найбільше показує потворність російського життя. Наприклад, малює Русь у вигляді нестримної «птіци-тройки».

Правда, аморфна «свята Русь» – це ідеал пізнього Гоголя, коли в нього загострилися релігійні почуття. У ранній український період він мав інший ідеал. Це – ідеал природного життя на хуторі, подалі від цивілізаційних впливів. Цей ідеал навіть можна вважати альтернативою Імперії.

Хутір для Гоголя – місце повнокровного життя. Звідси такий сильний оптимізм «Вечорів на хуторі біля Диканьки». Це при тому, що Гоголь загалом був людиною схильною до песимізму, меланхолії.

Цікавим є опис «зустрічі» Івана Федоровича Шпонки, одного з героїв другої частини «Вечорів…», із хутірною ідилією. Шпонька тривалий час перебував на військовій службі, жив у місті. Тоді його життя було нецікавим, сірим. Коли ж він опинився на своєму хуторі, «життя Івана Федоровича рішуче змінилося і пішло зовсім іншою дорогою». Буваючи в полі при женцях і косарях, він отримував невимовну насолоду.

Описи «хутірної ідилії» є і в збірнику «Миргород». Тут автор ніби намагається протиставити спокійне, природне життя хутора життю в місті. Ідеалізація сільського життя простежується в оповіданні «Старосвітські поміщики». На його початку автор малює картину життя у «віддаленому селі», демонструючи свою симпатію до її жителів. Мешканці цього віддаленого села, старосвітські поміщики, ведуть спокійне, добре життя. На їхніх обличчях завжди «написана» доброта. Автор спеціально протиставляє старосвітських поміщиків «новим малоросіянам».

Взагалі цікаво прослідкувати еволюцію «художньої географії» Гоголя. Від «хутора Диканьки» він переходить до «Миргорода». Миргород – це символ провінційного українського містечка. Тут залишилося ще багато природності. Але це вже не те… Гоголь протиставляє героїчно-міфічного Тараса Бульбу, який, до речі, живе на хуторі, старосвітським поміщиком (теж хуторянам) і міщанам-миргородцям. Останні, на відміну від того ж Бульби, не живуть, а існують. У їхньому житті немає нічого цікавого, воно розмірено нудне. Щоб якось себе розважити, урізноманітнити своє існування, деякі миргородці, як, наприклад, Іван Іванович та Іван Нечипорович, влаштовують цілком абсурдну судову тяганину. Це, зрештою, стає не лише розвагою на фоні їхніх одноманітно нецікавих буднів, а й сенсом їхнього життя, що є комічним і трагічним водночас.

Різке протиставлення хутора й міста маємо в «Тарасі Бульбі». Головні герої повісті Тарас, його сини Остап і Андрій – хуторяни. Деякий час сини жили в Києві, студіювали в академії. Проте їхнє життя в місті було малоприємним. Бурсаки вічно голодували, думали, де би то взяти їсти. Тому крали, обманювали, поводили себе аморально. Наука в академії нашим героям непотрібна. Тому коли сини приїздять з Києва на хутір, батько починає насміхатися над ними.

Місто губить Андрія – молодшого сина Бульби. У Києві він закохується в польську панночку, що має для нього трагічні наслідки. У «католицьке» Дубно він іде до своєї коханої й зраджує побратимів-козаків. Центральним моментом повісті є штурм козаками міста Дубна, яке сприймається як щось чуже, вороже. Протиставлення хутора й міста в повісті осмислюється навіть у категоріях конфесійних та етнічних. Хутір – це православні, «руські» українці. Місто (в цьому випадку Дубно) – католики й поляки.

Гоголь продовжив традицію протиставлення хутірного чи сільського життя життю міста, яке простежувалося в Сковороди. Це протиставлення можна також трактувати і як протиставлення природності й цивілізації. Потім таке протиставлення маємо у творчості Шевченка і особливо в Куліша. Воно стає важливим моментом української соціально-філософської думки. Це ніби зближає Гоголя з іншими представниками української непрофесійної філософії.

Світоглядні засади діячів Кирило-Мефодіївського братства. «Книга битія українського народу»

Незадовго після появи «Руської трійці», першої української національно-культурної організації, з'являється ще одна організація такого типу, на цей раз на теренах Наддніпрянської України – Кирило-Мефодіївське братство. Вважається що його засновниками були чиновник при київському генерал-губернаторстві Микола Гулак (1822–1899), колишній студент Київського університету Василь Білозерський (1825–1899), а також видатні діячі української культури Микола Костомаров, Тарас Шевченко й Пантелеймон Куліш. До складу братства входили представники української інтелігенції – чиновники, вчителі студенти. Важко сказати, скільки людей було залучено до діяльності цієї організації. Організоване в грудні 1845 року, воно проіснувало до березня 1847 року, коли були арештовані провідні діячі цієї організації.

У братчиків була сформована своя ідеологія, яка знайшла вияв у їхньому пропагандистському документі «Книга битія українського народу». Правда, за життя братчиків цей документ не оприлюднювався. Його знайшли у 1917 р. в жандармських архівах Петрограда, а вперше опублікували в 1921 р. Та все ж ідеї «Книги битія…» знаходили вияв у творах кириломефодіївців. Деякі з них, наприклад, простежуються в поезіях Шевченка «Тризна» та «І мертвим, і живим…» Це й змушує нас прискіпливіше поставитися до цього документа.

У дечому він нагадує «Книгу польського народу і польського пілігримства» Міцкевича, де викладалася ідея польського національного месіанства. У «Книзі битія…» поєднаний біблеїзм, апеляція до біблійної символіки, з ідеями слов'янофільства. Водночас через увесь твір червоною ниткою проходить ідея українського месіанства.

Вважається, що автором «Книги битія…» є Костомаров. Ймовірно, саме він був упорядником цього твору. Проте, схоже, «Книга…» стала результатом колективної діяльності кириломефодіївців. Вона написана в біблійному дусі. Автор (чи автори) ніби імітують Біблію. А історії України осмислюється ними в біблійно-християнському контексті. Використовуючи біблійну символіку, автор намагався бути зрозумілим для широких верств населення.

У «Книзі битія…» викладається своя історіософська концепція. На початку говориться, що Бог створив людей, поділивши їх «на коліна і племена» і кожному з них дав край для життя. Проте народи вчинили два речі, через які почалися різноманітні негаразди. Перша річ – перестали вірити в єдиного Бога й почали поклонятися різним богам. Друга річ – те, що відмовилися від рівності й завели в себе панів та царів.

Лише два народи, говориться в «Книзі битія…», виявилися дотепнішими – євреї та греки. До євреїв сам Бог послав Мойсея і вони почали вірити в одного Бога. Але євреї почали наставляти собі царів і це призвело до того, що загинула їхня держава.

Інший народ, греки, відмовилися від влади царів. Вони прагнули бути вільними й рівними. Проте греки не пізнали Бога, а вигадували для себе богів. Зрештою греки потрапили в рабство до римських імператорів. Римська ж імперія розглядається як найбільш гріховна держава, бо тут правителі почали трактувати себе як богів.

Тому Бог послав для порятунку людства Ісуса Христа. Суть його вчення викладається таким чином: «І навчав Христос, що всі люди братія і ближні, всі повинні лю-

бить попереду Бога, потім один другого, і тому буде найбільшая шана од Бога, хто душу свою положить за други своя. А хто перший між людьми хоче бути, повинен бути всім слугою». Християнство принесло правдиву рівність і волю.

Не маючи можливості протистояти християнству, імператори й пани почали приймати цю віру, перекручуючи її. «Таким чином зіпсували царі, пани та вчені свободу християнську», – читаємо в «Книзі битія…»

Далі йдеться по те, як європейські народи віднеслися до християнської віри. Романські народи, прийнявши її, не зреклися королів та панів. Більше того – вигадали папу, який ніби має правити усім світом християнським. Краща ситуація була в німців. Відчувається явна симпатія автора книги до протестантизму. Позитивно говориться про Мартіна Лютера, який хотів відновити порядки, що існували в перші християнські часи. Проте німці так і не змогли позбутися «королів і панів».

Єдиний народ, який зберіг істинну віру в Бога та дотримується божих заповідей – це слов'яни. Правда, вони мають два лиха – незгоду між собою, а також «те, що вони, як менші брати, усе переймали од старших, чи до діла, чи не до діла, не бачучи того, що у їх своє було лучче, ніж братівське». Від німців слов'яни попереймали королів та панів. Та все ж ці можновладці не є слов'янами. Переважно вони є німцями.

Тому слов'яни потрапили в неволю. «Але не до кінця прогнівився Господь на племено слов'янське, бо Господь поставновив так, щоб над цим племеном збулось писаніє: камень, його же не брегоша зиждущії, той бисть во главу угла». І ось цим наріжним каменем має стати саме Україна. У «Книзі битія…» звертається увага на українське козацтво. Воно розглядається як носій християнської свободи: «І день одо дня росло, умножалося козацтво, і незабаром були б на Україні всі козаки, усі вільні та рівні, і не мала б Україна над собою ні царя, ні пана, опріч Бога єдиного…»

Поляки й москалі знищили козацтво. Та Україна не вмерла: «Не пропала вона; бо вона знати не хотіла ні царя, ні пана, а хоч би і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі, і хоч з української крови були ті вирідки, одначе не псовали своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий Українець хоч будь він простого, хоч панського роду тепер, повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятати одного Бога Іисуса Христа…»

Саме Україна має порятувати слов'янщину і увесь світ: «І встане Україна з своєї могили і знову озветься до всіх братів своїх Слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сиятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа… І Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі Слов'янськім. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальоввана Україна: «От камень, него же не брегоша зиждущії, той бисть во главу угла».

Така історіософська концепція постає після прочитання «Книги битія…» Формально вона має вигляд християнської. Насправді ж, є далекою від християнської ортодоксії. Це християнський єретизм, зрощений на українському грунті, де український народ розглядається як народ-богоносець.

Варто звернути на кілька засадничих ідеологічних моментів «Книги битія…» Однією з головних у ній є ідея консерватизму. У творі робиться акцент на тому, що не варто сприймати якихось нововведень. Усі вони закінчуються погано. А необхідно зберігати витокові традиції, якими, з погляду автора, є віра в єдиного Бога, а також існування свободи й рівності.

«Книга битія…» не визнає цивілізаційного розвитку. Для неї неприйнятним є соціальне розшарування, розвиток світських наук. До речі, в цьому творі поняття «філософія», «філософ» трактується як щось негативне. Тут «Книга битія…» ніби перегукується з поглядами Вишенського та інших українських консерваторів кінця XVI – початку XVII ст., котрі трактували філософію як річ непотрібну для русинів-українців.

У «Книзі битія…» негативно говориться про розвиток товарно-грошових відносин в Європі в період Нового часу: «Англичане клялись золоту і мамоні, а другі народи так-же своїм ідолам…» У творі засуджувалася ідеологія Просвітництва, а також Велика Французька революція. Остання – через те, що вона дала несправжню свободу. Справжня ж свобода мусить грунтуватися на Христовій вірі.

Концепт консерватизму в «Книзі битія…» поєднується з концептом свободи. Хоча поняття свободи, волі тут не визначається, але якщо відкинути фрази про християнську свободу, то перед нами фактично постає свобода анархічна – свобода, яка не визнає правителів і ґрунтується на абсолютній рівності, а її реалізаторами стають українські козаки.

Консерватизм «Книги битія…» поєднується з слов'янофільством. Однією із бід слов'ян вважається те, що вони нерозумно роблять запозичення від інших народів, полишаючи свої традиції. У результаті цього ними керують чужинці. Такими чужинцями є німці. Останні германізували полабських та прибалтійських слов'ян, правлять Росією і т.ін.. Тому визволення слов'ян настане тоді, коли вони позбавляться німецької залежності.

Як зазначалося, «Книга битія українського народу», на відміну від своєї попередниці «Книги польського народу і польського пілігримства» Міцкевича, не була у час написання опублікована і поширена. Не відомо, чи поширювалася вона в списках. Але, по-перше, ця «Книга…» певним чином представляла погляди діячів першої хвилі українського національного відродження. По-друге, ці погляди в різних формах поширювалися й пропагувалися цими діячами і таким чином впливали на українську спільноту.

Історіософія Миколи Костомарова

До чільних діячів українського національного відродження належав Микола Костомаров (1817–1885) – відомий як історик, письменник, етнограф. Він був одним із лідерів Кирило-Мефодіївського братства.

Народився Костомаров у селі Юрасівці Острогозького повіту на Вороніжчині. Батько його був поміщиком, походив із козаків-переселенців, які заснували Острогозький полк, мати – кріпачкою. Офіційно батьки М. Костомарова одружилися після його народження.

Батько належав до освічених людей. Його улюбленою лектурою були твори французьких просвітників. У вихованні свого сина він керувався педагогічними настановами Руссо, привчаючи його до «природного» життя. Тому пізніше в Костомарова з'являється «потяг до природності», який набув романтичного характеру.

Костомаров навчався в Москві, Воронежі, закінчив Воронезьку гімназію. Потім – історико-філологічний факультет Харківського університету. Під час університетських студій виявляв інтерес до німецької філософії й читав у оригіналі твори її представників. Однак, судячи зі спогадів, не мав добрих учителів філософії. Більше того, ці вчителі, радше, могли викликати неприязнь чи іронічне ставлення до свого предмету. Костомаров згадував, що професор філософії в університеті «давав студентам свої записки, наповнені туманними фразами філософів; були місця, в яких по-російськи ніяк не можна було добратися до змісту, і вчити його філософію було істинною мукою для студентів». Заради забави Костомаров серед товаришів «говорив по-російськи філософською мовою суцільні дурниці, показуючи, як можна, при допомозі цього філософського туману, здивувати інших і видатися глибокодумним саме через те, що слухач нічого не зрозуміє». Костомаров навіть вдався до такого «хуліганства»: «Будучи впевненим у тому, що многовчений професор не зовсім ясно розумів те, чому його навчали німці, мову яких він знав з гріхом наполовину, я спеціально говорив йому на екзамені нісенітниці, присмачуючи її всілякими «аб-

солютами, абстрактами» і тому подібними термінами, що були тоді модними у філософській мові». Професор, вислухавши Костомарова з великою увагою, поставив йому найвищу оцінку.

Після закінчення університету Костомаров деякий час служив у драгунському полку в Острогожську, де зацікавився історичними студіями. Почав збирати архівні матеріали, що стосувалися Слобідської України. Відчуваючи брак історичних знань, повернувся до Харкова, де почав слухати університетські лекції з історії. «Історія, – писав Костомаров, – стала для мене найулюбленішим предметом; я читав багато різних історичних книг, вдумувався в науку і прийшов до такого питання: чому це в усіх історіях говорять про видатних державних діячів, іноді про закони й установи, але ігнорують життя народної маси? Бідний мужик землероб-трудівник ніби не існує для історії; чому історія нічого не говорить нам про його побут, про його духовне життя, про його почуття, спосіб вияву його радощів та печалей? Через те я прийшов до переконання, що історію потрібно вивчати не лише по мертвим літописам і запискам, але і в живому народі».

У 1841 р. Костомаров подав до захисту магістерську дисертацію «Про причини й характер унії в Західній Росії». Проте йому не дали її захистити – занадто «крамольною» виявилася тема про уніатство. Тоді він собі обирає іншу тему роботи – «Про історичне значення руської народної поезії». Ця тема теж не була однозначно сприйнятою. Деякі професори звинувачували Костомарова в тому, що він «ходить по селах, сидить у шинках із хохлами, пише на тарабантській мові та ще й до того вільнодумствує». Костомаров не дуже переймався такою критикою. Вважав, що фольклор має першорядне значення в історичному пізнанні. На його думку, «народна пісня має переваги перед усіма творами», оскільки виражає глибинні почуття.

Незважаючи на певні проблеми, магістерська дисертація «Про історичне значення руської народної поезії» була захищена в 1844 р. Після її захисту Костомаров працював учителем гімназій у Рівному та в Києві, а у 1846 –1847 рр. викладав у Київському університеті. Після арешту в 1847 р. за участь у діяльності Кирило-Мефодіївського братства і річного ув'язнення у Петропавловській фортеці перебував на засланні у Саратові. Там, виконуючи чиновницькі функції при губернському управлінні, працював над такими монографічними дослідженнями, як «Богдан Хмельницький», «Бунт Степана Разіна», «Нариси домашнього життя та звичаїв великоруського народу в XVI і XVII століттях». Також публікував свої роботи, які переважно стосувалися історії, в губернській пресі. У зазначених працях проводилася ідея саморозвиту історії, закономірного переходу від одних форм життя до інших. Костомаров виходив із гегельянського розуміння тотожності духу та світу, в якому дух «розгортається», знаходить свою реалізацію. Історія й мислилась як таке «розгортання». Водночас трактувалася як діяльність народних мас. Звідси посилена увага вченого до етнографічних досліджень.

У 1859-1862 рр. Костомаров – професор Петербурзького університету. У наступні роки він займався активною науковою діяльністю, опублікував численні праці, котрі стосувалися України, Росії та Польщі. У своїх лекціях та наукових роботах того періоду вчений вів мову про визначальну роль народних мас в історії, про важливість етнографічних матеріалів у науковому пізнанні, а також пропагував ідею федералізму як вільного об'єднання народів на рівноправній основі. Ці ідеї простежуються в таких наукових працях 60-80-х рр. ХІХ ст.: «Начало Русі», «Риси народної південноруської історії», «Думки про федеративне начало в Давній Русі», «Північноруські народоправства у часи удільно-вічового укладу (Історія Новгорода, Пскова і Вятки)», «Віче і вічовий устрій у давній Русі», «Руїна», «Мазепа», «Особистість царя Івана Грозного», «Руська історія у життєписах її головних діячів» та інших.

Особливо цікавою для нас є робота «Дві руські народності», де в концентрованій формі представлені історіософські погляди вченого. Вона побачила світ у

1861 р. у журналі «Основа». Це був перший український журнал, що видавався в Петербурзі.

Костомаров виходив із засади, що «обличчя» народів (їхню культуру, ментальність) формують в основному два чинники – географічне положення, а також історичні обставини. Саме географія початково витворює певний тип народності. Вчений зазначає: «Чим на більш дитячому ступені цивілізації стоїть народ, тим більше і швидше географічні умови сприяють наданню йому своєрідного типу». Народ може змінити свою географію, але культурні, духовні особливості, які сформувалися в нього на попередньому місці проживання, у нього будуть зберігатися, хоча й зазнаватимуть змін.

Під історичними обставинами розвитку народів Костомаров розумів міжетнічні контакти, коли народи (переважно сусідні) впливають один на одного. Ці взаємовпливи можуть мати різний характер. Учений звертає увагу на такі історичні факти, коли в результаті цих контактів верхівка народу може зазнати деетнізації, прийняти культуру, звичаї більш сильного сусіднього етносу, однак основна частина народу може продовжувати зберігати свої традиційні звичаї, культуру. Це якраз була та ситуація, в якій опинилися українці.

Костомаров вважав, що чим більш розвинута культура народу, зокрема його література, тим більше він здатний до самозбереження. Вчений вважав, що література – це «душа народного життя». І чим багатша література, тим сильнішим є народ, тим більше гарантій того, що він «сильніше оборонить себе проти ворожих обставин історичного життя».

Виходячи з таких засад, Костомаров пропонував, на перший погляд, досить нетрадиційну на той час (зрештою, як і на часи пізніші) схему історії східноєвропейського регіону. Для позначення українців він використовує термін «південноруська народність» і вважає, що вона сформувалася в глибоку давнину. До давніх слов'янських народностей східноєвропейського регіону (т.зв. руського материка) Костомаров зараховує також білорусів, які спочатку мали племінну назву кривичів. «Незвичними» видаються погляди вченого на новгородців, історією яких він предметно займався. Костомаров вважав, що «між давніми Ільменськими Слов'янами та Південнорусами була набагато більша спорідненість, ніж між Південнорусами та іншими слов'янськими племенами руського материка». Звертаючись до мови й культури новгородців, Костомаров доводив, що вони в данину були частиною південнорусів. Правда, ільменські слов'яни, «відірвавшись силою невідомих нам причин, подалися на північ і утвердилися там зі своєю мовою та із зачатками свого громадського життя, які були вироблені ще на попередній батьківщині».

Щодо росіян чи великоросів (саме цей термін вживає Костомаров), то складно говорити про початки цієї народності. Вчений зазначає: «Її таємне походження та дитинство огорнуті непроникливим туманом». Єдине, про що можна говорити, це те, що ця народність починає заявляти про себе з другої половини XII ст. і що вона формувалася як симбіоз слов'янського та фінського населення.

Тобто Костомаров проводив думку, що спочатку в східнослов'янському регіоні відбувалося формування чотирьох народностей – української, близької до неї новгородської, білоруської та великоросійської. При цьому справедливо вказував, що етнонім Русь у давні часи стосувався українських земель. Але ця назва була вкрадена в південнорусів, тобто українців, північнорусами, чи великорусами (росіянами).

Костомаров зосереджує увагу на ментальних особливостях українців та росіян, на несхожості цих народів. Так, характеризуючи українців, пише: «Розвиток особистої сваволі, свобода, непевність форм – були характерними рисами південноруського суспільства в давні періоди, так само вони виявлялися пізніше. З цим разом поєдналися непостійність, недостатність ясної цілі, імпульсивність руху, прагнення до створення і якесь розкладання створеного, всього, що неминуче витікало з переваги особи над спільнотою. І все ж Південна Русь не втрачала почуття

своєї народної єдності, хоча й не думала його підтримувати: навпаки, сам народ, очевидно, йшов до розкладу і все ж не міг розкластися». На думку Костомарова, у південнорусів не було намагання підкорювати чужих, асимілювати їх. Лише варяги дали русам поштовх до завоювань та централізації. Однак «Київ ніяк не годився бути столицею централізованої держави; він не шукав цього, він навіть не утримати першості над федерацією, тому не зумів організувати її. В натурі південноруській не було нічого насильницького, нівелюючого, не було політики, не було холодного розрахунку, твердості на шляху до визначеної цілі. Те саме виявлялося на віддаленій півночі, в Новгороді; суворе небо мало змінило там основи південноруського характеру… Новгород завжди був рідним братом півдня. Політики в нього не було; він не думав утвердити за собою своїх широких володінь і поєднати різноманітні племена, які їх населяли, і ввести міцний зв'язок та підпорядкування частин, встановити співвідношення прошарків народу; устрій його правління завжди був під впливом неочікуваних порухів особистої свободи».

Костомаров намагався простежити, як здійснювалося формування ментальності росіян. Він вказував, що великий вплив на них мало монгольське завоювання, яке сприяло утвердженню в них спільного начала над індивідуальним. «…філософія Великоросійська, – писав учений, – усвідомивши необхідність суспільної єдності і практичного жертвування особистістю, як умова будь-якої спільної справи, довірила волю народу волі своїх вибраних…»

Порівнюючи українську та російську народності, Костомаров спеціально акцентував увагу на їхніх принципових ментальних відмінностях: «…для південноруського племені відмітною рисою характеру була перевага особистої свободи, для великоруського – перевага общинності. За корінним розумінням перших, зв'язок людей ґрунтується на їхній взаємній згоді і може розпадатися за їхньою незгодою; другі намагалися встановити необхідність та нерозривність раз установленого зв'язку й саму причину встановлення віднести до Божої волі і, відповідно, вилучити з людської критики. В однакових стихіях суспільного життя перших влаштовував більше дух, другі намагалися дати йому тіло…» Ці відмінності давали і дають знати про себе в історичних діяннях. Якщо росіяни виявляли здатність до державного життя, то цього не скажеш про українців. «У великоруському елементі, – писав Костомаров, – є щось велике, творче, дух стійкості, усвідомлення єдності, панування практичного розуму, що вміє вистояти у важких обставинах, вловити час, коли треба діяти, і скористатися цим наскільки потрібно… Цього не показує наше південноруське плем'я. Його вільна стихія приводила або до розкладання суспільних зв'язків, або до водовороту чуттєвих імпульсів, що крутили, як колесо з білкою, народне історичне життя».

Костомаров також вказував на принципову різницю духовності українців та росіян: «У своєму прагненні до створення міцного, відчутного тіла для визнаної ідеї великоруське плем'я показувало завжди і тепер показує схильність до матеріалізму і поступається південноруському в духовній стороні життя, в поезії…»

Як і Духінський, Костомаров говорив про більшу близькість українців та поляків, ніж українців та росіян. Практично він так само проводив лінію розділення між росіянами та слов'янськими етносами, де, з одного боку, опинилися українці, близькі до них новгородці, білоруси, поляки тощо, з іншого, росіяни. Правда, на відміну від Духінського, він робив зовсім інші висновки. Якщо Духінський вважав, що необхідне зближення українців та поляків, то Костомаров твердив протилежне. Мовляв, українці через свою спорідненість та подібність до поляків нічого від них взяти не зможуть. Зате вони можуть «взаємодоповнюватися» з росіянами. Якщо росіяни в цьому «взаємодоповненні» стають «державотворцями», то українці – «духотворцями», високих зразків духовної культури.

Важко сказати, наскільки був щирим Костомаров, висуваючи таку теорію. Чи, можливо, це була данина цензурі? Адже занадто сміливим здавалося виді-

лення українського етносу з «руського моря», тим більше різке протиставлення українців та росіян. Але як би не було, погляди вченого на етнічні процеси в східнослов'янському регіоні були глибокими, базувалися на відносно об'єктивних дослідженнях. Ці погляди не втратили свого значення до сьогодні.

Історіософія Пантелеймона Куліша: від романтизму до позитивізму

До чільних представників українського національного руху XIX ст. належав соратник Шевченка й Костомарова, член Кирило-Мефодіївського братства Пантелеймон Куліш (1819 – 1897). Відомий він як надзвичайно різнобічна людина – письменник, публіцист, учений-історик, етнограф, мовознавець, перекладач і видавець. Народився Куліш біля містечка Вороніжа Глухівського повіту (тепер Сумська область) у заможній родині козацького походження. Після закінчення Новгород-Сіверської гімназії навчався в Київському університеті. З 1841 р. вчителював у Луцьку, Києві, Рівному. Як і багато романтиків, цікавився етнографією та історією. З осені 1845 р. працював у Петербурзі гімназійним вчителем і лектором російської мови Петербурзького університету. У 1847 р. був відряджений Петербурзькою академією наук за кордон для вивчення слов'янських мов, а також історії й культури слов'янських народів. Але був арештований за участь у Кирило-Мефодіївському братстві. Відбув п'ятимісячне ув'язнення, після якого його вислали до Тули, де він працював у канцелярії губернатора, а також редагував неофіційну частину «Тульских губернских ведомостей». У 1850 р. Кулішу дозволили повернутися із заслання. Правда, при цьому заборонили друкуватися й служити в установах Міністерства народної освіти. Лише в 1856 р. він отримав дозвіл публікувати твори. Наступного, 1857 р., Куліш створив у Петербурзі власне видавництво, яке, окрім його праць, видавало також твори українських авторів – Шевченка, Марка Вовчка, Стороженка, Квітки-Основ'яненка та інших. Тоді ж був виданий укладений ним етнографічний збірник «Записки о Южной Руси». Також Куліш стояв біля витоків першого українського журналу «Основа». У цей період, у 1858 та 1861 рр., він здійснив дві подорожі в країни Західної Європи, що суттєво розширило його кругозір, підштовхнуло до переоцінки певних речей. У 1864-1867 рр. Куліш працював на чиновницькій посаді у Варшаві. З 1868 р. жив у Львові. Став тут одним із лідерів українофільського руху, редагував журнал «Правда». Але в 1871 р. повернувся до Петербурга, де в 1874 р. редагував «Журнал Министерства путей сообщения». У цей час з'являється етапна історична праця П. Куліша «Історія возз'єднання Русі» (1874 р. – 1, 2 томи, !877 р. – 3 том), яка засвідчила про його філософську переорієнтацію від романтизму до позитивізму. У 1877 р. Куліш оселився на хуторі Мотронівці поблизу Борзни (Чернігівщина), де провів останні роки свого життя, помер і був похований.

Спадщина Куліша є велика й різноманітна. У деяких моментах вона може видатися провокативною та «суперечливою». Куліш, здавалось би, дотримувався різних політичних орієнтацій. Виступаючи представником українського національного руху, він у різні часи намагався знайти порозуміння з російським та австрійським імперськими режимами, польським національним рухом, виявляючи відповідно русофільські, австрофільські та полонофільські симпатії, за що часто зазнавав критики. У нього можна віднайти й інші «хитання» – між традиційним українським консерватизмом, «хуторянством» і орієнтацією на здобутки європейської цивілізації; між козакофільством, особливо характерним для молодого Куліша, й критикою козацтва та розвінчанням козацького міфу. Ці «хитання» й «суперечності» обумовлювалися різними чинниками – політичними обставинами, контактами письменника, його інтелектуальною еволюцією. Проте всі ці «хитання» в кінцевому рахунку мали на меті знайти оптимальний варіант розвитку України.

Будучи освіченою людиною, постійно займаючись самоосвітою, знайомлячись з новинками європейської літератури, Куліш непогано орієнтувався в філософських питаннях. У молоді роби зазнав впливу філософії просвітництва (зокрема, у версії Руссо) й романтизму.

Молодий Куліш осмислював сенс людського життя в єдності з історичною долею спільноти, до духу якої внутрішньо причетна людська одиниця. Дух нації, «народний дух» був для мислителя виявом трансцендентної субстанційної сили, яка втілює себе символічно в цінностях народу, закодованих у його мові. Втрачаючи цю силу, народ губить ціннісні орієнтири, можливості розвитку своїх моральних задатків.

Для Куліша притаманна була загострена увага до етичної проблематики – у цьому можна вбачати впливи української традиції, адже питанням моралі надавалося одне з першочергових значень у суспільно-філософській думці Київської Русі та й пізніших епох. Важливими ці питання були для кирило-мефодіївців. Тому Куліш, розглядаючи історичні події, наприклад, воєнні конфлікти українців та поляків середини XVII ст., апелює до морального чинника, говорить, що ці конфлікти виникли через «ображене почуття людської гідності».

Хоча Куліш протягом життя змінював свої погляди на релігію, проте завжди залишався релігійною людиною, вважаючи себе християнином. Він фактично ототожнюючи Бога й природу, розглядав божество як «душу душі вселенської» (тут маємо типово неоплатонічний підхід). Звідси вимога мислителя узгоджувати дії людини із законами всесвіту, природи. Дерево, злаки, навіть мінерали, на його думку, краще взаємодіють із природою, ніж людина, оскільки вони наслідують природу, а людина починає мудрувати й відступати від неї. Правда, це не означало заперечення Кулішем потрібності пізнання явищ природи, а також використання наукових знань у людській діяльності. Він вважав, що наука потрібна людям, якщо вона визнаватиме ідеї «царства Божого», «слова життя, науки наук», носієм яких є Ісус Христос. Тому, незважаючи на позитивістські зацікавлення Куліша (особливо в кінці життя), мислитель не відходив від релігії. На старості літ він навіть взявся перекладати текст Біблії українською мовою.

Важливе місце в поглядах Куліша посідає тема культури й цивілізації, яка є наскрізною в його «хуторянській ідеології» початку 1860-х рр. Протиставляючи цивілізацію традиційному «хутірному» буттю, він доводить це протиставлення до екстреми, подаючи його як змагання між брехнею та правдою, панською мовою та словом божим, між міським просвітницьким розумом та прагматикою селянського обскурантизму. Тут Куліш мав численних попередників – ними були й православні традиціоналісти типу Вишенського, і Сковорода, і його соратники-кирило-мефодіївці.

У 60-х рр. XIX ст. в царській Росії поступово починає поширюватися позитивістська ідеологія, важливим моментом якої була ідея поступу. Проте Куліш у той час демонстрував несприйняття цієї ідеї, іронічно відгукувався про неї: «А що прогресом, городяни, величаєтесь, то ми тому прогресу ціну знаємо», – писав він у творі «Листи з хутора», опублікованому в журналі «Основа». Контраст між старосвітським життям та міським культурництвом постає також на сторінках творів пізнього Куліша, в його «Хутірській філософії та віддаленій од світу поезії» (1879).

Хутір для Куліша – первісне народне середовище, що протистоїть місту – осередку цивілізації (тут маємо співзвучність з поглядами Руссо). Це також духовний простір людини, поєднаної з природою, й природний стан, із яким пов’язувалися високі моральні якості особистості та її мудрість-розумність. Мудрість, яка не сприяє моральності, нічого не варта. «Тільки в мудрість, – писав Куліш, – яку всебічно охороняють наука й роздуми, не може проникнути ворог усякої мудрості – гріх. Така мудрість, яка замкнена сама в собі й яку вдень і вночі невсипущо пильнує розумова сторожа, вона подібна до фортеці, ключі від якої має сам комендант і гар-

нізон якої чергує ретельними змінами». Мораль, відповідно, розглядається як велика цінність, що виводить народи на правильний шлях і забезпечує їхні перемоги.

На думку Куліша, «хутірська філософія» має поєднати позитивне знання про світ з ірраціональним переживанням незбагненності вищої сили, якою перейнятий увесь світ. Мислитель проголошує: «Оставайтесь собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте… селянську філософію проповідати, взявши її прямісінько із… Євангелія». Ідеалом для Куліша є селянин-хуторянин, далекий від принад цивілізації. Символічний світ такої людини – це простий світ Слова Божого, без сучасної освіченості. Для нього Біблія – альфа й омега шкільної науки.

Куліш, протиставляючи природне життя життю цивілізованому, виводить низку антитез: хутір-місто, почуття-розум, Україна-Європа і навіть жінка-чоловік. До речі, і в Шевченка природнє начало часто представлене жінкою, а цивілізаційне – чоловіком. Жінка і в Куліша, і в Шевченка, як правило, більш натуральні, живуть почуттями, вони не прагнуть змін. У той же час чоловіки більш раціональні, хочуть змін, творячи штучний світ.

Правда, було б помилкою бачити в Кулішеві абсолютного супротивника цивілізації, який відгороджувався від культурних досягнень Заходу. В одній з робіт, написаних на початку 60-х рр. XIX ст., він розмірковував про умови, за яких цивілізаційні впливи можуть бути корисними: «Втім, по-перше, цивілізація тільки тоді корисна для народу, коли набувається ним за його власним бажанням, а по-друге, *цивілізація одного стану за рахунок інших станів є свого роду варварством, яке веде громадянське суспільство до деморалізації*». Отже, Куліш допускав цивілізаційні впливи. Тому з іронією ставився до обскурантизму російських слов›янофілів: «Європейська цивілізація не є для нас чимось ненависним, як для московських слов›янофілів, що оголосили Захід гнилим та винайшли якийсь *руський погляд* на науки й мистецтва». Треба віддати належне Кулішу – він прагнув пропагувати, поширювати культурні здобутки Західної Європи серед українців. З цим пов'язана перекладацька діяльність письменника. Українською мовою він переклав значну частину п'єс Шекспіра, серед них найбільш знані – «Король Лір», «Ромео і Джульєта», «Гамлет». Перекладав також поетичні твори Байрона. Гете, Гейне, Шиллера тощо.

У контексті опозиції хутір-цивілазація варто осмислити мовознавчі зацікавлення Куліша. Українську мову він трактував як мову природну й народну, якій протиставляв книжні, штучні мови, котрі використовували елітарні верстви українського суспільства. Ідея протиставлення цих двох мов знайшла вияв у Кулішевій роботі «Дві мови: книжня і народня» (1858). Ось як він, наприклад, зображує мовну ситуацію в Україні за польських часів: «Настало польське панування, – і вже дві мові було на Вкраїні, бо писане право ще більше утяглось у ту химерну, суху, ненароджену мову, а схоластика по школах розуміла речі тільки головою, а серцем їх не розуміла. Поховали козаки Польщу, та не могли повалити мертвої польської схоластики на Вкраїні, і самі свої універсали академічним складом, для більшої ніби поваги, писали. А проте пісня, не бувши в школі, правдивою поезією по хуторах і селах розлягалась; а проте дума, вирвавшись із-під письменства, у козацьких таборах до найвищої гомеричної краси підіймалась». Не випадково Куліш приділяв велику увагу мовознавчим студіям, які мали на меті утверджувати українську мову як мову культури народу. Він почав уживати нову орфографію, т.зв. кулішівку, заклавши основи українського фонетичного правопису, створив український буквар і читанку «Граматика» (1857; 2-е вид. – 1861).

Куліш спробував дати нетрадиційне осмислення української минувшини. У молоді роки він, як і інші романтики, був схильний ідеалізувати козацтво. Однак ті ж самі романтики з часом спробували відійти від такої ідеалізації та більш реалістично глянути на українську історію. Це, наприклад, спостерігаємо в Шевченка.

Набагато далі в цьому плані пішов Куліш. На початку 60-х рр. XIX ст. він написав дві роботи «Падіння шляхетського панування в Україні обох сторін Дніпра в

XVII ст.» (1862-1863) та «Боротьба шляхти з козаками за володіння Україною обох сторін Дніпра» (1863-1864). У них маємо спробу дати всебічну оцінку шляхетсько-козацьких конфліктів на українських теренах. П. Куліш виходив з того, що «козацька дика свобода» була відповіддю на «панське необмежене панування». Він писав: «*Козацьке варварство*, про яке з шляхетським обуренням оповідають пани в своїх писаннях, *було навіяно іншим варварством, освяченим сеймовими постановами та єзуїтсько-релігійними поняттями*. Якщо пани мали право плекати шляхетську державу за рахунок благоденства мільйонів та за рахунок свободи сповідання іновірців, то й козаки мали право постійно підривати цю державу». При цьому, зберігаючи загалом позитивне ставлення до козацтва, Куліш критично оцінював його природу: «*Республіка козацько-українська це незаконнонароджене чадо республіки шляхетсько-польської*, що зберегло риси свого походження». У нього можна тоді було навіть зустріти різкі оцінки ролі козацтва, подані в образній формі: *«Тим часом саме козацтво було тільки буйним цвітом, а іноді й колючим будяком серед нашого дикого степу»*.

Остаточну переорієнтацію Куліша, його відхід від козакофільства засвідчила «Історія возз'єднання Русі» (1874-1877). Ця етапна праця показала, що дослідник відійшов від романтизму й прийняв позитивістську філософію. З останньою він мав змогу ознайомитися ще в 60-х рр. XIX ст. Так, у роботі «Українофілам», написаній у 1862 р. (правда, за життя письменника вона так і не опублікованій), є посилання на Г.Т. Бокля – одного з представників позитивізму. Куліш починає вивчати твори засновників цієї течії. Так, у його чернеткових записах трапляються виписки з праць Конта, Спенсера, згадуваного Бокля. Виходячи з позицій позитивізму, він, спираючись на фактологічний матеріал, прагнув дегероїзувати й деміфологізувати історію. Також у позитивістському дусі Куліш намагався критично підійти до джерел. Наприклад, з критичних позицій оцінив «Історію русів», яка для багатьох українських романтиків була Біблією української історії. Куліш розглядав цю працю як «витвір темного фанатизму».

Феномен козацтва в «Історії возз'єднання Русі» представлявся таким чином. Козацтво, на думку Куліша, виникло в складних умовах виживання на прикордонні кількох держав. Саме ці умови визначили світосприймання козаків. Для них притаманною став фаталізм і трагічно-катастрофічне сприйняття життя, вражаючий контраст між показною веселістю й меланхолійністю внутрішніх відчувань. Висока психологічна напруга сформували відчуження козацтва від навколишнього світу, несприйняття його і «втечу» від нього. Таке «світонесприйняття» визначало специфічний аскетизм козаків, їхню байдужість до матеріальних благ.

Куліш вважав, що боротьба козацтва за існування, яка схожа до боротьби за виживання в тваринному світі, зводила інстинкти козаків до найпростіших, зокрема до інстинктів розбійницько-грабіжницьких, серед яких не залишалося місця морально-етичним чеснотам, релігії. Але козацтво – це не лише спосіб життя, а й «народний ідеал рівноправності в грубій формі», ідеал «вільного життя», відваги й молодецтва.

Звісно, Куліш приділяє увагу не лише психологічній та моральній характеристикам козаччини. Важливим для нього як дослідника, що прийняв певні позитивістські ідеї, були соціально-економічні питання. Він розглядав козацтво як породження польського соціально-політичної спільноти, як «наріст» у суспільному організмі Речі Посполитої на її східних землях. Змагання «шляхетського духу» з «духом козацьким», вважав він, значною мірою визначили перебіг і української, й польської історії. «Ці *дві сили*, коронно-шляхетська та розбійницько-козацька, розвивались, падали й знову вставали паралельно, – зазначав Куліш. – Вони порівну поділили між собою право розбійничати та область експлуатації, але майже завжди випадало, що там, де перемагала одна, там втрачала інша. *Доля держави і майбутнє суспільства вповні залежали від того, яка сила залишиться більш життєвою*: та,

котра, очевидно, працювала для цивілізації та будувала державу, чи та, яка нібито прагнула повернути державу назад, і готова була вчинити з державою, як сліпий Самсон з філістимською храминою». Куліш навіть розглядає козаків як силу, що є непримиренною до будь-якої державності, навіть до власного «самостійного царства»: «*Козак відкидав усі встановлення верховної влади, не міг дорожити нею як чимось священним*. Для козаків не була святою навіть та влада, яку самі вони ставили над собою, як заперечення будь-якої іншої: хоч вони були здатні скоритися найбруднішому деспотизму обраного ним ватажка, але за невдалий похід ватажок відповідав у них власною головою».

Куліш навіть характеризував козаків як «розбійницьку корпорацію», прирівнюючи їх до кочових орд. «Козак, – писав він, – уподібнювався птаху, який клав яйця в чужі гнізда або заривав у пісок. Його моральність визначалась вже одним його побутом. За його бездомності та байдужості до родини, думки світу для нього не існувало… Відкидаючи родинне начало, козак відкидав і начало суспільне… Козак жив за рахунок здобичі і для здобичі. *Здобич* і *слава* в його мові були нерозлучні та оспівані в козацьких піснях як однаково моральні».

У своїх пізніх роботах Куліш також відмовився від романтичного розуміння ролі особи в історії, згідно з яким видатна людина здатна суттєво впливати, а то й змінювати хід історичних подій. Натомість він, дотримуючись позитивістського підходу, вважав, що діяльність історичних персонажів обумовлена різними чинниками соціального середовища. Зокрема, писав: «Кожен з нас усвідомлює у власній індивідуальності підпорядкованість незліченим впливам, і тому *не варто дивитись на історію як на зібрання біографій. За кожною постаттю, що з’явилася на передньому плані, неодмінно приховуються цілі натовпи постатей, котрі зробили справу перш, ніж вони здійснили перед нами представництво своє*».

Показовим є термінологічний апарат «Історії возз’єднання Русі» та інших пізніх робіт дослідника. У них ще мають місце поняття, притаманні романтичному історіописанню, – «народ», «козацький дух», «шляхетський дух», «ідеал», «правда», «сила», «безсилля» тощо. Але поряд з цим маємо й позитивістські аналоги – «громадське суспільство», «корпорація», «клас», «поступ», «життєвість», «асоціація розумової й фізичної праці», «закон» і т.д.

Тобто, як бачимо, в Куліша відбулася «філософська еволюція» від романтизму й просвітництва до позитивізму. Правда, не можна сказати, що він зрікся повністю ідеалів своєї молодості. Так чи інакше відголоски романтизму й особливо просвітництва спостерігаємо і в його пізніших творах.

Саме позитивістська переорієнтація стала важливим чинником зміни історіософських поглядів мислителя. Це виявилося в переоцінці ним ролі козацтва в українській історії, в намаганні більш об’єктивно подивитися на неї, дистанціюючись від національної міфології. Така переоцінка викликала бурхливу реакцію з боку не лише українських культурних діячів, а й з боку російських істориків. Куліш, іноді вдаючись до екстреми, ламав традиційні традиційні погляди на історію України, Росії й Польщі. Через це мав чимало критиків. Звинувачували його й у різних ідеологічних гріхах – особливо діячі українського руху. І хоча деміфологізація козацтва, запропонована Кулішем, загалом не була прийнята діячами української культури, проте не можна сказати, що вона минула безслідно. Наприклад, Грушевський, який, так само, як і пізній Куліш, схильний був використовувати позитивістські підходи, дав високу оцінку «Історії возз’єднання Русі».

Філософські аспекти творчості Олександра Потебні

Впливи філософії романтизму знайшли вияв у творчості українського вченого, спеціаліста в галузі загального мовознавства, фонетики, граматики, семан-

тики, етимології, діалектології, теорії словесності, фольклору й етнографії Олександра Потебні (1835–1891). Народився він у дворянській родині на хуторі Манів, поблизу села Гаврилівка (зараз Роменський район Сумської області). Після закінчення гімназії в м. Радомі (Польща) вступив на юридичний факультет Харківського університету. Але захоплення українським фольклором та літературою спонукало його перейти на історико-філолологічний факультет, який закінчив у 1856 р. У цей період він зазнав впливу українських романтиків та діячів українського національного руху, т.зв. громадівців, звернувшись до вивчення українського фольклору. Подальша доля Потебні була пов'язана в основному з його альма матер, де він працював викладачем. У 1862 р. його відправили на дворічне наукове стажування до Берліна, проте загибель у польському повстанні в 1863 р. рідного брата Андрія змусила Потебню перервати стажування й повернутись додому.

Стажування в Берліні посприяло більш глибокому ознайомленню Потебні з напрацюваннями мовознавчої школи гумбольдтіанців, яка спиралася на романтичну традицію. Засновник цієї школи, Вільгельм Гумбольдт, знаходився під впливом поглядів Шиллера. Цей вчений трактував національну мову як єдиний комплекс взаємообумовлених форм і водночас як результат безперервної творчості цього мовного колективу. Він також підкреслював органічну єдність мови й мислення. Ця проблема, до речі, привертала велику увагу Потебні як дослідника. Загалом методологічні орієнтири вченого формувалися в руслі гумбольдтівської філософії мови і були співзвучні з ідеями Г. Лотце, Й. Ф. Гербарта, Г. Штейнталя та інших мовознавців цієї школи.

Працюючи в Харківському університеті, вчений активно займався дослідницькою діяльністю. Правда, значна частина його праць була опублікована вже після смерті. Потебні вдалося створити власну наукову школу. Його учні, згуртувавшись навколо видання «Вопросы теории и психологии творчества» (1907–1923), розвивали ідеї свого вчителя в багатьох сферах гуманітаристики.

У своїй діяльності Потебня приділяв увагу питанням захисту української культури та її розвитку. В умовах царської Росії, коли здійснювалося переслідування української мови, він прагнув захистити її, концептуально обґрунтовував необхідність її існування. Потебня також переклав українською мовою «Одіссею» Гомера, тим самим показавши, що ця мова здатна використовуватися в сфері елітарної культури. Йому також належать студії, що стосуються української мови.

Засадничими для Потебні були ідеї Гумбольдта про мову як діяльність духу, а також про творення думки мовою. Відстоюючи найтісніший зв'язок мови та мислення, вчений показував, що думка виявляє себе через мову, розрізняючи при цьому мову і мовлення. Розглядаючи мовлення, Потебня виділяв у ньому зовнішню форму (артикульований звук), зміст (значення, думку) та внутрішню форму (зображення). Останню він визначав таким чином: це – «відношення змісту думки до свідомості; вона показує, як уявляється людині її власна думка. Цим тільки можна пояснити, чому в одній і тій самій мові може бути багато слів для означення одного і того ж предмета і, навпаки, одне слово, цілком згідно з вимогами мови, може означати різні предмети».

Кожен акт мовлення є творчим, несучи відбиток неповторності. У ньому постійно народжується «нова істина». Потебня писав: «Мова – це засіб не стільки виражати готову істину, скільки відкривати раніше невідому…» Тобто мова трактується ним як засіб пізнання й досягнення істини. Стосовно того, хто пізнає (суб'єкта), мова є чимось об'єктивним. Щодо світу, який пізнається (об'єкта), то вона виступає як щось суб'єктивне. Процес же спілкування, що виражається в мовленні, є діалогічним, а розуміння передбачає водночас і непорозуміння.

Як і Гумбольдт, Потебня не розглядав мову як щось статичне, незмінне. Мова – це діяльність. І вона пов'язана з думкою. Правда, якщо Гумбольдт схильний до ототожнення мови й думки, то Потебня стоїть на дещо іншій позиції. Він вважав,

що «сфера мови далеко не збігається зі сферою думки. У середній стадії людського розвитку думка може бути пов'язана зі словом, але на початковій вона, певно, ще не доросла до нього, а на вищому ступені абстрактності покидає його, як те, що не задовольняє її вимог». Слово ж необхідне для перетворення нижчих форм думки в поняття, а мова веде до удосконалення мислення.

У слові людина усвідомлює свою думку. І саме в ньому вона бачить визначеність, яку потім переносить на світ. При цьому в мові людина не просто відображає готову думку, а творить її.

Потебня намагався розглянути, яку роль відіграє мова у розвитку форм людського самоусвідомлення – міфології, поезії, науки. У міфології, вважав він, образ і поняття не диференціюються. Тому об'єктивне й суб'єктивне, внутрішнє і зовнішнє ототожнюються. У художньо-поетичному мисленні значення виражає себе в образі, подається через образ, а полісемантичність значень становить специфіку поетичної мови. Науковому ж мисленню, яке звертається до прозової мови, притаманний пріоритет значення над образом. Слово тут поступово втрачає внутрішню форму і тим самим прагне урівняти себе з поняттям.

Потебня характеризує міфологію як «дитячу хворобу», якою треба перехворіти. Водночас міфологія – своєрідний супутник мови. Вона, зазначає дослідник, «є тінь, яка падає від мови на думку, тінь, яка не зникає доти, доки мова зрівняється цілком з думкою, чого ніколи не може статися». «Міфологія, – дає він їй ще таке визначення, – у вищому смислі слова є влада над думкою у найрізноманітніших сферах духовної діяльності».

Міф, вважав Потебня, виникає тоді, коли немає змоги пояснити певні явища. Де існують наукові дані, там немає місця для міфу. З міфом вчений пов'язував віру, даючи своє розуміння проблеми співвідношення віри та розуму. Віра, на його думку, стає неправдою там, коли намагається зберегти своє панування в тих сферах, в яких може дати відповідь наукове знання. Межа між вірою та знанням «відсовується» у зв'язку з накопиченням наукових фактів. Чи можливо, що з часом взагалі зникнуть міфи та віра? Потебня давав тут негативну відповідь. На його думку, наука ніколи не стане завершеною будовою. І завжди залишатимуться здогади й припущення, близькі до віри.

У контексті міркувань вченого про міфи, віру й науку, дуже цікавими є його спостереження щодо витіснення християнством язичництва в східнослов'янських народів. Християнство, на його думку, принесло віру в єдиного Бога й відносно нескладне богослужіння. Матеріальний світ, природу воно поставило поза сферою своїх зацікавлень. І не давало пояснення багатьом явищам природи, яке давала язичницька міфологія. Християнство могло обмежити, але не могло усунути тієї частини язичництва, яке пояснювало природні явища. Єдинобожжя, відірване від свого коріння й перенесене на чужий грунт, вважає Потебня, не містило знання природи. Цю прогалину мусило компенсувати язичництво, що воно й робило. Для християнства світ – це матерія, яку хоча й оформило божество, але яку людина здатна пізнати з допомогою науки. Для язичництва ж світ є саме божество або сукупність божеств. Тому язичництво залишається суттєвим елементом світогляду, поки єдинобожжя змушене відповідати на будь-яке наукове питання: «Так хоче Бог». Вчений робить, здавалось би, парадоксальний висновок: перемогу над язичництвом християнство могло отримати лише при сприянні науки.

Цікаві міркування мають місце в Потебні, коли він говорить про поезію (художню літературу) й науку, які приходять на зміну панування міфологічного світогляду. На думку вченого, в минулі часи поезія не раз служила джерелом для науки. Остання ж здатна живити нову поетичну творчість. Ці дві сфери здатні співіснувати і навіть доповнювати один одного. Інша річ, що між ними йде змагання за межі.

Важливими категоріями в концепції Потебні є не лише поняття «мова» і «мислення», а й такі категорії, як «народ», «народність», «націоналізм». У його мір-

куваннях можна відстежити такий ланцюг причинно-наслідкових зв'язків: народ творить мову, мова породжує народний дух, народний дух – національну ідею, національна ідея – націольне бажання, національне бажання – національний чин (волю і дію). Вчений вважав, що базовим елементом народу (нації) є мова. Не за єдністю походження і не за зовнішньою схожістю типів ми називаємо народ народом; народна єдність полягає не в тому, що народ проживає на одній території (географічна єдність), ні в схожості способу життя (однотипність їжі, одягу, характеру осель, побуту й звичаїв), ані в релігійній, ні навіть у державній єдності. Багато народів не мають цих ознак. На думку Потебні, головною і навіть обов'язковою умовою існування народності є мовна єдність. Мова є породженням та виявом «народного духу», окреслює самість спільноти, кодуючи у структурах твореного нею «проміжного» світу національний світогляд.

Нормальний розвиток мови, так вважав учений, одна з головних передумов нормального розвитку нації. Ті народи, які втрачають свою рідну мову та приймають чужу, не є духовно самостійними. Тому вони не виявляють ініціативи, не мають душевної бадьорості, виявляють млявість.Щобільше– не здатні відстоювати своє право на життя між іншими націями й фактично засуджені на смерть. Без рідної мови нація перетворюється в населення зі своїми «вузькими» проблемами. Денаціоналізація, на думку Потебні, полягає в такій зміні життя народу, де його традиція, яка закладена передусім у мові, переривається або послаблюється до такого рівня, що постає чимось другорядним. Тобто щоб денаціоналізувати етнос, треба відібрати в нього мову.

Потебня навіть виступав проти такого явища, як двомовність (білінгвізм), яке в царській Росії мало чимале поширення. Учений вважав, що білінгвізм (особливо в дитячому віці) гальмує розумовий розвиток людини. Чуже слово, яке здобуває собі місце побіч рідного, наче чужорідне тіло в організмі, псує його. Дітей, на його думку, необхідно навчати рідною мовою. Навчання ж чужою мовою або навчання кількома мовами стримує психічний розвиток дітей. Здорове ж засвоєння чужих мов повинно випливати з потреб практичних (наприклад, коли необхідно налагодити торговельні відносини), або з потреб поширення меж застосування думки.

Загалом Потебня доходив висновку, що денаціоналізація, яка супроводжується скороченням сфери вживання національної мови, має наслідком погане виховання, руйнування зв'язку підростаючого покоління з дорослими, ослаблення енергії думки, дезорганізацію суспільства й аморалізм. Навіть коли денаціоналізатори й денаціоналізовані близькі один до одного, все одно денаціоналізація стає джерелом страждань. При цьому денаціоналізація має погані наслідки не лише для денаціоналізованого народу, а й для народу, який здійснює денаціоналізацію. Адже це веде до великої затрати зусиль діалекти, а сам цей народ ризикує зазнати дезінтеграції.

Зникнення хоч би однієї мови (а кожна з них є особливою системою прийомів мислення), вважав Потебня, має негативний наслідок для людства загалом, веде до втрати загальнолюдською культурою групи зв'язаних саме з цією мовою мислительних процесів. Якби була створена «загальнолюдська» мова, то людство зазнало б зниження рівня думки. Щодо загальнолюдської культури, то вона є інтегрованим продуктом різних національних культур й існує через їх взаємодію. І лише повноцінний діалог культур створює можливості для розвитку світової культури.

У цьому сенсі захист національних культур є безсумнівним позитивом, що, зокрема, виражається в націоналізмі. Нормальний націоналізм трактується вченим як світогляд, для якого природною є національна розмаїтість людства. Ідея націоналізму здатна сприяти людському прогресу, якщо націоналізм стверджує права народів на самостійне існування та розвиток. Але якщо через цю ідею стверджують зверхність однієї спільноти над іншою, то вона набуває реакційного сенсу.

В умовах царської Росії, де проводилася відверта антиукраїнська політика, Потебня, працюючи в державній установі й публікуючи наукові твори, що проходили цензуру, змушений був вдаватися до ритуальних фраз про великоруську народність, про її особливе значення. Однак прискіпливе вивчення спадщини вченого показує, що він відстоював права малоросійської (української) мови як самостійної. Загалом же практичні аспекти мовознавчої теорії Потебні мали на меті збереження окремих мов та їхніх народів-носіїв, у т.ч. українського народу. Таким чином, у його теорії знайшли відображення проблеми, актуальні для українців другої половини XIX ст.

Рекомендована література:

1. Вільчинський Ю. М. Олександр Потебня як філософ. – Львів, 1995.
2. Гулыга А.В. Гердер. – М., 1975.
3. Зіньківський В. Гоголь у його релігійних шуканнях // Хроніка-2000. – К., 2000. – Вип.37-38. – С.413.
4. Костомаров Н.И. Автобиография. Бунт Стеньки Разина. – К., 1992. Костомаров Н.И. Автобиография. Бунт Стеньки Разина. – К., 1992.
5. Костомаров М. Дві руські народності. – К., 2012.
6. Костомаров М. Книга битія українського народу // Вивід прав України. – Львів, 1991.
7. Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К., 1994.
8. Куліш П. Дві мови: книжня і народня // Хроніка-2000. – Вип.78. Пантелеймон Куліш: письменник, філософ, громадянин. – К., 2009.
9. Куліш П. Повість про Український народ; Моє життя; Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. – К., 2005.
10. Нахлік Є. К. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: У 2 т. – К., 2007.
11. Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989.
12. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. – К., 2005. – Т.1.
13. Шалата М. Й. Маркіян Шашкевич: життя, творчість і громадсько-культурна діяльність. – К., 1969
14. Шашкевич М. Проповідь слова Божого на рождество Пресвятой Богородици // Писання Маркіяна Шашкевича. Видав Михайло Возняк. – Львів, 1912.
15. Шашкевич М. Псалми Русланові // Твори Маркіяна Шашкевича, Якова Головацького, Николи Устияновича, Антона Могильницького. – Львів, 1906.
16. Щурат В. Філософічна основа творчості Куліша. – Львів, 1922; Хроніка-2000. – Вип.78. Пантелеймон Куліш: письменник, філософ, громадянин. – К., 2009.
17. Ясь О. Історичне письмо Куліша // Хроніка-2000. – Вип.78. Пантелеймон Куліш: письменник, філософ, громадянин. – К., 2009.

Контрольні запитання:

1. Які ідеї німецьких романтиків перейняли представники українського романтизму?
2. Чому діячі «Руської трійці» вважаються романтиками?
3. Які особливості «філософії» Гоголя?
4. У чому полягала специфіка українського месіанізму?
5. Охарактеризуйте історіософські погляди Костомарова.
6. Як здійснювалася еволюція Куліша від романтизму до позитивізму?
7. Які можна виділити філософські аспекти мовознавчих студій Потебні?

ТАРАС ШЕВЧЕНКО ЯК МИСЛИТЕЛЬ

Формування світогляду Шевченка та особливості його вираження

Тарас Шевченко (1814-1861) належить до унікальних постатей української культури Нового часу. Дехто навіть ладний вважати його творцем модерної української нації. Без сумніву, творчість Шевченка, особливо його поезія, відіграла помітну роль в українському націогенезі ХІХ ст., а поетична збірка «Кобзар» ніби стала своєрідною Біблією свідомих українців. Сам же Шевченко перетворився в символічну фігуру. Звідси величезний вплив його творчості на українську суспільну думку, на формування певних українських образів та стереотипів. Усе це змушує більш прискіпливо поставитися до питання світогляду Шевченка, його вираження у творчості письменника і митця, зрештою – до питання про ставлення Кобзаря до української філософської традиції.

Формування Шевченкового світогляду відбувалося в непростих умовах. Перші п'ятнадцять років життя письменника, коли в основному сформувалися його погляди, пройшли в селянському середовищі. Відповідно, на формування його світогляду мала чималий вплив традиційна (селянська) українська культура, яка, з одного боку, поєднувала глибинний індоєвропейський («язичницький») культурний пласт, з іншого, християнство, адаптоване до українських умов. Уже таке поєднання породжувало певнісуперечності. Правда, співіснування язичницько-християнського двоєвір'я протягом кількох віків ніби «зняло» їх. Однак у Шевченка, який аж ніяк не належав до християнських (православних) ортодоксів, ці суперечності давали про себе знати. Наприклад, один з найбільш знаних віршів Кобзаря «Заповіт» має нехристиянський характер, у якому проглядаються «язичницькі» мотиви.

У п'ятнадцять років, коли Шевченко потрапив на службу до поміщика П. Енгельгардта, він був вирваний із селянського середовища й опинився в середовищі міському – спочатку у Вільні, потім у столичному Петербурзі. Треба мати на увазі, що для юнака це був «культурний шок». Він не лише пізнав нові реалії життя, суттєво відмінні від сільських, а й зустрівся з іншою культурою, «чужою мудрістю».

Шевченко загалом зумів адаптуватися до нового життя. Щобільше – у Петербурзі «стає своїм», його викупляють з кріпацької неволі, він студіює в Академії мистецтв, його вчителем стає знаменитий Карл Брюллов. Кобзар хоча б частково приймає «чужу мудрість». Це суттєво коригує світогляд письменника і митця, орієнтує його творчість на елітарне середовище.

Важливим моментом у житті Шевченка став період «трьох літ» (1843-1845). У цей час він закінчує Академію мистецтв, здійснює подорожі в Україну, виношує плани переїхати сюди назавжди. Відвідуючи батьківщину, Шевченко спілкується переважно з представниками елітарних верств, серед яких було чимало нащадків козацької старшини.

Подорожі Україною змушують Кобзаря переосмислити багато чого.. Перебуваючи за межами України, він сумував за нею і уявляв її дещо ідилічно. Для нього то була майже ідеальна країна, рай. Зіткнення ж з українськими реаліями показало, що це є «пекло в раю». Пізніше у повісті «Варнак» він таким чином передасть свої почуття: «Каково же видеть… безобразную нищету в стране, текущей млеком и мёдом…? Отвратительно! А ещё отвратительнее встретить между этой ленивой

нищеты обилие и при обилии отвратительную грязь и невежество!... Какие же могут быть причины нищеты в краю, текущем млеком и мёдом?»

Тоді Кобзар починає замислюватися над причинами такого «пекельного стану». При цьому намагається звернутися до історії, зрозуміти, що предки сучасних українців зробили не так. І хоча Шевченко не використовує поняття еліта, чи провідна верства, однак у творах періоду «трьох літ» вказує на недалекоглядність українських елітарних верств.

Певно, можна сказати, що в період «трьох літ» остаточно завершується формування світогляду Шевченка. Твори цього часу достатньо адекватно передають погляди поета й митця. У наступні часи ті чи інші зовнішні обставини справляли вплив на Шевченка, певним чином корегували його світогляд. Але ця корекція не була суттєвою. Так, на нашу думку, подорож Шевченка Поділлям та Волинню восени 1846 р. розширила його уявлення про українські землі, дала імпульс для переосмислення польсько-українських стосунків. Певний вплив на нього справило й заслання в Казахстан.

Загалом, характеризуючи погляди Шевченка, можна говорити про їхню елітарність. Драгоманов цілком справедливо писав: мовляв, хто «перечитає найлюбиміші вірші Шевченка, власне, ті, де він виступає із думками громадськими, той побачить, що він усього менше думав писати їх для мужиків… В добрій половині того, що найгарячіше писав Шевченко, він показує менше всього письменником для мужиків».

Іван Огієнко, який у молоді роки проводив своєрідні польові дослідження, опитуючи селян, що вони знають про Кобзаря, констатував таке: «Шевченка не знають у нас на селі. Не знають його в масі – ця маса про нього здебільшого тільки чула. Хто знає Шевченка, – частенько знає небагато і відомості свої бере інколи зі всяких переказів. Твори Шевченка на селі відомі тільки випадково, та й то не масі загальній, а одиницям». Щодо Шевченкових творів, які поширюються серед селян, то Огієнко пише таке: «Більш над усі твори Шевченка поширено, звичайно, його «Катерину». Знають її частенько. Знаходяться ті, що знають «Наймичку», «Назара Стодолю», «Причинну» (твори загалом зорієнтовані на простолюд – *П.К.*). Дехто приписує Шевченкові й не його твори». Огієнко наводить різні фантастичні розповіді, що поширювалися в селянському середовищі про Кобзаря: мовляв, він скасував панщину, бився з турком, його поховали так глибоко, щоб пани не відкопали і т.п. Дослідник зазначає: «От такі-то перекази про Шевченка ходять поміж народом. Одне тільки знають селяни – Шевченко був великим чоловіком, але що він зробив, через що став великим, – вони здебільшого не знають. Селянину трудно зрозуміти, що за свої писання чоловік може стати великим. Трудно їм це зрозуміти, бо силу друкованого слова вони ще не знають».

Із цих спостережень випливає, що, справді, в українському селі на рубежі XIX-XX ст., попри різні причини, про Шевченка знали небагато; радше, він сприймався селянами як міфічний герой, що мав далекий стосунок до реальності. Такий образ Кобзаря був породженням переважно дописемної культури, й селяни погано орієнтувалися у творчості письменника; лише найбільш «народні» його твори, зокрема поема «Катерина», мали серед них поширення.

У творчості Шевченка можна натрапити на «суперечливі» факти – певний народний струмінь, що робив його творчість (хоча б частково) близьким народу; з іншого боку, елітарність, зорієнтованість на освічені верстви. Не варто забувати, що Шевченко, перебуваючи в Петербурзі, контактував із представниками «вершків» столичної культурної еліти – людьми з оточення Брюллова, викладачами Академії мистецтв. Контактував також зі столичними українськими інтелектуалами. Вони познайомили його з елементами української культури, яка творилася в середовищі козацької старшини. Це стосується «Історії русів», на яку Шевченко часто посилався. Така культура справила на нього певний вплив. Правда, іноді він ви-

являв до неї критичне ставлення, як і до «чужої мудрості» – імперської культури столичного Петербурга.

Про елітарність Шевченка свідчить його участь у Кирило-Мефодіївському братстві, яке складалося з освічених інтелігентів, контакти з представниками дворянства під час приїзду в Україну, робота в Київській археографічній комісії. Навіть арешт у 1847 р., «розжалування» в солдати не опустили Шевченка на «простонародний» рівень. Відбуваючи солдатську службу в Казахстані, він часто спілкувався з офіцерами, а також з освіченими політичними засланцями. І серед перших, і серед других у нього було чимало друзів.

Казахське заслання посилило опозиційні настрої Кобзаря, неприйняття ним російського імперського режиму. Але, з іншого боку, спостерігаємо посилений інтерес Шевченка до християнських ідей. Бачимо також більш терпиме ставлення Кобзаря до колишніх «ідеологічних противників». Особливо це простежується в ставленні до представників польського національного руху. Якщо у відомій поемі «Гайдамаки» мають місце антипольські мотиви, то на засланні Шевченко пише вірш «Полякам», де закликає до польсько-українського порозуміння. Є свідчення того, що там він погодився безкоштовно розписувати католицький храм. У повісті «Варнак» Кобзар дає надзвичайно високу оцінку діячеві польського руху й культурному діячеві Тадеушу Чацькому.

Також казахське заслання дало можливість Шевченкові познайомитися з чужими культурами – кочівників-казахів, російських старообрядців. Тут він зустрівся із мусульманським світом, про який до того часу мав лише приблизне уявлення. Шевченко не лише намагався зрозуміти цей світ, виявляючи до нього терпиме ставлення, а й певним чином вписати себе в нього – свідченням цього є і його малюнки казахського періоду, і навіть деякі поетичні твори.

Останні роки життя Шевченка, уже після заслання, пройшли переважно в Петербурзі – в колі високоосвічених і культурних людей. Хоча, очевидно, це середовище зі своїми цінностями не особливо його влаштовувало. Він намагався повернутися в Україну, одружитися з дівчиною-селянкою і вести просте життя. Правда, цей ілюзорно-ідилічний план не був реалізований. Конфлікт між «простотою» та елітарністю в кінцевому рахунку був вирішений у нього на користь елітарності.

Закономірно, таке непросте формування світогляду Кобзаря обумовлювало його «суперечливість» чи навіть «непослідовність». Драгоманов, говорячи про зовнішні впливи на Шевченка, його науку, вважав, що вони нічого доброго йому не дали, більше того – обумовили «туманність» його поглядів: «Тільки ж у всякому разі не неуцтво нашкодило дуже Шевченкові, і як письменникові, і як громадянинові, який так і зостався з напханою наукою маляра про Нептунів, Беатріче Ченчі… і т.д., наукою, яку він виніс із академії, та з «Біблією», яку товк у дяка й яку йому підновили приятелі київські, та з історією України найбільш по «Истории русов». Тільки незвичайна врода (талант) поета та його мужицтво виводили його на просту дорогу з того туману, в якому його держала така наука». Розглядаючи оцінки Драгоманова поглядів Шевченка, варто мати на увазі, що цей автор належав до «іншої епохи» – епохи позитивізму. У той час як погляди й творчість Шевченка варто розглядати переважно в контексті романтизму. І все ж незважаючи на категоричність оцінки Драгоманова, мусимо визнати: він частково мав рацію. Освіта, яку отримав Шевченко, не сприяла виробленню в нього цільного світогляду.

Чижевський у своїх «Нарисах з історії філософії на Україні», розглядаючи погляди Шевченка, задавав питання, чи був у нього цілісний і закінчений світогляд, оскільки в творах письменника можна зібрати змістовно різні уривки. При цьому вчений давав таку відповідь-виправдання: мовляв для Шевченка цілісність життя полягала в безнастанних «варіаціях» якоїсь основної особливої теми: «Шевченко був і залишався поетом – тому-то немає закидів йому в несталості, хитанні, зміни поглядів, бо й «погляди» ці висловлені в образах, в символах. Бо ж основною

рисою художньої символіки є її «многозначність», її здібність до витовмачення в різних сенсах». З таким підходом можна погодитися. Хоча його не варто абсолютизувати. Все-таки в Кобзаря, незважаючи на поетичну варіативність, можна віднайти кілька основних світоглядних «ліній», які загалом лишалися незмінними.

Тому Чижевський вважав, що «…деякі окремі центральні особливості художньої символіки Шевченка дозволяють нам все ж говорити про певний його «світогляд», дають нам право зробити із одного пункту, із одного центра зрозуміти усе ним написане». На його думку, «основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, провідним почуттям в цілій його творчості, основним патосом його життя треба визнати його «антропоцентризм» – поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу – як природи і історії, так і в усіх сферах культури. І природа, і історія, і культура – мистецтво, наука, релігія – усе має значіння і цінність лише і виключно в залежності від цього загального і універсального вихідного пункту – від людини, її переживань, бажань, потреб, стремлінь».

Дещо подібні міркування є в біобібліографічному словнику «Філософська думка в Україні» у статті «Шевченко» (автор – Вілен Горський), де про Кобзаря сказано таке: «Він – не філософ і не намагається в своїх творах дати однозначну відповідь на смисложиттєві питання людини. Він – не резонер, яким часто змальовують його численні інтерпретатори, що вишукують в його творах однозначну відповідь на питання, які повинен розв'язувати політик, історик, філософ. Ш[евченко] – поет, геніальність якого полягає в тому, щоб дослухатися серцем глибинних течій, прихованих за зовнішнім плином буття, течій, що не вкладаються в жодну логічну схему й можуть бути лише відчутими. Але це відчуття має суттєве значення, зумовлюючи напрям і глибини власне філос[офського] осягнення дійсності». У даному випадку є намагання представити Шевченка інтуїтивістом, ще одним представником «філософії серця». Йому, мовляв, не притаманні строга логічність, системність. Воно ніби й так. І при бажанні в Кобзаря можна віднайти чимало «сердечної філософії». Однак, попри цю «сердечність», Шевченко (особливо в прозорих творах) виявляє раціоналізм, логічність. При цьому йде апеляція до життєвого досвіду, «здорового глузду». Тому з Кобзаря можна зробити не меншого раціоналіста, ніж інтуїтивіста.

На складність та «суперечності» Шевченкового світогляду вказують сучасні дослідники. Наприклад, Леонід Плющ твердить, що Шевченків «світогляд не вміщується ні в яку закінчену систему поглядів… Це не тільки вічний похід до істини якимсь визначеним істинним шляхом, а й пошук самого шляху та критеріїв його істинности». А Володимир Мокрий вважає, що Шевченко вагався «між Прометеєм і Христом», тобто між революційністю та християнським смиренням.

Можна погодитися з тим, що Шевченко як поет вдається до образності, яка має багатопланове значення. Для нього також притаманний інтуїтивізм, коли він «дослухається серцем глибинних течій». Проте це лише факти, які показують форму вираження світогляду письменника і митця.

Очевидно, Шевченків світогляд мав кілька пластів – індоєвропейський («язичницький»), часто поєднуваний з «простонародним» світосприйняттям; християнський, трансформований в українських реаліях; «столично-імперський», культивований у Петербурзі; елітарно-український (козацько-старшинський); опозиційний до російської імперської влади, інспірований переважно українським чинником, але й почасти чинником польським. Шевченко так чи інакше намагався синтезувати ці пласти. І цьому синтезі варто шукати специфіку його поглядів.

Ведучи мову про світогляд Шевченка та відображення його в творчості письменника, слід враховувати й специфіку творів Кобзаря. Вони не є рівнозначними у плані вираження поглядів письменника. На нашу думку, їх можна розділити на кілька груп.

Перша група (найбільш репрезентативна) – україномовні поетичні твори, у яких автор часто спонтанно виражає інтимні погляди та почуття (особливо це стосується

поетичних творів періоду «трьох літ»). Ці твори переважно писалися Шевченком «для себе» або для друзів. І, звісно, не «для цензури».

До другої групи належать Щоденник і листи до близьких людей. У них висока адекватність виразу поглядів письменника. Але вони вже не настільки «спонтанні» і не такі «щирі», як твори першої групи. У них відчувається певна «раціоналізація» і навіть стереотипізація.

Третя група – художні твори для публіки. Це поезії, що пройшли чи принаймні могли пройти цензуру, драматичні твори та повісті. У цих творах письменник певним чином дистанціюється від описуваного. Хоча й тут так чи інакше переносить своє Я на котрогось з героїв. Правда, іноді складно встановити, де письменник говорить від себе, а де від імені «когось».

Четверта група – листи до благодійників та офіційні лист. Сюди можна зарахувати й «Букварь южнорусский» та подану для друку автобіографію. У цих творах письменник фактично «грає за правилами».

Нарешті, окрему, п’яту групу становлять твори образотворчого мистецтва – картини, малюнки, ескізи. Варто мати на увазі, що Шевченко передусім вважав себе художником. У цій царині мав змогу найкраще самовиражатися. Інша річ, що ці твори складно вербалізувати, а спектр їхніх інтерпретацій може бути надзвичайно широким.

Лише врахувавши специфіку еволюції письменника, а також «рівні» його творчості, можемо здійснити відносно адекватну реконструкцію його світогляду.

Філософська культура Шевченка

Шевченка проблематично розглядати як філософа. Але варто з’ясувати, що він знав про філософію і як до неї ставився.

Перші філософські студії Кобзаря пов’язані з творами Сковороди. З ними він мав змогу познайомитись, ще навчаючись у школі-дяківці. Списки з різними працями цього філософа мали в той час значне поширення в Україні. Шевченко знав поетичні твори мандрівного мудреця, про які згадував. Деякі дослідники навіть вважають, що Кобзар використовував окремі моменти поезій філософа у своїх творах. Із контексту повісті «Близнюки» випливало, що він знав окремі філософські трактати мислителя.

Чіткі згадки про Сковороду є в таких творах Кобзаря: поезії «А.О. Козачковському», що має автобіографічний характер, повісті «Близнюки», у передмові до нездійсненого видання «Кобзаря», яка була написана в 1847 р.

Так, у поезії «А.О. Козачковському», повертаючись у своє далеке дитинство, Шевченко пише:

«Давно те діялось. Ще в школі,
Таки в учителя-дяка,
Гарненько вкраду п’ятака –
Бо я було трохи не голе,
Таке убоге – та й куплю
Паперу аркуш. І зроблю
Маленьку книжечку. Хрестами
І везерунками з квітками
Кругом листочки обведу.
Та й списую Сковороду».

Отже, малий Тарас переписував поетичні твори Сковороди, які мали поширення серед мандрівних дяків. Останні часто виконували функції вчителів у сільських

школах-дяківках. Одним із таких наставників був Совгир-сліпий – учитель Шевченка, про якого він згадує у повісті «Княгиня». Пише, що цього вчителя змусили покинути школу і тоді він, «…собравши всю свою мизерию в одну торбу, закинув ее на плечи, взял патерыцю в руку, а тетрадь из синей бумаги с сковородинскими псалмами в другую и пошел искать себе другой школы». Для Совгиря, виявляється, зошит із Сковородинівськими псалмами був однією з найбільших цінностей.

Чи не найбільше уваги особі й творчості Сковороди Шевченко приділяє в повісті «Близнюки», де філософ є одним із персонажів цього твору. Із ним на бурсацькій лавці чи на Подільському базарі познайомився Федір Сокира – батько героя повісті Никофора Сокири. Вони підтримували дружні стосунки. Уже маючи сина, Федір «заболтавшися с мистиком-философом, думал, думал, как бы просветить сына, да не додумавши, взял да и умер. А юный сын, что называется, и остался в дураках».

Шевченко тут пише про Сковороду з гумором, який переходить в м'яку іронію. Це ще більше простежується в наступному уривку повісті, де розповідається про те, як наставник Никофора Сокири, отець Григорій Гречка, вирішив підопічного навчати музики і для цього запросив свого друга Сковороду:

«Отец Григорий знал, что [для] вящего облагорожения сердца человеческого необходима музыка. И для того просил письмом друга своего философа Сковороду показать своему любимцу начальные основания музыки. Философ не медлил явится в Переяслав с своими неразлучными друзьями, с флейтою и собакою, и с успехом начал преподавать сладкозвучие. И с таким успехом, что с небольшим через год они уже вдвоем с учеником [распевали] разные канты и дуэты. А в день ангела отца Григория, после ужина, к великому восторгу гостей, спели они, с аккомпаниманом на гуслях, сатирическую песню Сковороды, которая начинается так:

Всякому городу нрав и права,
Всякий имеет свой ум голова.

Сокира молодой, действительно, делал большие успехи в познании музыки, если принять в соображение истинно философскую небрежность преподавателя. Мистик-философ, бывало, наденет на себя серую свитку, накроет голову соломенным брилем, флейту в руки и марш куда глаза глядят. А верный спутник его за ним. Бывало, пойдет в Березань, в 30 верстах от Переяслава. По дороге зайдет на древнюю высокую могилу, называемую Выбла, и зайдет на могилу единственно за вдохновением. И, почерпнувши из недр ее малую толику сего, богам единым свойственного дара, спешил делится сею благодатию с другом своим Якимом Лукашевичем в Березани. Проживая неделю у друга, идет навестить другого, а там третьего, а через месяц, смотриш, он уже в Киеве. Сидит с другом своим Иваном Левандою на скамеечке у ворот и читает импровизированную диссертацию о связи души человеческой со светилами небесными, а вития наш знаменитый, независимо от дружней диссертации, готовит к следующему воскресенью проповедь».

Звичайно, виведений тут Сковорода є, радше, персонажем літературним, а не «автентичним». Його образ Шевченко творить на основі легенд, які в той час поширювалися в Україні, а також рукописних творів поета й філософа, що побутували в середовищі освічених українців того часу.

Коли Шевченко писав свою повість «Близнюки», твори Сковороди серйозно не вивчалися, більшість із них не були надруковані, а сам Сковорода сприймався як міфологізований персонаж.

Проте Шевченко не просто транслює легенди про мандрівного філософа, а й намагається виробити певну оцінку його діянь та творчості. Спеціально акцентує увагу на містицизмі Сковороди. У чому Кобзар вбачає цей містицизм? Передусім у тому, що філософ шукав натхнення на давніх могилах-пагорбах. Тут він отримує дар від божества. Ймовірно, Шевченко сприймав таку практику позитивно. Він, як і ба-

гато тодішніх українців, вважав пагорби-могили незвичними, містичними місцями.

Та все ж Шевченко не в захоплені від містицизму мандрівного філософа. Це видно при читанні наведенго уривку. Для нього така філософія відірвана від реалій. Він ніби між іншим говорить про «истинно философскую небрежность» цього мислителя. З гумором пише про якусь імпровізовану дисертацію Сковороди «о связи души человеческой с светилами небесными», при читанні якої його друг займається своїми справами, готуючи чергову недільну проповідь у церкві. Можливо, згадуючи цю дисертацію, Шевченко мав на увазі трактат Сковороди «Наркіс», де можна відшукати подібні ідеї. Цей трактат був відносно доступний, оскільки його надрукували (щоправда, без зазначенння імені автора) в Петербурзі у 1798 р.

У цій же повісті дається різко негативна оцінка творчості Сковороди. До того ж від імені автора. Шевченко пише: «Мне кажется, что никто так внимательно не изучал бестолковых произведений философа Сковороды, как князь Шаховский. В малороссийских произведениях почтеннийшего князя со всеми подробностями отразился идиот Сковорода. А почтеннейшая публика видит в этих калеках настоящих малороссиян. Бедные земляки мои!»

Тут необхідні деякі пояснення. Князь О. Шаховський (1777-1846) відомий як російський письменник і театральний діяч. Йому належить два водевілі «Козак-стихотворец» й «Малороссийская Сафо», де персонажі розмовляли ламаною українською мовою. Послідовником Сковороди він не був. Але Шевченко проводить між ним та Сковородою паралель, маючи на увазі, що вони використовували штучну мову. Те саме він закидає їм ще в одному місці повісті, згадавши при цьому Івана Котляревського. Герой повісті Никифор Сокира висловлює свої міркування щодо окремих україномовних авторів: «И чрезвычайно деликатно коснулся песень покойного своего учителя музыки Сковороды. Он сказал: – Это был Диоген наших дней, и если б не сочинял он своих винигретных песен, то было бы лучше. А то, видите ли, нашлись и подражатели. Хоть бы и князь Шаховский или Котляревский. В своей оде в честь князя Куракина – сколок Сковороды. Только та разница, что учитель мой, как истинный философ, никому не льстил». Така оцінка не є оцінкою автора, але вона частково співпадає з авторською. Адже Никофор Сокира – позитивний герой, зразок моральної та природної поведінки.

На основі повісті «Близнюки» можна дійти такого висновку. З одного боку, Шевченко цінував Г.Сковороду як людину, що намагалася позбавитися зваб земних, такого собі сучасного Діогена. Він також схвалював практикуючий містицизм філософа. Але, з іншого боку, Кобзар різко негативно ставився до мови творів мандрівного філософа. Також не сприймав його філософських писань (і не лише через мову, а й через їхню «затемненість», відірваність від реалій). Тут варто мати на увазі, що Сковорода й Шевченко – це люди різних культурних епох. Перший – консерватор, традиціоналіст, близький до українського середньовічного неоплатонізму. Щодо Шевченка – то він є продуктом новочасної думки. Незважаючи на певні консервативні моменти, Кобзар приймав ідеологію просвітництва. Тому й відкидав містику Сковороди.

Про Сковороду Шевченко також говорить у передмові до нездійсненого видання «Кобзаря». Тут його ставлення до мандрівного філософа виявлено максимально раціоналізовано. Шевченко, розглядаючи творчість деяких поетів та письменників, дає високу оцінку Роберту Бернсу, характеризуючи його як поета «народного й великого». При цьому зазначаючи: «І наш Сковорода таким би був, якби його не збила з пливу латинь, а потім московщина».

Із цих міркувань випливає, що Шевченко був високої думки про можливості Г. Сковороди як письменника. Вважав, що той міг би стати справді «народним» поетом. Але дотримувався думки, ніби його «зіпсувала» латинська вченість, а також «московщина», тобто тогочасна російська мова. Сковороду він сприймав як російськомовного автора і в цьому бачив значний його недолік.

Загалом Шевченко розрізняв Сковороду як письменника і як філософа. Його передусім цікавив письменник. Він вказував на нереалізованість цього автора. Щодо Сковороди-філософа, то до нього Шевченко ставився зі скептицизмом, навіть іронією. Водночас він шанував стиль життя мандрівного мислителя, його «безсрібництво».

Незважаючи на таке неоднозначне ставлення до творчості й особи Сковороди, Шевченко свідомо чи несвідомо використовував певні мотиви й ідеї творів цього письменника. Йому імпонувала Сковородинівська «втеча від світу», що передбачала ізоляцію від згубних цивілізаційних впливів. Ця ідея звучала у популярному вірші «Всякому городу нрав и права…», інших поетичних та прозових творах філософа. У Шевченка вона знайшла відображення в низці повістей. У деяких з них («Наймичка», «Близнюки», «Княгиня») представлений «ідеальний» хутір, що протистоїть «цивілізованому», «городському» світу. Саме тут людина може знайти душевний спокій, вести гармонійне життя. У цьому сенсі Шевченко став ідейним наступником Сковороди.

Якщо з творчістю Сковороди Шевченко міг ознайомитися ще в школі-дяківці, а потім доповнити свої знання про цього мислителя, то про античних чи новочасних філософів він дізнався пізніше. Цьому сприяло навчання в Петербурзькій академії мистецтв, спілкування з петербурзькими інтелігентами, а також самоосвіта. Є свідчення, що Шевченко читав Брюллову роман французького археолога Жан-Жака Бартелемі (1716-1795) «Мандрівка молодого Анахарсіса Грецією». Про цей твір Кобзар двічі згадує в повісті «Художник». Роман побачив світ у 1788 р. і користувався чималою популярністю. У ньому розповідалося про подорож молодого скіфа Анахарсіса Грецією. Звісно, зображуваний Бартелемі Анахарсіс і реальний філософ Анахарсіс – це далеко не одне й те ж. Та все ж роман давав змогу ознайомити читача з культурою та політичним устроєм античної Еллади, у тому числі її філософським спадком.

У кількох творах Шевченко згадує Сократа. Для нього – це символ античної філософії, що, в принципі, відповідало тодішнім уявленням про цього мудреця. У вірші «N.N.» Сократ постає серед інших фігур давньої історії – Нерона, Сарданапала, Ірода, Каїна, Христа.

У чорновому варіанті поеми «Княжна» Сократ трактується як «князь філософів». Правда, робиться це в контексті негативному:

«П'яниці шепчуть і кричать:
Філософ князь або Сократ!
І наш Сократ, убогих брат.
Княгиня на замку сидить,
Сократ і в сіни не пускає».

Про Сократа в іронічному контексті йдеться в прозових творах Шевченка, повістях «Капітанша» й «Художник». У першому творі є такий уривок: «Тучная вечеря и нелицемерное возлияние развязали язык моему приятелю и открыли его сердечный тайник. Он сначала высказал мне свои самые естественные понятия о семейной и политической жизни человека, о его назначении вообще как создания прекрасного и разумного, и как он может быть независим, а следовательно и счастлив в своей кратковременной жизни, ни малейшее не нарушая гармонии общества себе подобных. Он так увлек меня своими суждениями, что я начал в нем видеть самого натурального, самого естественного мудреца, чуть ли не выше самого Сократа. Но как мудрецу и вообще человеку трудно и, кажется, вовсе невозможно указать самому точку, через которую не должно преступать, то и приятель мой незаметно перешел к утопии и начал мне доказывать, что грамотность, особенно в женщинах, особенно вредит благополучию человечества». Як бачимо, тут

Сократ іменується мудрецем і, на перший погляд, іронічний контекст його не стосується. Але це не зовсім так. Виявляється, навіть мудрець не може вказати межу, через яку не варто переступати.

Ще більш відверто іронічний контекст прочитується в повісті «Художник», коли йдеться про Сократа: «Так, например, сельский или другой какой писарь в кругу чесных безграмотных мужиков – все равно, что Сократ в Афинах».

Здавалося, більш серйозніше про Сократа йдеться в іншій частині повісті «Художник», де автор розмірковує про любов, зокрема про те, що митці часто бувають «обмануті любов'ю». Ось ці розмірковування: «Любовь есть животворящий огонь в душе человека. И все, созданное человеком под влиянием этого божественного чувства, отмечено печатью жизни и поэзии. Все это прекрасно, но только вот что. Эти, как называет их Либельт, огненные души удивительно как неразборчивы в деле любви. И часто случается, что истинному и самому восторженному поклоннику красоты выпадает на долю такой нравственно безобразный идол, что только дым кухонного очага ему впору, а он, простота, курит перед ним чистейший фимиан. Очень и очень немногим этим огненным душам сопутствовала гармония. От Сократа, Бергема и до наших дней одна и та же безобразная нескладица в обыденной жизни. И, к большому горю, эти огненные души влюбляются совсем не по-кавалерийски, а хуже всякого мизерного пехотинца, т.е. на всю жизнь. Вот что для меня непонятно и чего я боюся в моем художнике. Пожалуй, и он, по примеру всемирных гениев, закабалит свою нежную, восприимчивую душу какому-нибудь сатане в юбке. И хорошо еще, если он, подобно Сократу и Пуссену, шуточкой отделается от домашней сатаны и пойдет своей дорогой, а в противном случае – прощай искусство и наука, прощай поэзия и все очаровательное в жизни, прощай навеки». У цього уривку, Шевченко, згадуючи про Сократа, не веде мову про його філософію, а звертає увагу на моменти побутові.

Згадуються фрагментарно також інші філософи. Наприклад, у цій же повісті «Художник» говориться про Геракліта – правда, не про його погляди, а про те, що художники змальовували зображення цього філософа.

Більш суттєвою є згадка про філософа-кініка Діогена в повісті «Близнюки». Він тут, як зазначалося, порівнюється із Сковородою. Никофор Федорович, позитивний герой повісті, в уста якого автор переважно вкладає свої міркування, говорить, що Сковорода був Діогеном наших днів. Очевидно, тут малося на увазі те, що Сковорода і Діоген – мудреці, які не прагнули багатств; вони закликали обмежитися найнеобхіднішим. Збереглася картина Шевченка, на якій зображений самотній Діоген, що сидить у бочці.

Є також у Шевченка згадка про одного з найбільших філософів античності – Платона. Але знову таки це згадка фрагментарна, яка до того ж має негативне забарвлення. Є вона і в Щоденнику. Там Шевченко, ведучи мову про своїх вчителів естетики в Академії мистецтв, говорить: «…несмотря на мою искреннюю любов к прекрасному в искусстве и в природе, чувствую непреодолимую антипатию к философиям и эстетикам. И этим чувством я обязан сначала Галичу и окончательно почтеннейшему Василию Ивановичу Григоровичу, читавшему нам когда-то лекции о теории изящных искусств, девизом которых было: *побольше рассуждать и поменьше критиковать*. Чисто Платоновское изречение».

Серед новочасних філософів Шевченко згадує Галілея й Канта у російськомовній поемі «Тризна». Для нього вони – філософи-просвітники. Правда, просвітництво тут не розглядається як явище позитивне. Для Шевченка воно – нічого не варте, якщо немає гуманного ставлення до ближнього. Ось міркування поета:

«И тот, кто мыслит без конца
О мыслях Канта, Галилея,
Космополита-мудреца,

И судит люди, не жалея
Родного брата и отца;
Тот лжепророк! Его сужденья –
Полуидеи, полувздор!..»

Тут спостерігалася деяка співзвучність з поглядами викладача Київської, а потім Петербурзької академії наук Карпова. Останній вважав, що раціоналізм, зокрема раціоналізм Канта, є байдужим людині до тих пір, поки не торкається моралі.

Шевченко знав творчість Адама Міцкевича, орієнтувався у його філософії месіанізму. Не виключено, що саме він був ініціатором адаптації цієї філософії на українському ґрунті. Існує чимало спільних моментів між «Книгою битія українського народу», написаної під впливом польського месіанізму, й деякими творами Шевченка періоду «трьох літ».

Мав Шевченко й певне уявлення про новочасну німецьку філософію, зокрема гегельянство. Ідеї німецьких філософів використовували у своїх лекціях його вчителі в Академії мистецтв – В. Григорович та О. Галич. Повертаючись із заслання, Шевченко писав у своєму Щоденнику про читання ним твору польського гегельянця Кароля Лібельта «Естетика, чи розуміння прекрасного». При цьому Кобзар висловлював критичні зауваження щодо тих чи інших положень твору.

Очевидно, він також мав уявлення про філософські погляди представників Київської духовної академії. Вище уже йшлося про певну співзвучність ідей, висловлених у поемі «Тризна», з поглядами викладача цього навчального закладу Карпова.

Деякі поетичні твори Шевченка засвідчують, що йому були відомі погляди Авсенєва. Цей філософ, виявляючи значний інтерес до сфери несвідомого, чимало уваги приділив такому стану душі, як сон, коли душа живе лише серцем. У сні, вважав він, відкривається внутрішнє, потаємне життя серця людини й душа долає «розділені простори і часи, розгортає і змінює широкі і чудові панорами». У цих міркуваннях нескладно побачити «методологію», яку потім використовував Шевченко поемі-комедії «Сон» (1844), а також в інших своїх поезіях під такою ж назвою.

Сюжетно поема-комедіямає такий вигляд. Герой, напившись, повертається додом, і йому сниться химерний сон. Він летить над землею, спочатку бачить Україну, потім інші частини неозорої Російської імперії, спостерігає, що там діється. При цьому здійснюється й перенесення в минуле. Завершується ця подорож в імперській столиці Петербурзі, де поет вкрай гротескно зображує поведінку місцевого чиновництва й еліти.

Пізніше Шевченко ще кілька разів використовував «жанр» сну. Це – написана в ув’язненні поезія «Сон» («Гори мої високії…») (1847) та невеликий вірш, створений уже вкінці життя «Сон» («На панщині пшеницю жала…») (1858). Правда, там немає таких широкомасштабних картин, як у поемі-комедії.

Характеризуючи філософську культуру й філософські знання Шевченка, можемо констатувати наступне. Він, звісно, не мав систематичної філософської освіти. Хоча йому як художнику, митцю, поету вона й не була потрібна. І все ж під час навчання Кобзар познайомився з певними філософськими поглядами, а потім розширив свої знання у царині філософії шляхом самоосвіти.

Перші «філософські студії» Шевченка були пов’язані з вивченням творів Сковороди. Проте з часом він «переріс» цього філософа й критично ставився як до його філософських поглядів, так і творчості загалом. Однак Сковорода міг пробудити в нього інтерес до філософії, а окремі ідеї цього мислителя Кобзар використовував у своїй творчості.

У петербурзький період, зокрема під час навчання в Академії мистецтв, Шевченко познайомився з поглядами античних філософів, а також з деякими філософськими ідеями, передусім у сфері естетики, що набули поширення в європейській думці Нового часу. Правда, це знайомство мало переважно фрагментарний і по-

верховий характер. Тоді ж, у петербурзький період, а може, ще й раніше, Шевченко через творчість Міцкевича познайомився з ідеями польського месіанізму.

Зрештою, перебуваючи в Україні, у тому числі в Києві, Кобзар міг отримати певну інформацію про філософські погляди представників Київської духовної академії. Це стосується поглядів Карпова і особливо Авсенєва.

Образ світу («онтологія»)

Малюючи образ світу в своїх творах, Шевченко свідомо чи несвідомо звертався до індоєвропейського культурного спадку. Його світ, на відміну від світу християнського, не є поділений на матеріальний, «тлінний», та божественний (ідеальний). Шевченків світ є цілісним, його можна сприймати як велетенський живий організм.

Архаїчні, дохристиянські уявлення про оживленість світу виявляються в низці творів Кобзаря – переважно тих, які були написані під впливом романтичної традиції і для яких притаманним є звернення до народних вірувань. Це – балади «Причинна», «Тополя», «Утоплена», «Русалка», «Лілея». У деяких з них простежуються ідеї метемпсихозу, коли люди після смерті стають частиною навколишньої природи (рослиною, птахом). Тобто навколишній світ трактується як одушевлений. Так, у баладі «Лілея» героїня говорить:

«…Я умерла
Зимою під тином,
А весною процвіла я
Цвітом при долині…»

Ця ж ідея знайшла вияв у «Тополі», містерії «Великий льох», де грішні душі стають птахами. У дещо гумористичній формі вона потрактована в поезії «Мені здається, я не знаю…»

У низці Шевченкових творів автор нарівні веде розмову з природними об’єктами. У вступі до поеми «Гайдамаки» він, звертаючись до місяця, каже:

«…люблю розмовлять,
Як з братом, з сесторою, розмовлять з тобою,
Співать тобі думу, що ти нашептав».

На містичному діалозі між автором та землею-полем побудований відомий вірш про Берестечко «Ой чого ти почорніло…» У цьому вірші автор ніби встановлює зв’язок із землею, вона передає йому істину, яку варто запам’ятати. Можна в цьому вірші вбачати антеїзм поета, прив’язаність до землі.

Розглядаючи світ як вічний живий організм, Шевченко, схоже, схильний дотримуватися не лінійної, а циклічної концепції розвитку. У згаданому вступі до «Гайдамаків» він пише:

«Все йде, все минає – і краю немає,
Куди ж воно ділось? Відкіля взялось?
І дурень, і мудрий нічого не знає.
Живе… умирає… Одно зацвіло,
А друге зав’яло, навіки зав’яло…
І листя пожовкле вітри рознесли.
А сонечко встане, як перше вставало,
І зорі червоні, як перше плили,

Попливуть і потім, і ти, білолиций,
По синьому небу вийдеш погулять,
Вийдеш подивиться в жолобок, криницю
І в море безкрає і будеш сіять,
Як над Вавилоном, над його садами,
І над тим, що буде з нашими синами;
Ти вічний без краю!..»

Приблизно так само про вічність і циклічність світу говорить Шевченко в поемі-комедії «Сон». Тут він малює прекрасний український пейзаж, зазначаючи при цьому:

«І все-то те, вся країна
Повита красою,
Зеленіє, вмивається
Дрібною росою,
Споконвіку вмивається,
Сонце зустрічає…
І нема тому почину
І краю немає!»

Як уже говорилося, ідея циклічності розвитку світу була притаманна для української суспільно-філософської думки. Такі ідеї знаходимо в «Ключі царства небесного» Смотрицького.

Говорячи про буттєвість світу, Кобзар часто вдається до контрастності. З одного боку, він показує красоти світу, з другого – його біди, зло. Тут можна простежити паралелі з поглядами Транквіліона-Ставровецького, який, окрім доброго світу, виділяв світ зла. У Шевченка ці два світи, співіснуючи, протистоять один одному як пекло і рай. Тим самим Кобзар здійснює етизацію буття світу, притаманну мислителям часів Київської Русі. Наприклад, співіснування-протистояння доброго й злого світів зустрічаємо в згадуваній поемі-комедії «Сон». Уже наводилися слова із цього твору, де Шевченко малює прекрасну країну (рай). І раптом цьому прекрасному світу різко протиставляється світ зла:

«Он глянь, у тім раї, що ти покидаєш,
Латану свитину з каліки знімають,
З шкурою знімають, бо нічим обуть
Княжат недорослих; а он розпинають
Вдову за подушне, а сина кують,
Єдиного сина, єдину дитину,
Єдину надію! В військо оддають!
Бо його, бач, трохи! А онде під тином
Опухла дитина, голоднеє мре,
А мати пшеницю на панщині жне».

Таку контрастність прекрасного світу і світу зла можна простежити й у інших поезіях та прозових творах Шевченка. Це протиставлення набуває топографічного й соціального вимірів. Раєм для письменника часто є хутір, де люди ведуть просте, безхитрісне життя. Світом же зла є місто, цивілізований світ, у якому панує обман, неправда.

Ця контрастністність проглядається і в картинах Шевченка. Наприклад, її бачимо у відомому полотні «Катерина»(1842), що є ілюстрацією до однойменної поеми. У ній художник одним із перших у мистецтві класицизму зобразив вагітну жінку.

Остання стає не просто об’єктом естетизації, а й підноситься до рівня естетичного й етичного символу. Потім у своїх поезіях Шевченко неодноразово використовує цей символ, як і символи матері та дитини.

У картині «Катерина» простежується виражений світловий контраст, який має естетично-етичне забарвлення. На лівому, затемненому боці зображений офіцер, що збезчестив Катерину і якого можна трактувати як представника світу зла. На фоні української природи, побутових деталей він має вигляд чужорідного тіла. Оточення його не сприймає, виштовхує. Навіть маленький собачка гавкає на нього. Офіцер ніби репрезентує штучне, неприродне життя, яке несла імперська «цивілізація». Він – символ потворного й злого. З правого боку картини зображений селянин (можливо, батько Катерини). Його постать, на відміну від офіцера, є освітленою і репрезентує світ добра. Селянин зайнятий звичною роботою. Біля нього лежать сокирка, полінце берези. У руках – тільки що витесана ложка. Художник спеціально освітлює натруджені руки й ховає в тіні погляд, звернутий з осудом у бік Катерини. У центрі – Катерина. Вона на перетині світлого (доброго, природного, зрештою гарного і прекрасного) й темного (злого, «цивілізованого» й потворного). У тіні опиняється її обличчя, ліва рука й ліва частина тіла. Шевченко використовує в картині народну символіку, яка пов’язує із правою стороною добре, гарне, а з лівою – погане й нечисте. Художник затемнює лице героїні, яка опустила очі. На її обличчі прочитується сором. Водночас світло падає на груди майбутньої матері і на великий живіт, де б’ється серце ще ненародженої дитини.

Контраст світла і тіні в малярських роботах зрілого Шевченка був чи не найголовнішим елементом художньої естетики митця. Не обійшлось тут без впливу творчості Рембранта. Роздуми Шевченка про великого голландця і враження від магії світлотіні знаходимо в повісті «Прогулянка із задоволенням і не без моралі»: «Вошел я в комнату и остановился у двери, чтоб полюбоваться настоящей Рембрандтовой картиной. Трохим мой, положив крестообразно руки на раскрытую огромную книгу, спал себе сном невозмутимым, едва-едва освещенный нагоревшей свечою, а окружающие его предметы почти исчезали в прозрачном мраке; чудное сочетание света и тени разлилось по всей картине. Долго я стоял на одном месте, очарованный невыразимой прелестью гармонии. Я боялся пошевелиться, даже дохнуть боялся. Как мираж степной исчезает при легчайшем ветерке, так, мне казалось тогда, исчезнет вся прелесть от моего дыхания».

Шевченко, захоплюючись художньою естетикою Рембранта, наслідував цього художника та його учнів. Як і Рембрант, виконав велику кількість автопортретів. І все ж між малярською естетикою Рембрандта й Шевченка є одна принципова відмінність. У великого голландця світлотінь могла існувати сама по собі, не відображаючи життєвих реалій. У Шевченка ж світлотінь має реально-символічну основу. Для нього світло – це добро, прекрасне, вияв вищого блага. Не даремно в «Тризні», цьому глибоко інтимному творі, Шевченко називає світло вірою в найвищу силу – Бога:

«В ком веры нет – надежды нет.
Надежда – Бог, а вера – свет».

Тут правомірно говорити про зближення естетики Шевченка з естетикою неоплатонізму. Це зближення могло відбутися як внаслідок ознайомлення з античною культурою в петербурзький період, так і в результаті сприйняття елементів цієї естетики, які стали органічною частиною східного християнства й прижилися на українському ґрунті.

На Шевченкових картинах герої часто знаходяться на перетині світлого й темного, а отже, доброго й злого, гарного і потворного. Художник ніби тим самим підкреслює двоїстість світу та людської натури. Ця двоїстість (свідомо чи несвідомо) проглядається навіть в автопортретах митця.

Шевченкова «картина світу» постає в його відомій поезії «Заповіт» (1846). Цей твір писався Кобзарем у той час, коли він був важко хворим і чекав смерті. Закономірно, у ньому мали відбитися найсуттєвіші моменти світогляду поета і митця.

Аналіз твору дає підстави твердити, що в ньому подане світорозуміння, далеке від християнства. Радянські автори навіть ладні були, спираючись на «Заповіт», твердити про певні атеїстичні мотиви у світогляді Шевченка. Адже автор «Заповіту» говорить, що поки не настане «сім'я вольна, нова», доти він «не знає Бога». Автори ж християнського спрямування, наприклад, Огієнко, намагалися довести, що ці слова належать не Кобзарю, а є чужою вставкою.

На нашу думку, «богоборські» мотиви в «Заповіті» хоча й дисгармоніюють із християнським світобаченням, все ж вбачаються цілком логічними, оскільки «Заповіт» не християнський, а, радше, «язичницький» твір. Його можна трактувати навіть як «язичницьку молитву». Зрозуміло, у язичництві ставлення до божественного, божества дещо інше, ніж у християнстві. Бог часто трактується у дохристиянських віруваннях як «партнер» людини. Йому можна не лише дякувати, а й обурюватися його діями, ставити перед ним вимоги. Це і робить Шевченко у «Заповіті».

Перші рядки твору звучать:
«Як умру, то поховайте
Мене на могилі
Серед степу широкого,
На Вкраїні милій…»

Відразу треба відзначити, що в термін «могила» Кобзар вкладав дещо інше значення, ніж ми з вами. Для нього могила – це пагорб серед степової рівнини. На цих пагорбах традиційно ховали людей – певно, ще зі скіфських часів. Ховали, як правило, воїнів. Климентій Зіновіїв писав, що померлих козаків, на відміну від селян чи священиків, ховають не на кладовищах, а на могилах:

«Хоч Господня вся земля із її краями, –
всюди місце є вмирать з добрими ділами.
Краще все ж пі церквою мертвому лягати, –
кожен, хто забачив гріб, міг би поминати.
Звичаї козацькії в тих речах бувають,
що могили у полях мертвим висипають.
Це тому, що у військах всі бували в полю,
з ворогами сіклися на потичках бою,
Щоб і по смертях була щирість їхня знана,
а від чесних всіх людей – спогад і пошана».

Тобто, Шевченко, заповідаючи поховати себе на могилі, демонстрував прихильність до козацької традиції. Проте це ще не все. Судячи з багатьох його творів, могила для нього – сакральне місце. Це наближення чи навіть перехід до світу божественного. Туди йдуть люди черпати для себе натхнення – кобзарі, містик Сковорода тощо.

Далі Шевченко малює біля сакральної могили містично-прекрасну природу:

«…Щоб лани широкополі
І Дніпро, і кручі
Було видно, було чути,
Як реве ревучий».

У творах Кобзаря можна знайти міркування, що молитися варто серед прекрасної природи. Саме тут він має намір перебувати після своєї смерті й молитися, аж поки

«…не понесе з України
У синєє море кров ворожу,
Отоді я і лани, і гори –
Все покину і полину
До Бога молитися
А до того я не знаю Бога».

Як бачимо, тут ідеться про світ зла («кров ворожу»), котрий існує серед гарної природи. Бог має допомогти знищити цей світ зла. Бог у цьому випадку набирає християнських рис. Він, судячи з усього, єдиний. Але йому, як Богу язичницькому, Кобзар висуває «ультиматум». Поки той не допоможе людям увільнитися від світу зла і не попливе в синє море ворожа кров, доти автор не покине землю і не полине до Бога. Навіть більше – до того часу він не хоче його знати.

Загалом із цього та інших Шевченкових творів складається враження, що для Кобзаря Бог – це сила, яка існує у вічному світі. Ця сила має допомагати людям, сприяти звільненню від світу зла. Якщо Бог цього не робить, то його можна засудити – навіть «не знати» про нього.

Кобзар далекий від того, щоб у всьому покладатися на Бога. Бог може лише допомогти, але звільнитися від світу зла люди мають самі. Таке розуміння звучить в останніх рядках вірша:

«Поховайте та вставайте,
Кайдани порвіте
І вражою злою кров'ю
Волю окропіте.
І мене в ctм'ї великій,
Сім'ї вольній, новій
Не забудьте пом'янути
Незлим тихим словом».

Світ зла – це не лише «зла кров», але також неволя («кайдани»). Цьому світу протиставляється добро («воля»). Воля ж сприймалася як добро. На її основі має бути «сім'я вольна, нова». Тут у Кобзаря «онтологія» плавно переходить у «соціологію».

Шевченко, розглядаючи світ цілісно, не розмежовує його на макро- і мікрокосм, як це, наприклад, робить Сковорода. Натомість його поділ світу має аксіологічний характер – світ добра і світ зла, між якими йде постійне змагання. Такий поділ, маючи глибокі індоєвропейські корені, був у маніхействі, богомильстві, знайшов певний вияв у Транквіліона-Ставровецького.

Розглядаючи Шевченкове розуміння світу, можемо констатувати, що воно мало архаїчний характер, базувалося на давніх індоєвропейських уявленнях. Проте, незважаючи на цю архаїку, таке розуміння в умовах поширення ідей романтизму було актуалізоване.

Естетика Шевченка

Естетика, тобто система поглядів на прекрасне й потворне, високе і низьке, трагічне і комічне; розуміння естетично важливого та його дійсності, займала у світогляді Шевченка особливе місце. Адже передусім він вважав себе художником, митцем. Це засвідчують як «Автобіографія» (1860) й лист до редактора «Народного чтения» (1860), так і одна з найбільш автобіографізованих повістей письменника «Художник».

Базовими для формування естетики Шевченка були традиційні погляди, що існували в українському селянському середовищі щодо розуміння прекрасного. Важливим елементом цих поглядів стало органічне поєднання естетичного й етичного. Наприклад, для українців поняття «гарна людина» включає не лише естетичні елементи (красива людина), а й етичні (добра людина). Такі погляди виявлялися співзвучними античній етиці, зокрема вченню про калоскагатію, яке бачимо в Платона та інших стародавніх філософів. Ймовірно, що засвоєне ще в дитинстві розуміння прекрасного як доброго, етичного з часом у Шевченка було підсилене, коли він навчався в Академії мистецтв і мав змогу детально вивчати античну культуру.

Далеко не останнім чинником у формуванні естетики Шевченка стала українська ранньомодерна, переважно церковно-книжна культура, яка сформувалася й отримала розвиток у XVII-XVIII ст. З нею майбутній письменник та художник знайомився в школі-дяківці, у сільських малярів. Естетичні погляди, що сформувалися в Шевченка в дитячому віці, зазнали певного корегування, коли він, будучи панським козачком, опинився за межами України. В автобіографічних текстах Шевченко пише, що в панських покоях любив змальовувати «картины суздальской школы». Подібного роду «кітч» мав тоді поширення і справляв вплив на світогляд, а отже, і на естетичні погляди простолюду.

Шевченко, як бачимо, не зміг уникнути цього впливу. Але не опустився до його рівня. Не останню роль тут відіграло його навчання в професійних малярів, а особливо – перебування в Петербурзі та студії в Академії мистецтв. Саме «петербурзький чинник» був важливим у корегуванні вже частково сформованих естетичних поглядів митця. Адже в тодішній столиці Російської імперії він мав змогу спілкуватися з відомими художниками й письменниками, знайомитися з новинками мистецького життя, відвідувати салони, театри та музичні концерти. У своїх творах Кобзар демонструє надзвичайно широкі знання в галузі образотворчого мистецтва, музики й літератури. Можна не сумніватися, що більшу частину цих знань він отримав, живучи й навчаючись у Петербурзі.

В Академії Шевченко не лише познайомився з естетикою класицизму, а й отримав певні теоретичні знання в галузі естетики. Тут він слухав лекції В. Григоровича з теорії красних мистецтв. Цей викладач в основному спирався на працю О. Галича «Досвід науки прекрасного» (1825), яка відповідала філософсько-естетичним поглядам Канта й Шеллінга. У дусі німецького ідеалізму Галич вважав, що «науку прекрасного» не варто обмежувати тільки чуттєвим досвідом чи зводити до вчення про смак і техніку мистецтва. Прекрасне він тлумачив як «чуттєво досконалий прояв вагомої істини вільною діяльністю моральних сил генія». Воно є самодостатнім, вільно обіймає сфери дійсного і можливого, становить органічну цілісність і тісно пов’язане з «буттям почуттєво-розумної істоти». Такий суб’єктивістський підхід, притаманний німецькому ідеалізму, наявний і в лекціях Григоровича. Останній дотримувався думки, що «витончене мистецтво значною мірою залежить від сили уяви й чуттєвості серця. Те й інше – дар природи, цьому навчитися неможливо. Художнику варто лише звернутися до предметів, які його зачіпають, і він знайде у своїх відчуттях засади й правила великого мистецтва».

Шевченко, звісно, не сприймав сліпо те, чого його навчали в Академії. Щодо естетичних поглядів Галича й Григоровича, то до них Кобзар був критично налаштований, зокрема відкидав надмірне теоретизування у галузі естетики. У листі до Б. Залеського з кінця 1855 – початку 1856 р. він з іронією відгукується про «многоумную и многоглаголивую эстетико-философию». Митця більш цікавив практичний аспект. Та все ж Шевченко сприйняв деякі елементи естетичних поглядів Григоровича, вважаючи, що велику роль у діяльності митця відіграє уява та чуттєвість серця, а в справжніх мистецьких творах відображається душа художника. Наприклад, такі міркування звучать у повісті «Художник».

Часткове неприйняття естетичних поглядів Галича й Григоровича обумовлювалося тим, що Шевченко не прагнув розмежовувати ідеальне й реальне в мистецтві, а також шукати прекрасне поза дійсністю. У цьому плані є прикметною його «заочна дискусія» з польським філософом Каролем Лібельтом, книга якого «Estetyka czyli umnictwo piękne przez Karola Libelta» («Естетика, чи розуміння прекрасного») потрапила йому в руки в останні дні заслання. Лібельт був послідовником Гегеля. І саме гегельянський підхід простежувався в його естетичних поглядах. Це розумів й спеціально підкреслював Шевченко: «Либельт, он только пишет по-польски, а чувствует (в чем я сомневаюсь) и думает по-немецки. Или, по крайней мере, пропитан немецким идеализмом…» (Щоденник, 10 липня 1857 р.). Польський філософ доводив, що сутністю мистецтва є ідея в процесі безконечної самореалізації. А мистецтво – це тріумф абсолютної ідеї над матерією. Абсолютна ж ідея, проникаючи в матерію, видозмінює її згідно з власною цілеспрямованістю.

Шевченко у своєму Щоденнику коментує погляди Лібельта таким чином: «Либельт, например, весьма справедливо замечает и высказывает эту, правда, не совсем моложавую истину, коротко, изящно и ясно, что религия в древних и новых народов всегда была источником и двигателем изящных искусств». Погодившись із цією тезою гегельянця, він не поділяє погляди Лібельта, коли той «человека-творца в деле изящных искусств вообще, в том числе и в живописи, ставит выше натуры. Потому, дескать, что природа действует в указанных ей неизменных пределах, а человек-творец ничем не ограничен в своем создании». Тут Шевченко, дискутуючи з польським філософом, висловлює важливу в плані естетичної теорії думку: «Мне кажется, что свободный художник настолько же ограничен окружающею его природою, насколько природа ограничена своими вечными, неизменными законами. А попробуй этот свободный творец на волос отступить от вечной красавицы природы, он делается богоотступником, нравственным уродом, подобным Корнелиусу и Бруни. Я не говорю о дегеротипном подражании природе. Тогда бы не было искусства, не было бы творчества, не было бы истинных художников, а были бы портретисты вроде Зарянка». Із цієї тези випливало, що природа сама по собі є «красунею», виявом божественного. Про таке розуміння природи Шевченком велася мова вище, коли характеризувалися його «онтологічні» погляди. Справжній художник, на його думку, повинен знайти прекрасне в природі і виразити його в своїх творах. Тут як приклад Шевченко подає творчість свого знаменитого вчителя: «Великий Брюллов черты одной не позволял себе провести без модели, а ему, как исполненному силою творчества, казалось бы это позволительным. Но он, как пламенный поэт и глубокий мудрец-серцеведец, облекал свои выспренные светлые фантазии в формы непорочной вечной истины. И потому-то его идеалы, полные красоты и жизни, кажутся нам такими милыми, такими близкими, родными» (Щоденник, 12 липня 1857 р.).

Отже, естетика Шевченка була далекою від об’єктивного ідеалізму німецької класичної філософії. Він вказував на своє неприйняття мистецтва, зрощеного на естетичних поглядах представників цього філософського напрямку. Це митець демонстрував у Щоденнику, оповідаючи такий епізод зі свого життя: «В 1839 году Жуковский, возвратившись с Германии с огромною портфелью, начиненною произведениями Корнелиуса, Гессе и других светил мюнхенской школы живописи, нашел Брюллова произведения слишком материальными, придавляющими к грешной земле божественное, выспреннее искусство. И обращаясь ко мне и покойному Штернбергу, случившемуся в мастерской Брюллова, предложил зайти к нему полюбоваться и поучиться от великих учителей Германии. Мы не проминули воспользоваться сим счастливым случаем. И на другой же день явилися в кабинете германофила. Но Боже! Что мы увидели в этой огромной развернувшейся перед нами портфели. Длинных безжизненных мадонн, окруженных готическими тощими херувимами, и прочих настоящих мучеников и мучеников живого, улыбающегося

искусства. Увидели Гольбейна, Дюрера, но никак не представителей живописи девятнадцатого века. До какой степени, однако ж, помешались эти немецкие идеалисты-живописцы» (Щоденник, 10 липня 1857 р.).

Правда, таке ставлення Шевченка до естетики німецького ідеалізму не дає підстав вважати його естетику матеріалістичною, як це робили радянські шевченкознавці. Філософська основа його естетики – «стихійний пантеїзм», притаманний світогляду українського народу. Для українців характерним є замилування природними об'єктами, їхнє обожнення, а також естетизація. Все це, базоване на народному світогляді, якраз простежується в Шевченка.

Естетизація природи, її одухотворення поєднувалися в нього з чітко вираженим практицизмом у сфері мистецтва. Він обережно ставиться до різноманітних естетичних теорій, а тим більше до їхньої реалізації. «Если бы, – писав він у Щоденнику від 23 липня 1857 р., – эти безжизненные ученые эстетики, эти хирурги прекрасного, вместо теории писали историю изящных искусств, тут была бы очевидная польза. Вазари переживет целые легионы Либельтов».

Не викликає сумніву вплив на естетичні погляди Шевченка творчості Брюллова, яка знаходилася в руслі тогочасного академічного класицизму. Щоправда, в нього вже спостерігалися спроби відійти від цього мистецького напрямку. Якщо художники-класицисти намагалися уникати напівтіней та світлових ефектів, то Брюллов був одним із перших художників у російському живописі XIX ст., хто спробував подолати цей естетичний бар'єр. Вказану тенденцію продовжив Шевченко. Для нього, як уже зазначалося, використання світлотіней, гра контрастів стала прикметною особливістю малюнків і мала змістове навантаження.

Шевченко був чи не єдиним учнем «великого Карла», якому вдалося уникнути епігонства. Уже ранні роботи Шевченка в техніці акварелі «Одаліска» (1840) та «Марія» (1840), незважаючи на Брюлловські впливи, демонструють самостійність автора. Особливо цікавою є акварель «Марія». У цій роботі Шевченко звертається до історії України. Загалом художники-класицисти вважали за потрібне використовувати для своїх працях історичні сюжети. Та це були переважно «класичні» сюжети з біблійної або античної історії. Лише такі вважалися естетично прийнятними. Шевченко відходить від такої традиції й намагається естетизувати українську історію. Це знайшло вияв не лише в художньо-графічних творах, а й в численних поезіях, драмі «Назар Стодоля» й частково прозових творах. Імпульс для естетизації національної історії Шевченкові міг дати Брюллов, який познайомив його з історичними романами Вальтера Скотта.

Джерелом натхнення для митця ставали переважно такі історичні сюжети, де людина мусила робити складний вибір і де виявлявся її характер. До таких належить сюжет «Марії». Художник зображує момент, коли мати пробирається в покої до Марії Кочубеївни, коханої гетьмана Івана Мазепи. Вона хоче попросити дочку, щоб та вмовила свого чоловіка не страчувати полковника Василя Кочубея, тобто батька Марії. Центральним у композиції картини є поєднання рук матері й дочки. Воно ніби демонструє перетікання тривоги від однієї до іншої. Важливу роль відіграють світлотіні, які не лише «вихоплюють» на картині красуню Марію, а й посилюють ефект зростаючої напруги.

Для Шевченка естетично привабливими були сюжети, позбавлені трагічних колізій, але які давали можливість ідилічно зобразити козацтво (поетичні твори «Тарасова ніч», «Іван Підкова», «Гамалія», «У неділеньку у святую...» та інші).

У деяких малярських роботах Шевченка простежується естетизація українського побуту. Це вже бачимо в одній із ранніх його акварелей «Циганка-ворожка» (1841). Хоча картина виконана в дусі класицизму і в ній використовуються невластиві для України побутові елементи, в центрі роботи знаходиться дівчина в «класичному» українському вбранні.

Шевченко надзвичайно високо цінував Україну як джерело свого естетичного натхнення. У листі до Г. Гессе від 1 жовтня 1844 р. він писав: «История Южной России изумляет каждого своими происшествиями и полусказочными героями, народ удивительно оригинален, земля прекрасная. И все это до сих пор никем не представлено перед очи образованного мира, тогда как Малороссия давно имела своих и композиторов, и живописцев, и поэтов. Чем они увлекались, забыв свое родное, я не знаю; мне кажется, будь родина моя самая бедная, ничтожная на земле, и тогда бы она мне казалась краше Швейцарии и всех Италий. Те, которые видели однажды нашу краину, говорят, что желали бы жить и умереть на ее прекраснейших полях».

Цікавим виявом естетизації українського побуту можна вважати полотна «На пасіці» (1843) й особливо «Селянська сім'я» (1843). На останній картині зображена сімейна трійця – батько, мати, син. Лінія голів, схилених рук та плечей батьків утворюють овал, у центрі якого опиняється дитя. Спокійні, м'які, освітлені образи цього «святого сімейства» набувають значення сакралізованого символу життєвості.

Картина «Селянська сім'я», як і «На пасіці», засвідчили про відхід Шевченка від естетики класицизму. Ці картини правомірно вважати далекими предтечами імпресіонізму.

Ще одне джерело естетичного натхнення Шевченка – пейзаж. Митець створює чимало полотен, де зображені українські краєвиди. Особливо плідним у цьому плані була його робота в Київській археографічній комісії. Пейзажі часто фігурують у поезіях і прозових творах Кобзаря. Саме його поетичні пейзажні замальовки стали чи не найбільш популярними серед українських читачів («Реве та стогне Дніпр широкий…», «Причинна», «Садок вишневий коло хати…», пейзаж у «Заповіті» та інші).

У малярських роботах Шевченка, де представлені українські краєвиди («Воздвиженський монастир у Полтаві», «Мотрин монастир», «Богданова церква в Суботові», «Олександрійський костел у Києві», акварелі Почаївської лаври та інші), є намагання їх олюднити, зобразити на них людей. У цьому можна побачити вияв антропоцентризму, про який писав Чижевський, характеризуючи світогляд Шевченка. Водночас Шевченко вибирає краєвиди, де можна гармонійно вписати величні архітектурні ансамблі в природне середовище. Цікавою в цьому плані є акварель «Вид з тераси Почаївської лаври» (1846). Зображені на ній лаврські споруди ніби отримують своє продовження у величному пейзажі, що відкривається в бік містечка Підкамінь.

Щоправда, в Шевченка трапляються й майже «чисті» пейзажі, де майстерно передана краса природних об'єктів. До таких належить акварель «Джангіс-агач» (1848), на якій намальована самотня тополя в пустелі Кара-Кум. Напевно, це дерево нагадало Кобзарю рідну Україну, коли він перебував на засланні. Цю картину можна вважати своєрідною ілюстрацією до поезії «У Бога за дверима лежала сокира…», де використовується легенда про священне дерево кочових казахів.

Шевченко вибудовує певну ієрархію тем, які є естетично важливими для нього. Це – олюднені українські краєвиди, що виражають природність, натуральність; картини українського побуту, який окультурює природу, але не руйнує її; зрештою, це важливі, часто драматичні картини з історії українського народу, які вплинули на його долю. Те, що ця ієрархія чітко усвідомлювалася й навіть теоретично обґрунтовувалася митцем, показує передмова до створюваного ним альбома гравюр «Живописная Украина» (1844). У ній Шевченко повідомляє, що збирається подати малюнки за такими блоками: «1) Виды Южной России, примечательные по красоте своей или по историческим событиям. Все, что время пощадило от совершенного истребления: развалины замков, храмы, укрепления, курганы найдут здесь себе место; 2) Народный быт настоящего времени, обряды, обычаи, поверья, содержание народных песен и сказок и 3) Важнейшие события, известные из бытописаний

Южной России, начиная от основания Киева, имевшие влияние на судьбу обитателей того края».

Тут варто зробити одне уточнення. Хоча Шевченко говорить, що збирається змальовувати залишки замків, але вже в проспекті видання «Живописной Украины» згадка про замки зникає. Судячи з малярської спадщини митця, Шевченко не прагнув зображувати такі об'єкти, хоча побував у багатьох місцях, де вони були (Кам'янці-Подільському, Острозі, Корці, Дубні, Кременці тощо). Замки не були для нього естетично привабливими. Пізніше в повісті «Прогулянка із задоволенням і не без моралі» письменник представив їх як символи деспотизму й несвободи.

У передмові до «Живописной Украины» Шевченко також висловлює теоретичні міркування щодо призначення мистецтв: «Назначение всех изящных искусств – представить взору или воображению красоты и ужасы природы, жизнь государств и быт частного человека, силу страстей и события, поражающие душу или наполняющие нас чувством тихим и безмятежным». Може видатися, що Шевченко стояв на матеріалістичних позиціях й відстоював принцип реалізму в мистецтві. Насправді, це не так. Він вважав, що завдання такого «реалізму» збудити людську уяву (тут правомірно говорити про вплив естетичних поглядів Григоровича). «Быть может, – міркує він, – это один из отблесков души, искони вечной и деятельной, но отблеск сей живителен, Божествен: он доказывает, что человек – гражданин мира и что все высокое, все изящное находит отголосок в его душе». Виходячи з цього, Шевченко намагається визначити завдання митця: «Что же сказать о том, когда одного взгляда довольно, чтобы воскресить в нашей памяти и родину, и обычаи предков, и события, ярко отделившиеся из обычного бытописания земли, где мы начали жить и чувствовать! Подвиг достигнуть этого велик, а посильнее к тому содействие должно составлять нашу обязанность».

Поза представленою ієрархією естетично важливого (пейзаж – побут – історичні події), чимале місце в малярському доробку Шевченка займає портретний живопис. Для нього малювання портретів було одним із головних джерел заробітку. Тому для митця така діяльність часто була ремеслом, і він не завжди знаходив у ній задоволення. Та все ж ціла низка портретів художника є естетично довершеними шедеврами.

Естетичні підходи, що були представлені Шевченком у графічних творах, знайшли вираження у творах поетичних і прозових. Для Шевченка естетично значимим тут залишався український пейзаж, побут й знакові події української історії. Також в нього можна знайти вербалізовані «портрети». Передусім це вірші-присвяти. У них, як правило, представлена не зовнішність людини, а, радше, фіксується духовний імпульс, який вона здатна давати автору та іншим людям.

Поетичні та прозові твори дають змогу більш чітко визначити, що Шевченко розумів під прекрасним і потворним, високим та низьким, трагічним і комічним. Розуміння цих категорій поет дав у неопублікованій передмові до «Кобзаря» (1847). Тут він з іронією пише про примітивні смаки напівосвічених українських «патріотів-хуторян»: для них «преочаровательно» – «жиди, шинки, свині і п'яні баби». «Може, – далі пише він, – це по їх утонченной натурі і справді добре. А на наші мужицькі очі, то дуже погано. Воно й то правда, що і ми самі тут трохи винні. Бо ми не бачили нашого народу – так, як його Бог сотворив. У шинку і наш, і москаль, і навіть німець – всі похожі на свиню, а на панщині, то ще поганше». Шевченко не сприймав бурлескної естетики Котляревського та його шанувальників: «Прочитали собі по складах «Енеїду» та потинялись коло шинку, та й думають, що от коли вже ми розпізнали своїх мужиків». Хоча самого автора «Енеїди», як і цю його поему, він поціновував високо, вважаючи, що Котляревський оспівував козацьку славу:

«...ти
Всю славу козацьку за словом єдиним
Переніс в убогу хату сироти».

У згадуваній неопублікованій передмові до «Кобзаря» Шевченко закликає письменників вивчати справжнє життя простолюду: «Щоб знать людей, то треба пожить з ними. А щоб їх списувать, то треба самому стать чоловіком, а не марнотрателем чорнила і паперу». Водночас закликає звернутися до народної культури, в якій бачить джерело естетичного натхнення: «…прочитайте ви думи, пісні, послухайте, як вони співають, як вони говорять меж собою шапок не скидаючи, або на дружньому бенкеті як вони згадують старовину і як вони плачуть, неначе справді в турецькій неволі або у польського магнатства кайдани волочать…»

Отже, на думку Шевченка, об'єктом естетизації для письменника мало б бути автентичне народне життя. Ця вимога переносилася також на мову літературних творів. Використання народної мови трактувалося ним і як естетична проблема. У зазначеній передмові він висловлює критичне ставлення до Гоголя, Скотта, Сковороди, які не писали твори мовою свого народу. Їм він протиставляє Борнца, тобто Роберта Бернса, який творив рідною шотландською мовою, незважаючи на те, що це була мова пригнобленого, недержавного народу.

Для Шевченка прекрасне, естетичне в літературі (як і в інших галузях мистецтва) має базуватися на природному. Це може бути і гарний пейзаж, і гарна людина, зрештою гарне, тобто відповідне природі, творіння рук людських. Потворне ж, навпаки, є неприродним, штучним, «цивілізованим». У контексті протиставлення природного/прекрасного й штучного/потворного Шевченко у своїх творах моделює конфлікти, звертаючись до категорії трагічного. Трагічним часто стає відхід людини від натури, прилучення її до оманливої «цивілізованості». У «Близнюках» показано, як герой Зося, котрий виріс на хуторі, живучи в місті й навчаючись на офіцера, стає аморальною, безчесною людиною, що зрештою і для нього, і для його близьких закінчується трагічно. Герой повісті «Варнак» Кирило вбачає причину своєї трагедії в тому, що трохи пізнав панського життя й став грамотним.

Правда, в Шевченка трагічне не обов'язково зумовлено протистоянням природного й «цивілізованого». У ранніх його творах, написаних у романтичному дусі («Причинна», «Тополя»), основою трагічного є нещасливе кохання, а в поемі «Гайдамаки» – соціальний та національний конфлікти.

Щодо комічного, то до нього Шевченко звертається порівняно рідко. У деяких випадках він трактує його як відступ від «здорової природності» (наприклад, у «Близнюках», де розповідається про захоплення Парасковії Тарасівни модною музикою). Комічними для Шевченка здаються необґрунтовані претензії на високе, особливо коли це стосується релігійної сфери (іронічні вірші «Умре муж велій в власяниці…», «Кума моя і я…»). Комічне іноді поєднується з низьким (наприклад, сцена генерального мордобитія в поемі «Сон»). Низьке ж переважно трактується і як відхід від своєї натури, і як вияви запопадливості перед чужим («І мертвим, і живим…»).

Естетична категорія високого переважно використовувалася Кобзарем у творах на історичну тематику (поеми та вірші козацького циклу, «Гайдамаки»). Високе ніби залишається в минулому, коли буяла козацька слава. Воно трактується як героїчне, пов'язане з боротьбою за волю. Іноді високе поєднується з трагічним (сцена убивства Гонтою своїх дітей-католиків у «Гайдамаках»).

Сферою естетичної діяльності для Шевченка була також музика, що засвідчує повість «Музикант» і деякі інші твори. Так, у повісті «Близнюки» висловлюється думка, що необхідним елементом естетичної освіти людини мали би бути освіта музична. «Отец Григорий, – читаємо там, – знал, что для вящего облагорожения сердца человеческого необходима музыка. И для того просил письмом друга своего философа Сковороду показать своему любимцу начальные основания музыки». Сковорода навчив свого учня Сокиру розумітися в музиці, відрізняти в цій сфері справжнє мистецтво від фальшивого. Судячи з цього уривку повісті, Шевченко ці-

нував музику й музичну освіту, яка панувала в старій українській школі XVIII ст., вважаючи, що вона є зближена з музикою народною.

Герой повісті «Близнецы» Сокира свідомо протиставляє народну музику музиції модній. Не без іронії Шевченко пише, що дружина Сокири, Параска Тарасівна, вкусила плодів модного «просвещения», спілкуючись зі своїми подругами, які навчалися в «київському пансіоні».

Шевченко вкотре використовує протиставлення природної простоти, яка в естетичному плані є прекрасною, й фальшивої освіченості, «цивілізованості», що набирає рис потворності й комічності. Параска Тарасівна, «самого чистого, непорочного сердца и нрава тихого и покорного», псується під впливом модного «просвещения». Проте від згубного впливу рятує її чоловік. Автор спеціально вводить у повісті сцену, де Сокира, жартуючи, пропонує Парасці заспівати «какую-нибудь иностранную песенку». Жінка сердилась, а Сокира брав гуслі «и, тихо аккомпанируя на них, пел своим чарующим тенором с самым глубоким чувством» пісню «Не ходи, Грицю, на ті вечорниці». «И когда кончал песню, то жена падала в его объятия и заливалася горчайшими слезами».

У цьому епізоді Шевченко показує, як високо цінує естетику української народної музики. Не даремно свою збірку поетичних творів він назвав «Кобзарем». Адже кобзар це не стільки поет, скільки співець. Та й свої поетичні твори Шевченко часто трактував як пісні-думи.

Чи не найкраще естетичні погляди у сфері музичного мистецтва Шевченко виразив у повісті «Музикант». Незважаючи на велику любов до класичної європейської музики, письменник у цьому творі постійно звертається до українських народних мелодій. Відчувається, що їхня естетика для нього є ближчою, ніж естетика композиторів-класиків. Герой повісті Тарас Федорович часто, зігравши мелодії тих чи інших європейських композиторів, закінчує свої варіації українськими народними піснями. І останні справляють чи не найбільше враження на слухачів.

В одному з епізодів герой повісті, Тарас Федорович, після Шопена починає виконувати народну пісню «Котилися вози з гори, / А в долині стали». «Проигравши тему, – говориться в творі, – он варьировал ее на тысячу ладов, и так варьировал, что я ничего подобного в жизни не слыхал, да, кажется, и не услышу никогда». В іншому епізоді Тарас Федорович після виконання «Реквієму» Моцарта несподівано заграв «Ходить гарбуз по городу». При цьому вдався до таких варіацій, що слухачі завмерли так само, як і тоді, коли слухали величний «Реквієм». У цих та інших епізодах повісті автор дає зрозуміти, що українська народна пісня може бути таким же джерелом естетичної насолоди й викликати таку широку гаму почуттів, як і класична музика Європи.

Загалом характеризуючи естетику Шевченка, можна говорити про її синтетичність. У ній органічно поєдналася естетика української народної культури, «старої» елітарної української культури XVII-XVIII ст., культури античної Греції, західноєвропейської й частково російської культури Нового часу. Незважаючи на цю синтетичність і відповідні впливи на естетику Шевченка, все ж є підстави говорити про її оригінальність. Шевченко, переважно виходячи з народних уявлень, вважав прекрасним природне. Прекрасне ж у нього часто поєднувалося з етичним, добрим, часом величним і героїчним. Природу потворного (й, відповідно, аморального, низького) він бачив у штучності, оманливій «цивілізованості», відходу людей від своєї натури.

Погляди на релігію

Помітне місце у світогляді Шевченка займала релігія, яку він трактував здебільшого як зв'язок з вищою силою, від якої залежить буття. У своєму житті Кобзар переважно контактував із представниками араамістичних релігій – передусім християнами та іудеями. Перебуваючи на засланні й повертаючись звідти Волгою, мав можливість спілкування з мусульманами. Був ознайомлений не лише з релігійною літературою (переважно християнською), а й читав роботи, які надавали йому різноманітну релігієзнавчу інформацію, зокрема з історії християнства, а також про вірування народів стародавнього світу (єгиптян, античних греків і римлян). Дещо читав він про іудаїзм та мусульманство.

У Шевченка мають місце певні уявлення про східні світоглядні системи. Правда, ці уявлення ґрунтувалися на загалом тенденційній щодо Сходу прохристиянській євроцентричній літературі.

Тому проблему релігійності Шевченка варто трактувати переважно як його ставлення до авраамістичних релігій, розуміння та осмислення ним їхньої природи й віровчень, а також вироблення поетом на основі певних концептів та стереотипів (переважно християнських) власних релігійних поглядів.

Формування релігійності Шевченка визначалося кількома чинниками.

Першим серед них була традиційна українська селянська релігійність, яка мала в своїй основі чимало давніх праслов'янських та індоєвропейських вірувань. Саме з цим типом «природної» релігійності Шевченко познайомився найраніше. Про визначальну роль «українського релігійного світогляду» в творчості поета вів мову Євген Маланюк.

Вартими уваги в цьому плані є міркування Степана Балея. Він вважав: якщо під релігійністю розуміти не догматизовану християнську віру, а «високо розвинуту спосібність до дізнання космічних почувань», то «Шевченка безперечно треба би зачислити до ряду релігійних людей». На думку цього філософа й психолога, «в Шевченка була жива потреба вживати ся в безмір вселенної, що давала йому хвилі космічного споєння». Але це «дізнання космічних почувань», «вживання в безмір вселенної» якраз є важливим елементом «природних» архаїчних релігій.

Архаїчні, дохристиянські релігійні уявлення «несвідомо» виявляються в низці творів Шевченка. Правда, ця «природна» релігійність у процесі майже тисячолітнього існування та розвитку християнських конфесій на українських землях набула відповідного християнського оформлення, т.зв. «двоєвір'я». Воно знаходило вияв у «забобонних» обрядових практиках. Так, у поемі «Наймичка» героїня

«…Маркові купила
Святу шапочку в пещерах
У Йвана святого,
Щоб голова не боліла
В Марка молодого;
І перстеник у Варвари
Невістці достала,
І, всім святим поклонившись,
Додому верталась».

Опис подібних дій трапляється в низці інших творів – поемах «Слепая», «Невольник», «Петрусь» тощо.

Шевченко загалом схвально ставився до такої традиційної релігійності, вважаючи, що знущатися «з тих морально-релігійних переконань, які освячені віками і мільйонами людей, нерозумно і злочинно». Він також позитивно оцінював релі-

гійні традиції й нехристиянських народів. Добре знаним є його малюнок «Молитва за померлих», де зображено молоду казашку, яка прийшла вночі на кладовище здійснити давній обряд. У Щоденнику (від 15 липня 1857 р.) Шевченко пише про вірування тюркських народів, певним чином протиставляючи їх немудрим діям «освічених пастирів» сучасного йому православ'я.

Незважаючи на таке ставлення до традиційної релігійності, в Шевченка бачимо певний скептицизм до неї, передусім до обрядодійства. У поемах «Слепая», «Невольник», «Петрусь», поемі та повісті «Наймичка», простежується думка, що релігійні обряди, молитви в святих місцях не є ефективними. Хоча поет вважає, що такі місця мають «святу силу». Герой поеми «Варнак», побачивши бані церков Києва, перероджується, відмовляється від розбійницького життя.

Другим чинником, який впливав на релігійні погляди Шевченка, це домінуюче в Україні й загалом у Російській імперії православ'я з відповідними канонізованими богослужбовими практиками й віровченням. Воно було «злите» з традиційною українською релігійністю. Принаймні складно розмежувати архаїчні й православні погляди в релігійності тодішнього українця.

Шевченко був ознайомлений як з православною обрядовістю, так і православною релігійною літературою. У тодішніх українських селах участь у православних богослужіннях була традиційно обов'язковою, а поняття «православний», «християнин» стали для селян важливими елементами ідентифікації. Вони давали можливість їм відділити себе від «поляка-католика», «жида» й «бусурманина». Така релігійно-етнічна ідентифікація простежується в низці творів поета, переважно тих, де мова йде про козаків та гайдамаків.

Окрім того, в дитинстві Шевченко наймитував у дяка Богорського, який посилав його замість себе читати Псалтир над померлими кріпаками. Очевидно, це читання мало сильний вплив на Кобзаря. Не даремно він часто звертався у своїй творчості до псалмів, навіть переспівував їх. Також Шевченко служив у кирилівського священика Г. Кошиці. А це давало майбутньому письменникові можливість краще пізнати обрядовий та ідейний бік православ'я.

Із релігійними текстами, зокрема Псалтирем, поет знайомився, навчаючись у школі-дяківці. Щоправда, судячи з Автобіографії, повісті «Княгиня» й поеми «Гайдамаки», ця наука не викликала в нього особливого захоплення. В епілозі «Гайдамаків» Шевченко говорить про щонедільне читання у нього вдома батьком Четьї-Міней – збірника, що включав житія святих та повчання, які були укладені відповідно до кожного місяця року. Знав ґрунтовно він і «Требник» Петра Могили (див.: Щоденник від 15 липня 1857 р.).

Судячи з листів, Щоденника та інших матеріалів, настільною книгою Шевченка часто була Біблія. Це обумовлювалося не лише відповідним православно-релігійним вихованням у дитинстві, але й навчанням в Академії мистецтв, де слухачів орієнтували на використання сюжетів із біблійної історії. Можливо, певну роль тут відіграли впливи деяких Шевченкових знайомих, для яких характерним був не лише високий рівень православної релігійності, а й своєрідний «біблеїзм». «Біблеїзм» православного спрямування був притаманний і слов'янофілам, з якими Шевченко активно спілкувався як у Росії, так і в Україні.

Проте ставлення Шевченка до Біблії не можна вважати канонічно православним. Незважаючи на його відносно часті звернення до біблійних сюжетів, він шукав там передусім поезію. «…я неравнодушен к библейской поэзии», – констатував він у Щоденнику (від 16 грудня 1857 р.). Про поетичну інтерпретацію Біблії засвідчують його переспіви окремих місць Псалтиря та Книг пророків. Як правило, ці твори вирвані з автентичного біблійного контексту, а при їхньому написанні переважно використовувалась поетична біблійна форма. У деяких випадках поет брав біблійні цитати як епіграф до своїх творів.

Шевченко, розглядаючи Біблію не як сакральний, а як звичайний текст, інтерпретував її в світському, а то й у вільнодумному, «єретичному» плані. Про це засвідчує місце із Щоденника (від 18 грудня 1857 р.), де він, зустрівшись з В. Далем, висловлює своє ставлення до «Апокаліпсису»: «Читая подлинник, т.е. славянский перевод Апокалипсиса, приходит в голову, что апостол писал это откровение для своих неофитов известными им иносказаниями, с целью скрыть настоящий смысл проповеди от своих приставов. А может быть и с целью более материальною, чтобы они (пристава) подумали, что старик рехнулся, порет дичь, и скорее освободили бы его из заточения. Последнее предположение мне кажется правдоподобнее».

Іноді Шевченко демонструє своє негативне ставлення до окремих біблійних сюжетів, наприклад, старозавітних Книг пророків (поеми «Кавказ», «Царі», «Саул»). Або здійснює радикально «єретичну» переінтерпретацію новозавітних текстів, як у поезії «Во Іудеї во дні они…» й особливо в поемі «Марія». В останній Богородиця представлена покриткою, а Ісус Христос не сином божим, а людиною. Таке трактування далеке не лише від православ'я, а й загалом недопустиме в християнстві. Тому не випадково саме «Марія» зазнала чи не найбільшої критики з боку клерикалів різних християнських конфесій. Якщо вони ладні були пробачити поету різноманітні вільнодумні фрагменти в його творах, пояснюючи їх «затемненням розуму» генія, то з «Марією» було набагато складніше. Адже це був великий системний твір. До того ж побудований на новозавітному матеріалі.

Шевченко не сприймав як офіційного православ'я, так і загалом конфесіоналізованого християнства, протиставляючи йому «автентичне» вчення Ісуса Христа й апостолів. «О, святые, великие, верховные апостолы, – писав він у Щоденнику від 29 червня 1857 р., – если бы вы знали, как мы запачкали, как изуродовали провозглашенную вами простую, прекрасную, светлую истину! Вы предрекли лжеучителей, и ваше пророчество сбылось. Во имя святое, имя ваше так называемые учители вселенские подрались, как пьяные мужики, на Никейском вселенском соборе. Во имя ваше папы римские ворочали земным шаром и во имя ваше учредили инквизицию и ужасное аутодафе. Во имя же ваше мы поклоняемся безобразным суздальским идолам и совершаем в честь вашу безобразнейшую бакханалию».

Негативне ставлення демонстрував Шевченко до багатьох елементів тодішнього російсько-православного культу, розглядаючи їх як «ідолопоклонство». У Щоденнику від 27 вересня 1857 р. є достатньо осмислені міркування письменника щодо цього. Він описує враження від одного з православних храмів Нижнього Новгорода: «Проходя мимо церкви святого Георгия и видя, что двери церкви растворены, я вошел в притвор и в ужасе остановился. Меня поразило какое-то безобразное чудовище, нарисованное на трехаршинной круглой доске. Сначала я подумал, что это индийский Ману или Вишну заблудил в христианское капище полакомиться ладаном и деревянным маслицем. Я хотел войти в самую церковь, как двери растворились и вышла пышно, франтовски разодетая барыня, уже не совсем свежая, и, обратясь к нарисованному чудовищу, три раза набожно и кокетливо перекрестилась и вышла. Лицемерка! Идолопоклонница! …И она ли одна? Миллионы подобных ей бессмысленных, извращенных идолопоклонниц. Где же христианки? Где христиане? Где бесплотная идея добра и чистоты? Скорее в кабаке, нежели в этих обезображенных животных капищах. У меня не хватило духу перекреститься и войти в церковь; из притвора я вышел на улицу, и глазам моим представилась по темному фону широкого луга блестящая, грациозно извивающаяся красавица Волга. Я вздохнул свободно, невольно перекрестился и пошел домой».

Цей уривок не лише демонструє неприйняття поетом культу російського православ'я, небажання поклонятися «безобразым суздальским идолам». Він важливий для розуміння концептуальних релігійних поглядів Шевченка. Для нього справжньою є релігія естетично витончена, поклоніння красі, прекрасному. Російське ж православ'я видавалося йому «грубим», «неестетичним». І ось цьому «ідо-

лопоклонству» Шевченко протиставляє «природне», по суті архаїчне розуміння релігійності – треба молитися не в «потворному» храмі, а серед прекрасних об'єктів природи, що він і робить.

У Шевченкових творах знаходимо й інші місця, де вказується на «язичництво» та неестетичність російського православ'я. Схоже, в нього ці поняття здебільшого збігалися. У сатиричному вірші «Кума моя і я» він проводить шокуючу паралель між російським православ'ям та давньоєгипетським «язичництвом».

Але Шевченкове неприйняття російського православ'я обумовлювалося не лише його неестетичністю, а й фактами політичного характеру. У поемі «Кавказ» говориться, що завдяки російському православ'ю

«Од молдаванина до фіна
На всіх язиках все мовчить,
Бо благоденствує! У нас
Святую Біблію читає…».

Шевченко критично ставився до православного духовенства, називаючи його представників «пьяными косматыми жрецами» (Щоденник від 26 вересня 1957 р.) чи «жрецями Ізиди» («Кума моя і я»). Звертав увагу на неестетичність їхньої поведінки: «…пошел я к заутрене; …дьячки с похмелья так раздирательно пели, что я заткнул уши и вышел вон из церкви» (Щоденник від 1 січня 1858 р.). Письменник також вказував на невідповідність церковним канонам способу життя духовних осіб (вірші «Гімн черничий», «Ой виострю товариша…»), висміював їхнє показне благочестя (епіграма «Умре муж велій в власяниці»).

Кобзар закликає ігнорувати російське православ'я, «візантійського Саваофа» як на рівні особистої поведінки («Ликері»), так і на рівні суспільному («Світе ясний…»). В останньому творі звучить заклик до антиклерикального бунту:

«…Будем, брате,
З багряниць онучі драти,
Люльки з кадил закуряти,
Я в л е н и м и піч топити,
А кропилом будем, брате,
Нову хату вимітати».

Аналізуючи ці слова, Драгоманов писав, що в цій поезії можна побачити «порив у поета почуття, середнього між тим, яке руководило анабаптистів-іконоборців XVI ст. і тим, яке почували ті деїсти часів Робеспієра, переробляючи католицькі церкви на храми бога-розума».

Правда, неприйняття як культових практик російського православ'я, так і інших його елементів не означало в Шевченка заперечення православної обрядовості. Він схвально ставився до традиційної української релігійності, яка мала православно-християнське оформлення; позитивно оцінював ту форму православної обрядовості, яка знайшла закріплення в «Требнику» Петра Могили. У Щоденнику від 15 липня 1857 р. він протиставляє цей твір тогочасним російським требникам.

У XIX ст. продовжувала зберігатися (щоправда, дуже поруйнована) українська православна традиція. Шевченко виявляв прихильність до цього «українського православ'я», обличчя якого було визначене діяльністю Петра Могили та його послідовників.

Але й тут не все однозначно. Розмірковуючи про долю (точніше – недолю) України в поезії «Сон. Гори мої високії», поет говорить про негативну роль християнства, у т.ч. й православ'я, в українській історії. Християнство, на його думку, розділило людей, призвело до кривавої безцільної різні на українських землях:

«Наробив ти, Христе, лиха!
А переіначив
Людей божих?! Котилися
І наші козачі
Дурні голови за правду,
За віру Христову,
Упивались і чужої,
І своєї крові!..
А получчали?.. ба де то!
Ще гіршими стали…»

Третій чинник, який впливав на релігійні погляди Шевченка, це етнічно чужі українцям і конфліктуючі з ними конфесії (передусім католицизм, іудаїзм, мусульманство). Ставлення до них у письменника здебільшого негативне, часто обумовлене українськими етнічними стереотипами, хоча водночас толерантне до їхніх представників.

Велика увага в Шевченковій творчості приділена католицизму. Він однозначно його трактує ворогом українства. У «Гайдамках» поет використовує міф про вбивство Гонтою своїх синів-католиків. І подається цей міф у позитивному контексті. Гнівні слова на адресу римського папи, «чернеця годованого» на апостольськім престолі, звучать у поемі «Єретик». У вірші «Полякам», який для Шевченка став кредо у відносинах з представниками польської національності, католицькі ксьондзи малюються такими, що знищили братерство, «тихий рай» між поляками й українцями: «…Прийшли ксьондзи і запалили / Наш тихий рай».

Та все ж у листі із заслання до Варвари Рєпніної від 7 березня 1850 р. Шевченко пише: «Я предлагаю здешней католической церкве (когда мне позволят рисовать) писать запрестольный образ (без всякой цены и уговору), изображающий смерть спасителя нашего, повешенного между разбойниками…» Тобто, здавалось би, заклятий ворог католицизму, ладний допомагати (безкоштовно!) католицькому священику. Уже не кажучи про те, що на засланні в нього з'явилося чимало сердечних друзів-католиків, а в повісті «Варнак» він дає надзвичайно високу оцінку Тадеушу Чацькому, діяльність якого сприяла збереженню польських, а заразом і католицьких впливів на українських землях.

Таку ж «парадоксальність» Шевченка спостерігаємо і в його ставленні до інших чужих українцям конфесій.

Він часто зустрічався з представниками іудаїзму, яких українці іменували «жидами». Вони неодноразово фігурують у його творах. Трактуються «жиди» як «чужі», люди іншої віри. Хоча про цю віру письменник має приблизне уявлення. З автентичними джерелами іудаїзму, певно, він не був знайомий, за винятком Старого Заповіту.

Проте Шевченко був за терпиме ставлення до іудеїв. Це бачимо в поетичному творі «У Вільні, городі преславнім…», де описується кохання польського студента-католика й «жидівочки», яке стало трагічним через релігійно-конфесійну нетерпимість. Неприйняття нетерпимості щодо іудеїв помітне й у колективному листі (листопад 1858 р.), підписаному Шевченком, який був спрямований проти антиєврейських випадів часопису «Ілюстрація». Основна думка цього листа зводиться до такого: «Евреи, стесняемые повсеместно даже самими законами, поневоле обратились к хитростям и плутовству, поневоле освятили вероучением своим всякий вред, который они могут сделать безнаказанно христианину. Евреи дошли до изуверства в ненависти своей к христианам. Как ни возмутительно для нас многое из того, что мы знаем о евреях по достоверным, письменным и печатным, свидетельствам, но это должно служить для нас только мерою зол, которым так долго и так повсеместно подвергалось несчастное потомство Израиля. С другой стороны,

современный практический разум доказывает нам очень убедительно, что ни к чему доброму не привела евреев всеобщая вражда к ним христианских народов, и что одно свободное просвещение да равенство гражданских прав способны очистить еврейскую национальность от всего, что в ней есть неприязненного к иноверцам». Як бачимо, на думку Кобзаря, негативні риси, притаманні цьому народові, були породжені зовнішніми чинниками – переслідуванням євреїв з боку християн.

Як «чужу» й «ворожу» релігію сприймав Шевченко іслам. У поемі «Гамалія» вона трактується як «бусурманська віра» турків й протиставляється християнству. Проте антиісламська тема не займала у творчості поета якогось помітного місця. Шевченко вітав боротьбу кавказьких народів проти російського царизму («Кавказ»). Представники цих народів сповідували мусульманство, а війна на Кавказі мала виражені релігійні й цивілізаційні аспекти.

Позитивно ставився Шевченко до ісламізованої культури Казахстану й Середньої Азії, де перебував на засланні. Там він спілкувався з представниками різних мусульманських народів – казахами, киргизами, туркменами, таджиками, каракалпаками, узбеками, татарами й башкирами. Про деякі аспекти культур цих народів Шевченко говорить у листах та Щоденнику. Вони знаходять відображення в його поетичній творчості («У Бога за дверима лежала сокира…»), зацікавлюють як художника (згадувана «Молитва за померлих», акварель «Туркменські аби в Кара-Тау»). Поет, ознайомившись із способом життя та культурою ісламізованих народів, навіть висловлює думку (правда, підкреслено гіпотетичну), що, можливо, «киргизам» краще жити, бо вони ще не є християнами («Сон. Гори мої високії…»).

Непростим є питання ставлення Шевченка до «віддалених» релігійних вірувань Індії – ведизму, індуїзму й буддизму.Адекватна інформація про ці вірування в нього була відсутня. А те, що він про них знав, було подане йому у вкрай негативному плані. Вище наводилась цитата із Щоденника (від 27 вересня 1857 р.), де Шевченко з іронією пише, що в нижньогородській церкві святого Георгія ніби «индийский Ману или Вишну заблудил в христианское капище», маючи на увазі погано намальовану ікону. У записі від 16 лютого 1858 р. відзначає, що побачив оригінал цього твор, і називає його «индийским безобразием». Тобто індійські вірування уявлялися йому як щось вкрай неестетичне, «язичницьке». Очевидно, так само уявлявся й буддизм. У цьому ж самому записі, критикуючи православне архієрейське богослужіння в Нижньому Новгороді, поет відзначає, що в його «декорации мне показалось что-то тибетское или японское». У цьому випадку маємо стереотипне європоцентричне уявлення про тібетський чи японський буддизм як щось «потворне».

Проте, з іншого боку, у творах Шевченка знаходимо релігійні ідеї, що мають паралелі у ведизмі та індуїзмі. Наприклад, згадувана ідея метемпсихозу. Можливо, ці паралелі пояснюються спільною архаїчною основою індійської та давньоукраїнської культур, яку зумів «відчути» Шевченко.

Четвертий чинник, який впливав на релігійність Шевченка, це нові, «нетрадиційні» для України, почасти релігійні (протестантські), почасти секулярні ідеології, породжені Відродженням, Реформацією, Просвітництвом та реаліями початку XIX ст. З цими ідеями Шевченко міг знайомитися, перебуваючи в Петербурзі, а також у середовищі українських освічених дворян, із якими активно спілкувався в 1843-1845 рр.

Заслуговує на увагу ставлення Шевченка до найбільш оновленого варіанту християнства – протестантизму. У петербурзькому оточенні поета було чимало його адептів. Таким був улюблений вчитель Шевченка Брюллов, який походив із родини германізованих французьких емігрантів-гугенотів. Протестантська працьовитість і певний аскетизм були притаманні найближчому петербурзькому другу поета Віллі Штернбергу. Останній увів Шевченка в німецькі протестантські родини Шмідтів, Фіцтумів та Йоахімів. Перебуваючи в такому середовищі, Шевченко мав змогу познайомитися як зі способом життя, так і поглядами німецьких протестан-

тів. Брав він участь і в протестантських богослужіннях. Наприклад, був присутній на церемонії вінчання Брюллова у лютеранській кірсі. Більше того – виступав у ролі свідка молодого. Поет міг знайомився з певною лектурою, яка давала йому уявлення про протестантизм, наприклад, романом Вальтера Скотта «Пуритани».

На «протестантизм» Шевченка звернув увагу Драгоманов, твердячи, що його релігійна віра в «середній вік» творчості нагадувала віру «пуританця-індепендента XVII ст.». Щоправда, таке приписування «протестантизму» Шевченкові частково було пов'язане з протестантськими симпатіями самого Драгоманова. Однак це твердження видається не безпідставним.

Справді, для Шевченка притаманним було намагання повернутися до «первісного християнства», ігнорування святоотцівської традиції й традиції вселенських соборів (див.: Щоденник від 29 червня 1857 р., поеми «Неофіти», «Марія»), а також відносно часте звернення до Біблії, використання різних її фрагментів (цитат), здебільшого «вирваних» із контексту, пристосування їх до різних випадків життя, досить вільне, не регламентоване церковною традицією трактування біблійних текстів (переспіви Псалмів, Книг пророків, «єретична» інтерпретація Книг царів та Нового Завіту). Це все можна розглядати як вияви протестантських орієнтацій поета.

Правда, останні не варто перебільшувати. У творах Шевченка періоду «трьох літ» відчувається неприязнь до «німоти», її «мудрості», яка включала й протестантські погляди («Розрита могила», «Сова», «Сон. У всякого своя доля…», «І мертвим, і живим…»). Шевченко намагається в цей чи не найяскравіший період у своїй творчості протиставити «німецькій мудрості» «свою мудрість».

«Німецька мудрість», у Шевченковому розумінні, включає й секулярні чи близькі до них вчення. Поет знав про вільнодумство епохи Відродження, французьких просвітників, мав деяку інформацію про німецьку філософію й матеріалістичні вчення, у т.ч. й комуністичні. Про це засвідчують поема «Тризна», повість «Прогулянка із задоволенням і не без моралі» та Щоденник. Але тут варто погодитися з Євгеном Маланюком, що антропоцентричні, секулярні і протестантські ідеї 30-40-х років XIX ст. «не засвоюються Шевченком сліпо і механічно, як скажім, росіянами, де ці ідеї в атмосфері духовного рабства і культурного вбожества буяли потім у формі вульгарного атеїзму від нігілізму аж до большевизму. Ці ідеї знову ж таки культивуються Шевченком на українськім ґрунті, на ґрунті питомого українського антропоморфізму…»

Поет не приймав релігійного безвір'я, заперечення ідеї Бога. Сатира на примітивний секуляризм звучить у поезії «І мертвим, і живим…», а також у поемі «Тризна». У Щоденнику від 27 червня 1857 Т. Шевченко висловлює думку, ніби вольтеріанство та російське старовірство «в сущности – одно и тоже». Наскільки таке порівняння справедливе – інша справа. Але воно свідчить про негативне ставлення письменника до вольтеріанства, оскільки старовірство оцінювалося ним не лише негативно, а й з великою іронією.

Незважаючи на таке задекларроване неприйняття секулярних вчень, вони мали вплив на світогляд та релігійну поведінку Шевченка, сприяли виробленню в нього своєрідної позаконфесійності, яка, з одного боку, виражалася в ігноруванні догматів та канонів офіційних церков, вільному, вкрай суб'єктивізованому «біблеїзмі», а, з другого, визначала толерантне ставлення до представників різних релігій. Імовірно, ці секулярні вчення виробили в Шевченка вільнодумний стиль «спілкування з Богом», що іноді виражалося в засудженні Бога, його діянь, запереченні справедливості божого промислу:

«…бо немає
Господа на небі!
А ви в ярмі падаєте

Та якогось раю
На тім світі благаєте?
Немає! Немає!»;
«А патріот, убогих брат…
Дочку й теличку однімає
У мужичка… І Бог не знає,
А може, й знає, та мовчить»;
«А Бог куняє. Бо се було б диво,
Щоб чути і бачить – і не покарать.
Або вже аж надто долготерпивий…»;
«Нащо вже й Бога турбовать,
Коли по нашому не буде»;
«Я так її, я так люблю
Мою Україну убогу,
Що проклену святого Бога,
За неї душу погублю!»;
«І все то те лихо, все, кажуть, од Бога!
Чи вже ж йому любо людей мордувать?»;
«Ні, ні, нічого нема святого на землі…
Мені здається, що й самого
Тебе вже люди прокляли»;
«А ти, всевидящеє око!
Чи ти дивилося звисока,
Як сотнями в кайданах гнали
В Сибір невольників святих,
Як мордовали, розпинали
І вішали. А ти не знало?
І ти дивилося на них
І не осліпло. Око, око!
Не дуже бачиш ти глибоко!
Ти спиш в кіоті…».

Отже, щодо релігійних питань, то в Кобзаря наявний дуже широкий спектр думок. З одного боку, має місце апологетика християнського смирення (повість «Варнак») чи схвалення традиційного християнського обрядовірства (поема та повість «Наймичка»); з іншого, радикальне заперечення тієї самої християнської обрядовості («Світе ясний! Світе тихий!»), антиклерикалізм та вільнодумство, які іноді можуть сприйматися як атеїзм («Сон. У всякого своя доля», «Кавказ», «Ликері» та інші). Шевченко також демонструє християнський єретизм («Марія»), поєднаний із намаганням представити (хоча б в аморфному плані) своє оригінальне розуміння християнства.

Такий широкий спектр та «суперечливість» релігійно-світоглядних мотивів у творчості Шевченка давали різноманітні можливості для інтерпретацій. З одного боку були намагання репрезентувати його як глибоко релігійну людину. Водночас у радянському літературознавстві Кобзаря представляли майже атеїстом.

Ця «мозаїка відтінків» у релігійно-світоглядних поглядах письменника обумовлювалася не лише різними чинниками впливу, про що йшлося вище. Необхідно враховувати й цілу низку інших чинників, які визначалися як обставинами життя поета, так і специфікою його творів.

Давали про себе знати й вікові особливості. Помітний радикалізм у своїй творчості, у т.ч. й у плані релігійному, виявляє Шевченко після закінчення навчання в Академії мистецтв, коли значну частину свого часу проводить на Україні. Тоді йому було близько 30 років. Життєвий успіх, слава художника й поета, нещодавно набутий дух

столичного вільнодумства помножені на молодечу енергійність та завзяття – усе це в кінцевому рахунку визначало його радикальні настрої. Тоді поет пише твори, відомі релігійним вільнодумством – «Сон. У всякого своя доля», «Кавказ», «Заповіт». Хоча й застерігає щодо релігійного нігілізму та бездушного-егоїстичного секуляризму («І мертвим, і живим…», «Тризна»), а також переспівує Псалми Давида.

Арешт Шевченка у 1847 р., подальше перебування в солдатах у віддалених, «нецивілізованих» околицях Російської імперії кардинально змінили його життя й не могли не вплинути на світосприйняття.

Дослідники неодноразово звертали увагу, що в деяких листах, написаних із заслання, Шевченко демонструє свою виражену християнську релігійність. Це стосується листів до Варвари Рєпніної (від 24 жовтня 1847 р., 25-29 лютого 1848 р., 14 листопада 1849 р. та 1 січня 1850 р., 7 березня 1850 р.). Він пише, що нинішні його страждання «угодні Богу» («Видно, я мало терпел в моей жизни»), говорить про читання Нового Заповіту і розмірковування над ним, просить адресатку вислати йому книгу Фоми Кемпійського «Про наслідування Христу» і т.ін. Навіть заявляє: «Я теперь совершенная изнанка бывшего Шевченка, и благодарю Бога».

На засланні Шевченко все більше звертається до християнських ідей. Там він пише свої найбільш виражені християнські твори, зокрема повість «Варнак», малює сепією картину «Розп’яття» – один із небагатьох його творів на християнську тематику.

Проте не можна беззастережно вірити листам Шевченка до Рєпніної. Схоже, він спеціально перебільшує своє християнство. Листи до інших адресатів, писаних із заслання, як правило, не позначені печаттю такого благочестя. Шевченко, в якого з Рєпніною склалися специфічні стосунки, прекрасно знав її уподобання, у т.ч. й релігійні. Міг чекати від неї допомоги, тому хотів розчулити.

Щось подібне було й з листом від 9 січня 1857 р. до А. Толстої, яка разом зі своїм чоловіком турбувалася про звільнення Шевченка. Там він написав, що дякує (!) за послані йому випробування й відчуває себе «безукоризненным христианином». Але через якихось півроку називає цей лист «восторженною чепухою» (Щоденник від 26 липня 1857 р.).

Незважаючи на помітні християнські мотиви у творах Шевченка періоду заслання, все-таки тоді в нього з’являлися й твори релігійно-вільнодумного характеру, наприклад, «Якби ви знали, паничі…»

В останній період життя письменника, коли його звільнили від солдатської служби і він знову став вільною людиною, бачимо посилення в його творчості антиклерикальних та релігійно-вільнодумних мотивів. Правда, на цей раз вони не є настільки радикальними, як у період «трьох літ» (1843-1845 рр.). Релігійне вільнодумство поета стає більш «спокійним» і водночас «осмисленим»: набуває форм єретизму, в якому відбувається переосмислення християнської символіки («Марія», «Неофіти»), виражається в ідеї вільної (в т.ч. і від релігії) особистісної поведінки («Ликері»), критиці православної обрядовості («Кума моя і я») чи то окремих клерикалів («Умре муж велій в власниці»). Поряд із цим маємо, здавалось би, цілком прийнятні, з християнської точки зору, твори, наприклад, переспіви Книг пророків.

Цікаво порівняти «предсмертні твори» Шевченка – славнозвісний «Заповіт», який завершив «три літа», і останній вірш поета «Чи не покинуть нам, небого…» Якщо в першому творі бачимо «богозневагу», вимогу до Бога встановити справедливість на Україні, то другий просякнутий м’яким українським гумором, парадоксально поєднаним з античним стоїцизмом. Здавалось би, переживаючи страшну недугу й відчуваючи загрозу смерті, поет мусив би звернутися до християнської релігії. Але ні перший, ні тим більше другий вірш християнськими не назвеш.

Лише врахувавши специфіку еволюції Шевченка, а також «рівні» його творчості, можемо здійснити відносно адекватну реконструкцію релігійних поглядів Кобзаря.

Письменник виробив своє бачення Бога, святості та християнства. Воно було далеким від догматизованого бачення офіційних християнських церков, несло на собі печать тогочасних просвітницьких уподобань, але все-таки це бачення сформувалося в лоні християнства (переважно в його «українській редакції»). Тому можна погодитися з Євгеном Сверстюком, що «Шевченка найприродніше осмислити в руслі української християнської традиції».

Шевченко дотримується монотеїстичного розуміння Бога, постійно вживає термін «Бог» в однині. І в цьому правомірно вбачати вплив християнства. Поет навіть більш послідовний у своєму монотеїзмі, ніж християни. У його творах немає звернень до святих чи іпостасей Трійці.

Ісус Христос інтерпретується ним не як Бог. Це бачимо в поемі «Марія», яку варто розглядати твором-кредо письменника в питаннях християнського віровчення. Просто «сином Марії» називає Ісуса Шевченко у вірші «Не гріє сонце на чужині» та інших поезіях. Ім'я Христос використовується поетом у різних символічних значеннях і в різних контекстах. Син Божий офіційного християнства для нього перш за все людина-пророк, яка несе слово істини. Навіть у цензурованому «Букварі» він намагається представити саме такий образ. І хоча в деяких творах Шевченко називає Христа Сином Божим чи навіть Богом, це є або данина цензурі, або метафора.

Таке розуміння особи Христа як людини-пророка мало місце в єретичних течіях християнства (наприклад, у соцініанстві). Як пророк Ісус (Іса) фігурує в мусульманстві. Проте сумнівно, що Шевченкове розуміння Христа сформувалося під впливом цих єретичних течій чи ісламу. Воно, радше, є результатом «монотеїстичної логіки» письменника. Судячи з контексту його творів, він вважав, що має бути лише один Бог-промислитель. Щодо Ісуса Христа та інших святих, то вони є трансляторами божого слова.

Шевченко у своєму монотеїзмі ігнорує (точніше – радикально трансформує) притаманну християнству ідею диявола. Поодинокі згадки про чорта в письменника мають переважно метафоричний характер.

Зате він здійснює протиставлення живого, правдивого Бога неістинному. Останнього Шевченко навіть іменує «візантійським Саваофом» («Ликері») чи просто Саваофом («Княжна»). Цей фальшивий Бог постає не як реальність, а як плід людського вимислу. Він потрібен «злим та лукавим», щоб утверджувати своє панування над простими людьми, тобто є частиною світу зла.

Щодо уявлення Шевченка про «справжнього Бога», то воно не є чітко визначеним. До того ж можна говорити про певну еволюцію цього уявлення.

У творах раннього, петербурзького періоду Шевченко рідко згадує Бога. Бог тут постає таким, якого треба боятися. Він карає людей (можливо, навіть і несправедливо). У листі до свого брата Микити від 15 листопада 1839 р. Шевченко пише, що нікого не боїться, окрім Бога. У «Причинній» знаходимо такі слова: «Така її доля… О Боже мій милий! / За що ти караєш її, молоду?» Людина, вважав Шевченко, може безпосередньо спілкуватися з Богом. Але традиційні молитви, звернення до святих місць, тобто такі форми, які пропонувалася офіційною церквою, поетом не приймаються. Справжньою молитвою-зверненням до Бога є інтимна молитва на природі (див. «Перебендя», пізніше – «Мені тринадцятий минало…»).

Звернення уваги на релігійні питання спостерігається в Шевченка у період «трьох літ». У поезіях цього періоду Бог постає як щось відносно визначене. Бачення Бога поетом у дечому збігається з концептуальними теологічними засадами, які мають місце в «Законі Божому» («Книзі битія українського народу»). Навіть окремі фрази «Книги…» тотожні з фразами тодішніх Шевченкових творів.

Найбільш цілісно свій погляд на Бога поет виклав у поемі «Тризна». Піддавши критиці новомодні секулярні вчення, автор так говорить про пізнання своїм героєм Бога:

«Провидя жизни назначенье,
Великий божий приговор,
В самопытливом размышленье
Он поднимал слезящий взор
На красоты святой природы.
«Как все согласно!» – он шептал
И край родной воспоминал;
У Бога правды и свободы
Всему живущему молил…».

Отже, для Шевченка доказом існування Бога є краса й гармонія природи, а сам Бог трактується як «правда і свобода». Водночас Бог у цій поемі подається і як надія: «В ком веры нет – надежды нет!»

Поема «Тризна», як і деякі інші твори періоду «трьох літ» («Кавказ», «Єретик», «Псалми Давидові», «Заповіт»), зображують Бога як гаранта гармонії, краси, справедливості й свободи на землі. Для означення такого «ідеального стану» поет часто використовує термін «рай». Але цього «ідеального стану», раю, вважає він, зараз немає, що викликає обурення і навіть незадоволення Богом («Заповіт»). Однак треба сподіватися. І в цьому сенсі надія – Бог.

Представлена «схема» багато в чому збігається зі схемою згаданої «Книги битія українського народу». Тут малюється спочатку «ідеальний стан», який був увстановлений на землі Богом, потім його руйнація через нешанування людьми Бога й соціальну диференціацію. Нарешті, має відбутися повернення до раю. Й вирішальну тут роль відіграє український народ, який стає транслятором божої правди, фактично пророком.

Загалом Шевченкове трактування Бога вбачається близьким до християнського. Маємо й ідею представлення божественної правди через пророків, і трансформоване уявлення про «друге пришестя» чи «пришесся месії», яке супроводжуватиметься страшним судом та встановленням царства Божого на землі.

І все ж це не християнство. У поемі «Кавказ» Бог постає як мученик. Для його означення використовується образ Прометея, який іменується великим Богом. Хоча, заради справедливості варто вказати, що поет, окрім «Кавказу», більше ніде не використовує образ Бога-бунтаря.

Концептуальний образ Бога, представлений у поезіях «трьох літ», вже не змінювався Шевченком. Таким його бачимо у творах часів заслання, а також в останні роки життя письменника. Змінюються тут лише деякі акценти.

У низці поезій засуджується бездіяння Бога, який не реагує на несправедливості («Княжна», «Не гріє сонце на чужині», «Якби ви знали, паничі…», «Сон. Гори мої високії»). Настирливіше звучить заклик просити Бога за Україну (цикл поезій «В казематі»). Ідея Бога як краси подана у вступі до поеми «Княжна»:

«Село! І серце одпочине
Село на нашій Україні –
Неначе писанка, село.
Зеленим гаєм поросло.
Цвітуть сади, біліють хати,
А на горі стоять палати,
Неначе диво. А кругом
Широколистії тополі,
А там і ліс, і ліс, і поле,
І сина гори за Дніпром.
Сам Бог витає над селом».

Ідеальний стан суспільства, який має бути встановлений на землі Богом, моделюється в циклі віршів «Молитва» й особливо в поезії «Ісаія. Глава 35».

Важливим для характеристики релігійних поглядів Шевченка є розуміння ним сакральності (святості). Дехто з дослідників-релігієзнавців дотримується думки, що основною ознакою релігії є поділ нею світу на сакральний і профанний. Кобзар дуже широко використовує поняття святості. Іноді воно втрачає в нього релігійний зміст й служить для означення профанних речей. Але здебільшого застововується в плані релігійному.

У Шевченкових творах мають місце кілька типів сакральних об'єктів.

Безперечно, найвищим об'єктом святості є Бог. У деяких випадках поет називає його святим (наприклад, поема «Невольник»). Святими для нього також є атрибути Бога – добро («І мертвим, і живим…»), правда-воля («Холодний яр»). Говорить він про святу силу («Петрусь», «Марія»). Святим для Шевченка може бути увесь світ («Буквар») або його об'єкти – «пресвятий Київ» («Княжна»), «святий Київ» та «свята Волинь» (поема «Варнак»), «шляхи святії» для праведників («Ісаія. Глава 35») тощо. Сакральним об'єктом є Україна. Щоправда, у такій сакралізації видимого світу відчувається деяка метафоричність.

«Неканонічним», з позиції офіційного християнства, є розуміння Шевченком святості людей. Ця святість не визначається церквою. Святим є той, хто творить добро. Це для Шевченка основний критерій. Тому святою він називає «відьму» – героїню однойменної поеми. Святими є мученики за правду (у першу чергу Ісус Христос, а також його учні-апостоли). Святим іменується Іосиф. Святість його в тому, що він не дав скривдити матір Ісуса, врятувавши від долі покритки («Марія»). Святою неодноразово називається Марія, яка так само страждає за правду, як і її син.

Святими іменує Шевченко деякі культові предмети й символи християнства. Це – канонізовані святі церкви, їхні реліквії (поема «Наймичка»), Біблія («Кавказ», «Ой виострю товариша…») і т.д. Щоправда, тут поет ніби підігрує наявним стереотипам, а то й вдається до іронії (як це, наприклад, бачимо в «Кавказі»).

Шевченко намагався подати й своє бачення «правдивої віри». Принаймні цим він переймався в останні роки життя. Кобзар, як зазначалося, заперечував офіційне постнікейське християнство і закликав повернутися до витоків цієї релігії. Навіть у «Букварі» знаходимо заувальований виклад подібних думок. Там йдеться про істинне первісне християнство, яке несло правду й любов, далі згадується Нікейський собор, що затвердив Символ віри. Проте після цього собору знову настали «беззаконіє і неправда», а правдоучителі сховалися «в дебрях та вертепах».

Відносно цілісний ідеалізований образ первісного християнства Шевченко малює в «Неофітах» та «Марії», фрагментарно в деяких інших пізніх творах. Правдиві християни є людьми, що пізнали божу правду, яка є людинолюбством («братолюбієм») та доброчинством. Ці люди не сприймаються світом, їх переслідують. Центральною фігурою серед них постає Ісус Христос. Його розп'яття – не викупна жертва за гріхи людства, як вважає офіційна церква, а спраждання за правду. Є спроба представити таке бачення й у «Букварі»: «Ісус Христос… научав людей беззаконних слову правди і любові, єдиному святому закону. Люди беззаконнії не няли віри єго іскреннему святому слову, і роспяли єго на Хресті меже разбойниками, яко усобника і богохула».

Справжні віруючі можуть видаватися дивними, химерними, як герой поезії «Перебендя», який лише на відлюдді, серед природи розмовляє з Богом. До таких належить і «святий лицар» юродивий з однойменної поеми. Істинна віра – це єресь. Тому один із найвеличніших героїв Шевченкових творів стає єретик Ян Гус. Та й себе самого письменник іменує єретиком у Щоденнику від 11 липня 1847 р. Єретиком, який відкидає наявне віровчення, є Ісус Христос у «Марії».

Істинну віру Шевченко не лише трактує як слово «правди і любові», але і як щось містичне, що дається в результаті спілкування з Богом. Таке спілкування, на

думку Кобзаря, найкраще здійснювати серед прекрасної природи. Воно є наче про-світлення. Не даремно у «Тризні» віра називається світлом, а на згаданому малюнці сепією «Діоген» на темному фоні про-свічується фігура знаменитого філософа-кініка – ніби відбувається про-світлення істиною.

Спілкування з Богом – це й молитва. Цей термін у різних контекстах має місце у творах Шевченка. Проте молитва – це щось нижче (якщо порівнювати з безпосереднім контактом із Богом). Молитва – переважно прохання до Бога. Шевченко не раз у своїх творах говорить про недієвість молитов. Хоча й закликає молитись, передусім за Україну. Також говорить, що молитва має бути щирою, йти від серця.

Можна побачити певні паралелі між релігійними поглядами Шевченка й платонізмом (особливо в неоплатонічному варіанті). Так, Шевченківський Бог, атрибутований як краса, гармонія і правда (у розумінні справедливості), чимось нагадує платонівську ідею Блага, а світло-віра – неоплатонічну еманацію. Однак це не є результатом впливу платонізму на Шевченка. До подібних ідей Кобзар приходив самостійно, часто відштовхуючись від глибинних народних архетипів. Ці архетипи, маючи індоєвропейську основу, відповідно, знайшли вияв і в платонізмі.

Проте релігійність Шевченка, незважаючи на свою «єретичність» та неортодоксальність, є близькою до християнства. Шевченко сприйняв низку християнських символів та стереотипів. Інша річ, що його бачення цієї релігії не було ні православним, ні католицьким, ні протестантським. Це християнство правомірно назвати позаконфесійним із вираженими українськими національними особливостями.

Історіософія

Далеко не останню роль у творчості Шевченка займало осмислення української історії. Сам Кобзар не займався історичними студіями – на відміну від своїх соратників Костомарова та Куліша. Він переважно користувався опрацьованою історіографічною лектурою, наприклад, «Історією русів». Правда, широко використовуючи цю «Історію…», Шевченко часто відходив від концепції книги, витворюючи власні історіософські підходи.

У ранній період Кобзар демонстрував відверте козакофільство. «Козацька слава» – для нього ідеал, який знаходився в минулому. Цьому героїчному минулому протиставлялося важке й марудне сьогодення.

Чи не вперше протиставлення «козацьких часів» дню сьогоднішньому бачимо в ранньому творі Шевченка «Тарасова ніч» (1838), написаному в романтичному дусі. Сюжетно поезія має такий вигляд: кобзар на розпутті співає хлопцям і дівчатам про славні діяння козацького ватажка Тараса Трясила; при цьому кобзар сумує, що це все в минулому:

«Була колись Гетьманщина,
Та вже не вернеться!..
Встає хмара з-за Лиману,
А другая з поля,
Зажурилась Україна –
Така її доля!
Зажурилась, заплакала,
Як мала дитина.
Ніхто її не рятує…
Козачество гине,
Гине слава, батьківщина,
Немає де дітись.
Виростають нехрещені

Козацькії діти…»
Далі в творі уже від імені Трясила проголошується наступне:
«Україно, Україно!
Ненько моя, ненько!
Як згадаю тебе, краю,
Заплаче серденько…
Де поділось козачество,
Червоні жупани?
Де поділась доля-воля?
Бунчуки? Гетьмани?
Де поділося? Згоріло?
А чи затопило
Синє море твої гори,
Високі могили?..».

Трясило відновлює «козацьку славу», завзято б'ється з поляками. Але це відбувається лише в кобзарській думі. І ось пісня відспівана. Доводиться повертатися в марудне повсякдення. Кобзар – у журбі. Каже, що піде до шинку і там «знайде собі жінку», вип'є та й покепкує з ворогів.

Подібні протиставлення (гарне минуле – погане сучасне) не є чимось новим. Воно притаманне архаїчним суспільствам, які шукають для себе ідеал у давнині. Також воно часто трапляється в романтизмі, який у минулому шукав для себе героїку.

У ранній період Шевченко пише кілька віршів-присвят своїм землякам-письменникам – Котляревському, Квітці-Основ'яненку й Гоголю. Творчість цих письменників є лише приводом для звернення. Шевченко не особливо вникає у твори, написані цими авторами. Для нього важливим є те, що вони апелюють до минулої козацької слави. У вірші, присвяченому Квітці-Основ'яненку, оспівування цієї слави в її протиставленні сучасності є найбільш вираженим, образним і пронизує увесь вірш:

«Б'ють пороги; місяць сходить,
Як і перше сходив…
Нема Січі, пропав і той,
Хто всім верховодив!
Нема Січі; очерети
У Дніпра питають:
«Де то наші діти ділись,
Де вони гуляють?»…
Не вернуться сподівані,
Не вернеться воля.
Не вернуться запорожці,
Не встануть гетьмани,
Не покриють Україну
Червоні жупани!
Обідрана, сиротою
Понад Дніпром плаче;
Тяжко-важко сиротині,
А ніхто не бачить…
Тільки ворог, що сміється…
Смійся, лютий враже!
Та не дуже, бо все гине –
Слава не поляже;
Не поляже, а розкаже,

Що діялось в світі,
Чия правда, чия кривда
І чиї ми діти.
Наша дума, наша пісня
Не вмре, не загине…
От де, люде, наша слава,
Слава України!»

Як бачимо, тут з'являється новий мотив. Хоча козацька слава в минулому, але вона актуалізується через пісню, думу. Й, таким чином, служить джерелом натхнення, гордості для українців.

У вірші «Гоголю» Шевченко говорить, що цю славу треба нести, незважаючи на різні негаразди, на те, що на неї особливо й не реагують. Це хрест українського письменника:

«Всі оглухли – похилились
В кайданах… байдуже…
Ти смієшся, а я плачу,
Великий мій друже.
А що вродить з того плачу?
Богилова, брате…
Не заревуть в Україні
Вольнії гармати.
Не заріже батько сина,
Своєї дитини,
За честь, славу, за братерство,
За волю Вкраїни.
Не заріже – викохає
Та й продасть в різницю
Москалеві. Це ж то, бачиш,
Лепта удовиці
Престолові-отечеству
Та німоті плата.
Нехай, брате. А ми будем
Сміятись та плакать».

Подібне оспівування козацької слави бачимо в інших творах Шевченка – «Іван Підкова» (1839), «Гамалія» (1842) тощо. До цього додається ще оспівування гайдамаччини (поема «Гайдамаки», написана в 1839-1841 рр.). При цьому гайдамаччина трактується як продовження справи козацької.

Правда, не варто бачити в особі Шевченка лише творця козацького міфу. Парадоксально, але він виступає і як його руйнівник. Переосмислення козацької слави відбулося в Шевченка в період «трьох літ». Якщо раніше Кобзар протиставляв «хороше минуле» «поганій сучасності», то тепер бачимо в нього інший підхід: «погане сучасне» є наслідком помилок поводирів у часи козаччини. Гетьмани з героїв перетворювалися в антигероїв. Передусім це стосувалося Богдана Хмельницького.

Такий підхід простежується у вірші «Розрита могила» (1843), що побудований як уявний діалог між автором і Україною. Автор звертається до неї:

«Світе тихий, краю милий,
Моя Україно,
За що тебе сплюндровано,
За що, мамо, гинеш?»

Україна ж, говорячи про свої біди, каже таке:

«…Ой Богдане!
Нерозумний сину!
Подивись тепер на матір,
На свою Вкраїну,
Що, колишучи, співала
Про свою недолю,
Що, співаючи, ридала,
Виглядала волю.
Ой Богдане, Богданочку,
Якби була знала,
У колисці б задушила,
Під серцем приспала.
Степи мої запродані
Жидові, німоті,
Сини мої на чужині,
На чужій роботі.
Дніпро, брат мій, висихає,
Мене покидає,
І могили мої милі
Москаль розриває…».

Тобто винним у сучасних негараздах України автор вважає Хмельницького, який допустив велику помилку. Про неї у пізніших творах більш детальніше говоритиме Шевченко.

У вірші, написаному незадовго після «Розритої могили», «Чигирине, Чигирине…», взагалі ставиться питання про доцільність визвольних змагань українців. Шевченко ніби запитує: «А що це дало?» І відповідає: змагання ці мали, радше, негативні наслідки. Звучить це так:

«За що боролись ми з ляхами?
За що ж ми різались з ордами?
За що скородили списами
Московські ребра?? Засівали
    І рудою поливали…
    І шаблями скородили.
    Що ж на ниві уродилось??!
Уродилась рута… рута…
Волі нашої отрута».

У цьому запитанні і в такій відповіді можна побачити гру чи навіть провокацію. Шевченко не відкидав цінності визвольних змагань. Принаймні більшість його текстів не дають підстави зробити такий висновок. Але постановка цього питання змушувала задуматись: а що не так зробили наші предки, чи завжди їхні дії мали розумний і доцільний характер, чому в результаті визвольних змагань народилася «волі нашої отрута»?

Ніби продовженням цих роздумів є містерія «Великий льох» (1845). Спочатку в цьому творі йде мова про три душі, які вселилися в птахів і яких не пускають до раю. Кожна з них вчинила «історичний гріх», за який карається. Перша – за те, що перейшла з повними відрами води дорогу Б. Хмельницькому та його старшині, коли ті їхали присягати на вірність московському цареві в Переяслав. Друга карана за те, що напоїла коня цареві Петру I, коли він був у Батурині, їдучи з Полтави до

Москви. Третя – за те, що, будучи немовлям, посміхнулася цариці Катерині II, коли та плила на галері Дніпром.

З одного боку, Шевченко виділяє три ключові трагічні моменти в історії України, які мали важкі наслідки. Це – Хмельниччина, яка призвела до приєднання українських земель до Московщини; перемога Петра I в Полтавській битві, що супроводжувалася для України страшною руїною (символом такої руїни для Т. Шевченка стала спалення Батурина); нарешті колоніальна політика Катерини II, яка мала своїм наслідком ліквідацію українських автономних інституцій.

У поемі «Сон» (1844), написаній дещо раніше, ніж містерія «Великий льох», колоніальна політика Петра I й Катерини II характеризується досить відверто. Автор розглядає пам’ятник Петру I, який поставила Катерина II. Читаючи під ним напис, він починає розмірковувати:

«От собі читаю, що на скелі наковано:
Первому – вторая
Таке диво наставила.
Тепер же я знаю:
Це той *перший*, що розпинав
Нашу Україну,
А *вторая* доконала
Вдову сиротину».

Але повернемося до містерії «Великий льох». Другою трійцею у ній є три ворони. Як відомо, в українському фольклорі ці птахи часто символізують зло. Кожна з ворон репрезентує темні сили певної нації. Перша – нації української, друга – нації польської, третя – російської. Причому українська ворона є символом запроданства, колабораціонізму. І якщо у трьох душ-птахів маємо несвідоме запроданство, то тут – запроданство свідоме.

Третя трійця – три лірники. Їм дається така характеристика:

«Один сліпий, другий кривий,
А третій горбатий.
Йшли в Суботов про Богдана
Мирянам співати».

Із цієї характеристики уже випливає, що три лірники є людьми недолугими й недалекими. А їхні співи про Богдана (Хмельницького) є виявом наївності. Зрештою, вони потрапляють під гарячу рукуісправника, який їх б’є. Шевченко ніби застерігає: зрадництво – чи то свідоме, чи несвідоме, чи наївне – до добра не веде. Так чи інакше – а людина отримає за нього заплату. Саме національне зрадництво є не лише гріхом, а й великою бідою українців. Воно спричиняє численні негаразди, які ми маємо.

Розвиток цієї теми є в поезії «І мертвим, і живим...» Тут Шевченко говорить не лише про національне запроданство. Він вказує також на ірраціональну поведінку української еліти, яка нещадно експлуатує свій народ і служить чужинцям. Представникам цієї еліти він кидає такі слова:

«Раби, подножки, грязь Москви,
Варшавське сміття – ваші пани
Ясновельможнії гетьмани.
Чого ж ви чванитеся, ви!
Сини сердешної Украйни!
Що добре ходите в ярмі,
Ще лучче, як батьки ходили».

Шевченко, який був критично налаштований до діянь Хмельницького, тепер відверто вказував на руйнівний характер Хмельниччини для української нації; на те, що завдяки цим діянням «…Польща впала, / Та й вас роздавила».

Нерозумна поведінка предків, їхнє служіння чужим інтересам («…кров свою лили / Батьки за Москву і Варшаву») призвели до нинішнього важкого стану. Українська еліта так і не зробила висновків, вона бездумно апелює до «славного минулого». При цьому «Гірше ляха свої діти / Її розпинають».

Шевченко розглядає історію України, принаймні козацького періоду, як період трагедії. Це видно з таких слів:

«Я ридаю, як згадаю
Діла незабутні
Дідів наших. Тяжкі діла!
Як би їх забути,
Я оддав би веселого
Віку половину.
Отака то наша слава,
Слава України».

Тобто у творах періоду «трьох літ» у Шевченка сформувався достатньо критичний погляд на історію України – на відміну від того погляду, який існував у нього в ранній період. Кобзар звертав увагу на те, що українська еліта не справилася з покладеними на неї завданнями, не звільнила Україну від іноземної залежності. Щобільше – своїми непродуманими діями, запроданством вела до її поневолення.

Соціальні та етичні погляди

Дослідники, характеризуючи творчість Шевченка, часто зверталися до його соціальних поглядів. Здавалося, вони «лежали на поверхні». Передусім це стосується поетичних творів періоду «трьох літ», коли Кобзар демонстрував своє неприйняття російського самодержавства і закликав до бунту проти нього. За радянських часів утвердився стереотип про Шевченка як про революціонера-демократа, навіть як про предтечу марксизму й комунізму. Цей стереотип, незважаючи на деяку трансформацію, продовжує жити.

Проте неупереджений погляд на творчість Шевченка не дає підстав так вважати. На це звернув увагу Драгоманов. Він вказував на консервативні мотиви у творчості Шевченка, на зв’язок його з консерваторами-слов’янофілами. На слов’янофільство Шевченка звертає увагу також Іван Дзюба. Характеризуючи суспільні (громадські) погляди Кобзаря, Драгоманов робив такий висновок: «Так Шевченко й зоставсь чоловіком, який мав добрі громадські бажання, часом мав повстанські мрії, а все-таки не став ні політично-соціальним, ні, ще менше, революційним діячем, навіть і таким, яким може бути поет».

Погляди Шевченка на суспільство можуть вбачатися «суперечливими», як і багато інших аспектів його світогляду. Про природу цих «суперечностей» уже йшла мова. У Шевченка, з одного боку, звучать заклики до бунту, до революційної зміни стану речей, але, з іншого, наявна апеляція до консервативних цінностей, коли суспільним ідеалом стає помірковане, неквапливе життя людини серед природи, на хуторі. У творах Кобзаря також неодноразово звучить ідея неприйняття цивілізації, деяких її проявів, і в той же час бачимо його звернення до технічного прогресу, навіть апологетизацію техніки, яка здатна привести до полегшення людського життя. У повісті «Наймичка» читаємо таке: «О агрономы-филантропы! Выдумайте вы вместо серпа какую-нибудь другую машину. Вы этим окажете величайшую услугу обреченному на тяжкий труд человечеству».

Шевченко на перший план ставив не суспільство, а людину. Це можна трактувати як вияв його антропоцентризму та індивідуалізму.

Однією з центральних тем творчості Кобзаря є протиставлення традиційного й цивілізованого суспільств. У царській Росії в той час йшло поступове руйнування традиційного аграрного суспільства й становлення нового («цивілізованого») суспільства, якого можна назвати індустріальним. Цей непростий процес супроводжувався болючими рецидивами. До того ж в Україні він не виявлявся в «чистому» вигляді. Часто зводився до конфлікту, з одного боку, між «природним» селом, носіями традиційної культури, а з другого боку, носіями панської культури й представниками імперської влади.

У Шевченка цей конфлікт часто набирає образної форми. Через багато його творів проходить тема покритки. Це якщо не центральна, то одна з центральних тем Кобзаря. Їй, наприклад, присвячена популярна поема «Катерина», поеми «Відьма», «Наймичка», низка інших поетичних творів. Має місце вона і в прозових текстах Кобзаря.

Ця тема зводиться до того, що проста селянська дівчина закохується в офіцера. Той її обманює, кидає. Вона стає вагітною, а потім покриткою – матір'ю без законного чоловіка, сім'ї. Тоді це було типове в Україні явище. Після постоїв військових у селах та містах часто залишалися незаконнонароджені діти. Дівчата, що їх народжували, вважалися покритками. Покритки та їхні діти розглядалися як парії суспільства, вони не могли розраховувати на нормальне існування. Сама ж покритка сприймалася як аморальна істота, варта осуду.

Проте в Шевченка покритка – не просто явище, викликане «нерозумним коханням». Це суспільний феномен, який визначений протиставленням традиційного та цивілізованого суспільств. Обманута дівчина, здебільшого, є селянкою, представницею традиційного суспільства, тоді ж як офіцер, що обманює її, – представник цивілізації.

Таке протиставлення-конфлікт простежується в повісті «Наймичка», де читаємо таке: «Поклон вам, грубые, простые люди! Вы бы своими распросами заставили ее (героїню-покритку – *П.К.*) врать и, значит, вдвойне страдать, потому что она не рождена была выдумывать небывалые исповеди своего сердца. Она была простое, натуральное, умное и прекрасное дитя природы. Она полюбила всей чистотой своего сердца уланского офицера за красоту его и ласковые речи. И когда он, ею наигравшися, бросил, как ребенок игрушку, то она, неразумная, только заплакала и долго, до сих пор не может себе растолковать, как может человек божиться и после соврать. Да ей простой, девственной души это было неудобовразумимо. А между людьми более или менее цивилизованными это вещь самая простая. Это все равно, что взять и не отдать». Отже, покритки у Шевченкових творах подані не як аморальні особи, а як жертви зіткнення традиції та цивілізації.

Кобзар вважає, що для цивілізованих людей аморалізм, обман є звичною справою. У нього питання соціальні розглядаються через призму питань етичних. А різні соціальні конфлікти, негаразди трактуються як породження аморалізму. Такий підхід був притаманний українській соціально-філософській думці як часів Київської Русі, так і раньомодерного періоду.

Суспільним ідеалом Шевченка є хутір – самодостатній і значною мірою ізольованим від зовнішніх цивілізаційних впливів. Образ ідеального хутора, де люди ведуть розмірене, здорове життя, де вони діють у відповідності з традиціями й моральними нормами, зображений у згадуваній повісті «Наймичка». А в повісті «Княжна» показано, як нерозумне слідування «здобуткам цивілізації» може призвести до трагічного руйнування «ідеального» хутірного світу.

Батьки героїні повісті, Катерини, володіють невеликим селом, який мало чим відрізняється від хутора: «Село всего-навсе сорок хат, а посмотрите, чего в этом селе нет? И *ставы*, и млыны, и пасики, и вынныця, и *броварь*, и скотыны разной,

а в *коморах* – и, Господи! – разве птичьего молока нет, а то все есть. А по селу так любо было по улице пройты: хаты чистые, белые; казалось, что в нашем хуторе вечная Велыкодная неделя». Тобто життя в селі-хуторі подається як життя в раю.

Однак втручання «цивілізаційного» чинника веде до руйнування такого світу, більше того – до катастрофи. Катерина закохується в сина майора Ячного, який так само, як і її батьки, володіють хутором. Проти цього шлюбу дочки з хуторянином нічого не має батько Катерини. Але мати іншої думки. За її наполяганням дочка виходить заміж за драгуна-офіцера, якогось князя Мордатого.

Одружившись на багатій хуторянці, чоловік вирішив завести свої порядки: «А началось воно так…, что князь в комнатах завел псарню; вот так началось новое господарство! Всякий Божий день пиры да банкеты, бывало свету Божия не видишь от табачного дыму, а о прочем и говорить нечего». Це «господарювання» закінчується злиднями й голодомором для жителів «ідеального» хутора. У творі описується така жахлива картина: «Вот так-то они всю зиму просодомили и прогоморили, а весною, смотрим, наше поле не зеленеет; ни трава, ни жито, ни пшеныця не зелениют. Пришли и *Зелёные святки* (Духов день), а поле чёрное, как будто на нем ничего и не сеяно. Уже и молебствовали, и воду в *крыныцях* святылы. Нет, ничего не взошло. Посеяли яровое, и зерно в земле погибло. Народ заплакал, скотина заревела с голоду, и, наконец, собаки завыли и разбежалися. И Господь его знает, откуда эти волки взялися – и днём и ночью так, бывало, и ходят по селу. Это было горе! Всесветное горе! Но нам было горе двойное. Одно то, что люди в селе пухли от голоду и здыхали, як ти собаки, без святои исповеди и причастия (отец Куприян сам занедужал). А другое наше горе было то, что наш князь, ничего этого не видя, назовёт к себе гостей, свою драгунию из Козельца, и с людьми, и с лошадьми, и с собаками, да кормит их, и поит целый месяц. А до того ему и дела нет, что у мужиков ни одной крышки не осталося, всё скотина съела. Лесу даже не осталося ни одного дерева живого; все деревья – и дуб, и ясень, и клён, и осыка, уж на что верба горькая – и та была оскоблена и съедена людьми. О Господи! Что-то голод делает с человека! Посмотришь, бывало: совсем не человек ходит, а что-то страшное, зверь какой-то голодный, так что и взглянуть на него нельзя без ужасу! А дети-то, бедные дети! Просто пухлы з голоду; лазят, бывало, по улице, как щенята…» При бажанні в цьому епізоді можна побачити передбачення українського голодомору 1932-1933 рр. Тоді втручання «червоних князів» у традиційне життя селян, нещадне їх визискування призвело до руйнування селянського світу на землях Східної та Центральної України, а також смерті мільйонів людей.

Символічним є закінчення повісті. «Цивілізовані» драгуни влаштовують гулянку, через яку починається пожежа. Вогонь знищує село, а отже, й «ідеальний» хутірний світ.

Загалом, характеризуючи соціальні й етичні погляди Т. Шевченка, можемо відзначити їхній консерватизм. Соціальний ідеалом для Кобзаря був хутір, де зберігається традиційний уклад життя, а етичним ідеалом – «безхитрісні» моральні відносини, що там існували.

Такий соціальний та етичний ідеали можуть видатися тупиковим варіантом. Адже в Україні хай і повільно, але утверджувалося індустріальне суспільство. Відповідно, йшло руйнування аграрного суспільства, апологетом якого і був Шевченко.

Педагогічні погляди

У XIX ст. в країнах Європи починає інтенсивно розвиватися педагогіка. Це було пов’язано з кількома чинниками. Відходила в минуле конфесійна школа, а на її місці утверджувалася школа світська, що мала служити суспільним інтересам. Суспільство потребувало більшого кола грамотних людей. Школа поступово стає загальноосвітньою.

Також інтенсивний розвиток педагогіки – один із наслідків європейського просвітництва. Просвітники були переконані, що з допомогою освіти, школи можна суттєво змінити суспільство, зробити його кращим.

Педагогіка в зазначений період була тісно пов'язана з філософією, навіть вважалася її частиною. Філософські студії у вищих навчальних закладах часто завершувалося читанням педагогіки.

Шевченко не стояв осторонь цих процесів. Він, як і просвітники, вважав, що добра освіта може прислужитися народу й сприятиме позитивним змінам у суспільстві. Показово, що одним з останніх Шевченкових творів був «Буквар», призначений для навчання в українських школах.

У молоді роки Кобзар мав змогу добре вивчити особливості старої «дяківської» школи. У листі до редактора журналу «Народное чтение» (1860) він порівнював своє тодішнє становище зі становищем учня ремісника: «Эти школяры в отшошении к дьячкам то же самое, что мальчики, отданные родителями или иною властью на выучку к ремесленникам». Спогади Шевченка про навчання цьому шкільному «ремеслу» були не найкращими: «Дьячок мой обходился жестоко не со мною одним, но и с другими школярами, и мы все глубоко его ненавидели. Бестолковая его придирчивость сделала нас в отношении к нему лукавыми и мстительными. Мы надували его при всяком удобном случае и делали ему всевозможные пакости». Така освіта не сприяла моральному вихованню. Радше, навпаки.

Ставлення Шевченка до традиційної системи навчання не було однозначним. Він розумів, що вона не відповідає тогочасним суспільним запитам, не дає учням необхідних знань, часто вимагає засвоєння непотрібного матеріалу. Водночас Шевченко усвідомлював, що, незважаючи на всі недоліки старої школи, систематичне використання в ній тілесних покарань, вона відіграла позитивну роль, сприяла поширенню освіти. Ця школа, орієнтуючись на формування в учнів переважно чужого для українців символічного світу, все-таки ввібрала деякі етнічні елементи.

Шевченко знаходився під певним впливом просвітницької ідеології. Показовою є його висока оцінка діяльності просвітника Тадеуша Чацького в повісті «Варнак». Педагогічні ідеї просвітництва знайшли відображення в повістях Шевченка. Ці твори, не маючи жанрової чіткості, поєднували також ознаки просвітницького роману виховання. У них відображені просвітницькі уявлення про добру людську природу та її можливе руйнування злими суспільними обставинами й поганою освітою.

У повістях часто звучить думка про силу виховання. Особлива увага звертається на виховання сімейне. Так, у повісті «Нещасний» зображується сумний наслідок байдужого ставлення батьків до виховання своїх нащадків. Відставний ротмістр, маючи двох дітей від першого шлюбу, одружується з жінкою, яка відзначається егоїзмом та аморальністю. Вона викидає з дому пасербицю, а осліплого від віспи пасинка прирікає на жебрацьке життя. Жінка піклується лише про свого сина Іпполіта, який живе байдикуючи. Хлопець не отримує належної освіти й виховання, не має ніяких стимулів для розумового й морального розвитку. У результаті цього стає розбещеною, вкрай егоїстичною людиною. Зрештою мати, намагаючись позбутися зіпсованого сина, віддає його в солдати. Сюжет повісті мав реальну життєву основу. У Щоденнику Шевченко розповідає про солдата Порцієнка, який походив із дворянської родини і якого батьки за аморальну поведінку віддали в солдати.

Шевченко вважав, що важливим є не лише домашнє виховання, а й публічна освіта. У повісті «Художник» знаходимо міркування, що брак освіти – це початок великого лиха. А в повісті «Нещасний» це лихо представлене як «темнота», «злидні», «погані звичаї». Про значення освіти говорять представники різних соціальних станів: селянин Яким та священик Ніл («Наймичка»).

Ні соціальне походження, ні навіть вік не повинні стояти на перешкоді в справі навчання. Герой «Варнака», кріпак Кирило, ще дитиною вчиться французької та італійської мов, випереджаючи свого панича. Старий ветеран Туман у повісті «Капітанша»

вчиться писати. Інвалід Трохим у «Прогулянці із задоволенням і не без моралі» навчається грамоти, а сестра його буде щасливою, коли її брат навчиться читати.

Але Шевченко далекий від того, щоб трактувати освіту як абсолютне добро. Багато що залежить від того, яка це освіта і в яких обставинах вона здійснюється. Він пише, що коли в народі серед ста чоловік лише один письменний – це не благо, а зло («Капітанша»). У такій ситуації освічені люди можуть використовувати свої переваги для експлуатації інших, неграмотних людей.

Однією з найбільш педагогічних є повість «Близнюки». У ній автор простежує життєвий шлях двох близнят-байстрюків Зосима і Саватія, показуючи, як на цих однакових осіб впливало виховання та суспільні обставини. Тут проводиться ідея, що свідомість людини – це «чиста дошка». І в залежності від виховання, навчання, суспільних чинників з'являються «письмена» на ній, тобто формуються особистості. В іншій повісті, «Прогулянка із задоволенням і не без моралі», Шевченко говорить, що не визнає природжених здібностей, а поширена думка, ніби деякі люди народжуються п'яницями, злодіями і т. ін., є «пренаївним» уявленням.

Письменник намагається простежити, які чинники визначили формування праведника Саватія, а які – грішника Зосими. До перших він зараховує хороше виховання, здійснюване високоморальними вчителями, дотримання звичаїв й традиційного способу життя. До других – орієнтацію на сумнівні цінності, котрі, як правило, є привнесеними ззовні, «модну» поведінку, ігнорування традицій.

При виборі життєвого шляху для близнюків Никофор Федорович та Параскева Тарасівна, що усиновили їх, керуються різними життєвими цінностями. Чоловік хоче дати їм гуманітарну освіту, вивчити на «хороших семинаристов». Жінка ж, зазнавши впливу французьких «уродливых повествований», хоче бачити в їхній особі офіцерів. Саватій виховується так, як цього б хотів Никофор Федорович, а Зосима – як Параскева Тарасівна. У результаті цього перший стає достойною, високоморальною людиною, другий же деградує в моральному плані.

У повісті «Близнюки» ніби ставиться педагогічний експеримент. Простежується, як різне виховання, освіта, суспільні обставини впливають на однакових дітей, які є не лише генетично близькими (близнюками), а й отримали однакову початкову освіту й однакове домашнє виховання. Такий же педагогічний експеримент ставиться і в повісті «Музикант». Тут дві дівчинки-сестри, Ліза й Наташа, які є дуже подібними, опиняються в різних життєвих умовах.

Ліза потрапляє в сім'ю поміщика Арновського. Там її розбещує сестра цього пана. Вона одружується зі старим Арновським, стає морально скаліченою особою. Інша доля її сестри Наташі. Вона виходить заміж за бідного, але працьовитого чоловіка, обдарованого музичними здібностями. І стає люблячою дружиною, щасливою в шлюбі.

У повістях «Близнюки», «Музикант» та інших акцентується увага на трьох чинниках, які, з погляду автора, визначають формування особистості. Це – звички, набуті в дитинстві, які переважно є наслідком сімейного виховання; вплив навчального закладу; а також вплив соціального середовища, що оточує вихованця.

У повісті «Близнюки», а також інших прозових творах проводиться думка, що виховання моральної особистості має бути пов'язане з прищепленням християнських цінностей. Освіта без них – це, радше, зло, що веде до гріха, ніж благо. Такі думки, наприклад, вкладаються в уста героя повісті «Варнак». Він говорить: «Да и к чему, правду сказать, послужило мне чтение? Мои чистые, молодые сочувствия? Что я из них сделал? Или, лучше сказать, что люди из них сделали? Грех! И бесконечное горе!» Герой вважає, що коли б він «не читал ничего, не увлекался ничем», то був би «простым пахарем, добрым человеком». Тепер він, переосмисливши своє гріховне життя, читає лише одну книгу – Біблію. Тобто Шевченко відходить від «чистого просвітництва», яке здебільшого ігнорувало християнство, а то й було вороже налаштоване щодо нього.

Звісно, слід враховувати, що Шевченко писав свої повісті на засланні, коли в нього з особливою силою загострилися релігійні почуття. Тому він у цих творах часто апелює до християнських цінностей. Ця апеляція частково була пов'язана й з цензурними міркуваннями. Адже ці твори призначалися до друку. Хоча не варто піддавати сумніву щирість думок Шевченка щодо християнської складової у вихованні моральної особистості. У «Букварі», який мав прикладний характер, якраз і бачимо поєднання навчання з моральним вихованням у християнському дусі.

Проте не лише в християнстві Шевченко бачив важливий чинник морального виховання. Не менш важливим для нього в цьому плані було мистецтво. У низці повістей (передусім у «Художнику» та «Музиканті») зустрічається думка, що воно облагороджує людину, сприяє її духовному зростанню. Письменник виходив з уявлення про єдність естетичного й морального.

Педагогічні ідеї, які мають місце в повістях Шевченка, переважно фрагментарного характеу, їх важко систематизувати. Вони видаються «еклектичними», оскільки, здавалось би, поєднують різні педагогічні традиції.

Безсумнівною є орієнтація Шевченка на просвітницьку педагогіку, яка цінувала «життєво необхідні», прагматичні знання й намагалася їх поширювати й пропагувати. Проте письменник був далеким від захоплення ідеалами просвітництва. Не орієнтувався він і на секулярні цінності.

Шевченко намагається поєднувати просвітницькі ідеали з ідеалами християнства (принаймні в традиційній для України інтерпретації). Водночас у нього простежуються певні симпатії до традиційної, старосвітської школи, що існувала в Україні практично з давньоруських часів й пропагувала християнські цінності.

Бачимо в Шевченка й звернення до народної педагогіки, яка певним чином була дистанційована від християнства. Так, письменник використовував чужу для християнства ідею єдності етичного й естетичного.

Вказані ідеї в основному знайшли відображення в «Букваре южнорусском» (1861), поява якого була пов'язана із становленням недільних шкіл. Останні почали з'являтися наприкінці 50-х рр. XIX ст. переважно в українських містах, звідки поширились на інші території Росії. Вважається, що перша недільна школа почала функціонувати в Києві на Подолі 11 жовтня 1859 р. Невдовзі такі школи з'явилися в Білій Церкві, Могилеві-Подільському, Одесі, Полтаві, Миколаєві, Єлисаветограді.

Поява недільних шкіл була пов'язана з новими суспільними й культурними тенденціями, що визначалися процесом індустріалізації. Це особливо давало про себе знати у великих містах. У недільних школах оволодівали грамотою не лише діти, підлітки, а й цілком дорослі люди. Значний відсоток у цих школах становили учні ремісників та наймані робітники.

Навіть деякі підприємці для своїх працівників та їхніх дітей створювали школи. Так, П. Симиренко в містечку Городищі, де знаходився його цукровий завод, заснував школу, в якій навчалося 150 учнів. Учителями в ній були переважно люди з університетською освітою. Шевченко відвідав Городище в 1859 р., був у захопленні від діяльності Симиренка, листувався з ним.

Недільні школи, як і інші навчальні заклади для робітничого люду, помітно різнилися від попередніх, конфесійно зорієнтованих початкових шкіл-дяківок. У них намагалися давати суспільно корисні знання.

Через те зазначені школи отримали національну спрямованість. Вони орієнтувалися на викладання зрозумілою народною мовою. І могли стати важливим чинником національного життя. На ці школи звертали увагу українські діячі культури, у т.ч. й Шевченко.

У руслі цієї тенденції варто осмислювати появу різноманітних підручників для навчання української мови. Це «Граматика» Куліша (1857), «Українська абетка» М. Гатцука (1860), «Домашня наука» К. Шейковського (1860), «Азбука по методе Золотова для Южнорусского края» А. Строніна (1861). Шевченко, як відомо, виявляв

значний інтерес до такої навчальної літератури. Він добре знав Кулішеву «Граматику», вважаючи, що цей буквар складений «прекрасно, умно и благородно» і що це «первый свободный луч света, могущий проникнуть в сдавленную попами невольничью голову» (Щоденник від 10 грудня 1857 р.).

До цих навчальних посібників був близьким «Букварь южнорусский». У ньому, як і в зазначених букварях, використовувалася нова методика навчання по буквах, після чого учні приступали до читання зв'язаного тексту. «Буквар» складався з таких розділів: азбуки, складів (тут використовувалися уривки Шевченкових переспівів Давидових псалмів), молитов із коментарями, рукописної азбуки, лічби (основ арифметики), дум та народних приказок. Цей посібник мав на меті не лише навчити учнів читати й писати. Тексти, які давалися в ньому для читання, орієнтували на засвоєння народних і християнських цінностей.

«Буквар» вийшов порівняно великим накладом (10 тис. примірників) за кошти самого автора. Гроші від продажу цієї книги частково йшли на потреби недільних та сільських шкіл. Цей факт ще раз засвідчує, яку велику увагу Шевченко приділяв проблемам освіти. Ця книга була найдешевшою серед подібних видань і доступною для широких верств населення. Шевченко реалізовував її за ціною 3 копійки.

Для Шевченка «Буквар» був лише початком важливого освітнього проекту. У листі до М. Чалого (від 4 січня 1861 р.) він пише, що має намір видати «Лічбу» (арифметику), яка б коштувала так само, як і «Буквар», етнографію та географію ціною 5 копійок, а також українську історію ціною 10 копійок. При цьому зазначає: «Якби Бог поміг оце мале діло зробить, то велике само б зробилося».

Про це ж він пише і в листі до Симиренка (перша половина січня 1861 р.): «Когда соберу за букварь всі деньги, то думаю издать в таком же объеме букваря личбу, или арифметику. А потом космографию и географию нашего края, преимущественно в большем объеме, но не дороже 5 коп. Потом краткую историю нашего сердешного народа. И когда все сие сотворю, тогда назову себя почти счастливым».

Для Шевченка освіта широких верств населення стала першорядною справою. З цією метою він і задумує підготувати для початкових шкіл дешеві підручники, які б не лише дали елементарні знання, а й формували національно свідомих громадян. Для цього й мали бути створені підручники з географії та історії України.

На жаль, ці плани не вдалося реалізувати. Але вони засвідчують про Шевченкову далекоглядність у царині розвитку національної освіти.

Загалом можна відзначити прогресивність педагогічних поглядів Шевченка. Вони адекватно відображали ті суспільні обставини, коли здійснювався перехід від конфесійно орієнтованої школи до школи національної.

Рекомендована література:

1. Андрущенко Т., Скиба Н. Великие художники: их жизнь, вдохновение творчество. Тарас Шевченко. – Ч.24. – К., 2003.

2. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т.Г.Шевченка. – Лондон-Мадрід, 1962.

3. Дзюба І. Тарас Шевченко. Життя і творчість. – 2-е вид., доопрац. – К., 2008.

4. Драгоманов М. Вибране («…мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні»). – К., 1991.

5. Зайцев П. Життя Тараса Шевченка – К., 1994.

6. Огієнко І. Тарас Шевченко. – К., 2002.

7. Сверстюк Є. Шевченко і час. – Київ-Париж, 1996.

8. Фізер І. Естетика Шевченка // Сучасність. – 1998. – №5.

9. Чижевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах. – К., 2005. – Т.1.

10. Шевченко Т. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т.1-6.

11. Mokry W. Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu: Szewczenko-Kostomarow-Szaszkiewicz. – Kraków, 1996.

Контрольні запитання:

1. Які чинники впливали на формування світогляду Шевченка?
2. З поглядами яких філософів був ознайомлений Шевченко?
3. Яка картина світу змальована у творах Шевченка?
4. У чому особливості естетичних поглядів Шевченка?
5 .Чи можна вважати релігійні погляди Шевченка християнськими?
6 .Як можна охарактеризувати суспільний ідеал Шевченка?
7. Чим викликаний інтерес Шевченка до педагогічних проблем?

АДАПТАЦІЯ ІДЕЙ ПОЗИТИВІЗМУ ТА СОЦІАЛІЗМУ НА УКРАЇНСЬКОМУ ГРУНТІ (ДРУГА ПОЛОВИНА XIX – ПОЧАТОК XX СТ.)

Особливості розвитку української філософської думки в другій половині XIX – на початку XX ст.

Прагнення до європейськості, власне, до адаптації європейських цінностей на українському ґрунті, чітко простежуються в другій половині XIX ст. в діячів української культури підросійської України. У певному сенсі вони стали наступниками кирило-мефодіївців. В організаційному плані ці діячі об'єднувалися в т.зв. громади. Тому є підстави говорити про національно орієнтований, український громадівський рух.

Відбувався він у непростих умовах. Щоправда, в Росії наприкінці 50-х – на початку 60-х рр. здійснювалася лібералізація суспільного життя, були проведені важливі реформи, зокрема селянська 1861 р., яка ліквідувала кріпацтво. У таких умовах український національний рух, що був зорієнтований переважно на селянську масу, отримав певні можливості для розвитку. Відновили діяльність і почали публікувати свої твори колишні члени Кирило-Мефодіївського братства, які створили в Петербурзі т.зв. громаду. У 1861 р. почав виходити перший у Росії український часопис (журнал) «Основа», засновниками якого були В. Білозерський та Костомаров. Далеко не останню роль у його виході відігравав Куліш, який на сторінках цього видання опублікував низку своїх важливих робіт. Хоча часопис проіснував лише 22 місяці, але він відіграв важливу роль у розвитку українського національного руху.

За прикладом петербуржців представники молодого покоління української інтелігенції створили громади в Києві, Полтаві, Чернігові, Харкові, Одесі. Вони також засновували недільні школи, займалися дослідженнями в сфері етнографії, історії, філології.

Однак російський уряд дуже швидко почав вдаватися до утисків щодо представників цього руху. Не останню роль у цьому випадку відіграло польське повстання 1863 р. Воно породило підозру в царських чиновників, що український рух – то польська інтрига. Адже польські повстанці, як і під час повстання 1830-1831 рр., всерйоз розраховували на підтримку українців. І справді, окремі українці взяли участь у цьому повстанні. Хоча це, радше, було винятком, ніж правилом.

У липні 1863 р. міністр внутрішніх справ П. Валуєв видав таємний циркуляр про заборону українських наукових, релігійних та педагогічних публікацій. Українською мовою дозволялося друкувати лише художньо-літературні видання. Часопис «Основа» був закритий, громади розпущені, багатьох їхніх діячів було заслано у віддалені райони Російської імперії.

Та все ж на початку 70-х рр. XIX ст. громадівський рух починає відновлюватися. У Києві створюється «Стара громада», яка діяла таємно. До її складу ввійшли Володимир Антонович, Михайло Драгоманов, В. Русов, М. Подолинський, М. Зібер, П. Житецький, М. Лисенко, Іван Нечуй-Левицький, Б. Познанський, Тадей Рильський, Михайло Старицький, Павло Чубинський та інші. Легальним осередком діяльності громадівців стало засноване в Києві в 1873 р. Російське географічне товариство. Під його егідою почали виходити архівні матеріали з української історії, засновується музей та бібліотека. У 1875 р. старогромадівці придбали газету «Киевский телеграф», перетворивши її в свій орган.

«Стара громада» не була однорідною як у плані соціальному, так і в плані політичної орієнтації своїх членів. Її праве, помірковане крило, лідером якого був Антонович, представляли переважно полонізовані поміщики Правобережної України. Багато хто з них пройшов через польський революційний рух, але вони зуміли порвати з ним і почали орієнтуватися на українське селянство, вважаючи себе боржниками простолюду. Їх також називали «хлопоманами».

«Хлопомани», незважаючи на простолюдну орієнтацію, були виховані на зразках європейської, передусім французької культури. Тому прагнули прищепити на українському ґрунті ідеї західноєвропейських мислителів і з погордою ставилися до культури російської, вважаючи її вплив шкідливим для українців.

На дещо інших позиціях стояли «ліві» громадівці. Вони переважно були вихідцями з середовища «різночинців» Лівобережної України, де ще зберігалася пам’ять про козацтво. Ця пам’ять, поєднана з прогресивними ідеями Заходу та радикальної російської літератури, творила революційну просоціалістичну ідеологію. Тому серед «лівих» переважали люди соціалістичних орієнтацій. Далеко не випадково про членів громади в урядових донесеннях писалося як про «товариство комуністів», що поширюють серед народу шкідливі думки, поєднуючи писання Тараса Шевченка із «Капіталом» Карла Маркса.

«Ліві» й «праві» громадівці творили свої моделі України й української нації. Хоча і одні, і другі визнавали роль селянства в українському націотворенні, проте «ліві» вважали представниками української нації переважно селян, роблячи виняток лише для трудящих міста й незаможної інтелігенції. У цьому плані вони були ніби ідеологічними спадкоємцями кирило-мефодіївців, які теж вважали, що серед справжніх українців не може бути панів. Щодо «правих», то їхні представники були за те, щоб українцем вважався не лише селянина: українець може бути «і попом, і землевласником, і купцем, і суддею, і чиновником, і поліцейським, і публіцистом, і соціалістом, і радикалом, і консерватором, і лібералом, і легітимістом, і буржуа». Тобто трактували українську націю в достатньо широкому розумінні.

Незважаючи на певний традиціоналізм, звернення до надбань своїх попередників, які знаходилися під впливом філософії романтизму, громадівці виявляли помітний інтерес до ідей позитивізму. Головним ідеологом цього напрямку та одним із найбільших інтелектуальних авторитетів XIX ст. був французький філософ Оґюст Конт. Він вважав, що новостворюваний індустріальний світ потребує нової віри, ідеології (як альтернативи вірі старій, традиційно християнській, притаманній аграрному суспільству). Такою вірою мала би стати віра в прогрес. «Метафізиці» попередніх часів, базованій на міркуваннях «від розуму» та інтуїції, Конт протиставив систему «позитивного» знання, тобто знання точного, заснованого виключно на фактах. Він поєднав в одну систему знання природничих наук і поширив свій метод на історію, політику й мораль, витворивши таку дисципліну, як соціологія (саме йому належить авторство цього терміна). Позитивізм виходив з того, що соціальні явища треба так само досліджувати, як і явища у сфері точних наук.

На позиціях позитивізму стояло чимало українських мислителів кінця XIX – початку XX ст., у в т.ч. й видатні діячі українського національного руху – Драгоманов, який належав до громадівських лідерів, Франко, Грушевський та інші.

Паралельно з позитивізмом в Україні поширювалися популярні в Західній Європі ідеї соціалізму – як у крайніх формах марксизму, так і в формах більш «м’яких». Часто українські діячі не акцентували увагу на відмінностях між різними течіями цього руху. Вони сприймали соціалізм як ідею соціальної справедливості, рівності людей і народів, забезпечення демократичних свобод тощо. Можна говорити, що ідея соціалізму в Україні отримала специфічно українську інтерпретацію, в якій акцент робився на рівноправності людей і на їхній свободі. Відомо, що ідеї рівноправності й свободи були важливою складовою української суспільної думки в попередні часи, зокрема, вони знайшли вияв у «Книзі битія українського народу».

Іноді соціалістичні ідеї в інтерпретації українських мислителів отримували анархічне спрямування, як це, наприклад, бачимо в Драгоманова. Часто згадувані діячі українського національного руху, які дотримувалися позитивістських поглядів у царині філософії, у сфері соціально-політичній орієнтувалися на соціалізм. Це уже згадувані Драгоманов, Франко, Грушевський. Прихильною до ідей соціалізму була й відома українська письменниця Леся Українка.

Розгортання українського національного руху викликало серйозне занепокоєння з боку російського уряду. В 1876 р. імператор Олександр II, перебуваючи на відпочинку в німецькому місті Емсі, видає указ, згідно з яким заборонялося публікувати й ввозити книги українською мовою. Почався черговий виток репресій проти українських діячів.

У таких умовах годі було сподіватися, що українцям у підросійській Україні вдасться створити інституції, в яких би могла культивуватися їхня професійна філософія. Тому тут українська філософська думка існувала в непрофесійній сфері.

По-іншому складалася ситуація на західноукраїнських землях, що ввійшли до складу Австрійської імперії. Революційні події «весни народів» 1848-1849 рр. помітно активізували українське національне життя на Галичині. Якщо до того часу ми мали слабкі його прояви, пов’язані переважно з діяльністю «Руської трійці», то під час революції ситуація кардинально змінилася. 2 травня 1848 р. у Львові виникла українська політична організація Руська Рада. Сама ситуація, що склалася на той час у державі, здавалось би, сприяла розгортанню українського руху. Так, як уже зазначалося, в Львівському університеті була створена кафедра української філології, з’явилися перші періодичні видання українською мовою. Правда, українці Галичини не змогли реалізувати свої можливості як у сфері політичній, так і в сфері культурній. На це були різні причини – несприятлива політика Відня, намагання польських націоналістів, які вважали Галичину своїм краєм, обмежити діяльність українських організацій, слабкість українського руху, його невизначеність щодо мовних питань, зараження москвофільством, яке апелювало до староруських традицій. У руках москвофілів опинилося чимало українських інституцій. До того ж москвофільство мало політичну, моральну й фінансову підтримку з боку Росії. Тому скоро після «весни народів» український рух опинився в стані депресії. А 30 червня 1851 р. Руська Рада, що політично представляла українське населення Галичини, припинила своє існування.

Надалі український рух у цьому краї мав свої спади і підйоми. Не вдаючись у деталі, зазначимо, що особливості його розвитку часто визначалися боротьбою з польськими націоналістами, позиції яких у краї значно посилилися після 1867 р., а також боротьбою з москвофілами. Українці Галичини створили кілька відносно впливових культурних організацій. Їм не вдалося опанувати Ставропігійний інститут, Галицько-Руську матицю, Народний дім, оскільки тут взяли гору москвофіли. Зате в 1868 р. українці Галичини створили організацію «Просвіта», яка мала на меті підняти освіченість селян. Вона не лише видавала книжки, а й мала численні філії та хати-читальні в селах. У 1885 р. національно орієнтовані галицькі українці створили свою політичну організацію Народна Рада. Згодом з’явилися засновані українцями різноманітні господарські, спортивні та інші товариства.

Тому українські діячі підросійської України, які зазнавали утисків, переносили свою діяльність на терени Галичини. Так, на Галичину намагався перенести свою діяльність Куліш, тривалий час тут діяв Грушевський, працюючи в Львівському університеті. При фінансовій допомозі вихідців із підросійської України в 1873 р. у Львові виникло Товариство ім. Шевченка. У 1892 р. воно було реформоване і перетворилося з культурної інституції в інституцію наукову. Фактично це Товариство стало українською академією наук.

Щодо Буковини, то тут розгортання українського національного руху відбулося з певним запізненням у порівнянні з Галичиною. У цьому краї український рух за-

явив про себе лише в 70-80-х рр. XIX ст. На Буковині йому довелося змагатися не лише з традиційним для західноукраїнських земель москвофільством, а й також із румунськими націоналістами. У 1868 р. тут виникла українська культурницька організація «Руська бесіда». Правда, спочатку вона знаходилася в руках москвофілів. Лише в 80-х рр. XIX ст. перейшла до національно орієнтованих українців. «Руська бесіда» виконувала приблизно таку роль, як і «Просвіта» на Галичині. Існувала тут і політична організація українців – Руська Рада.

Непростою була ситуація на Закарпатті. Цей край входив до складу Угорщини, яка в 1867 р. отримала широкі автономні права. З того часу Австрійська імперія була перетворена в дуалістичну Австро-Угорську монархію. У краї активно здійснювалася мадяризація населення. Не маючи належної підтримки з боку сусідів (галичан та буковинців), українські діячі Закарпаття сподівалися на підтримку Росії. Звідси домінування москвофільства в місцевому русі українців. І хоча в Пряшеві та Ужгороді досить рано, ще в 1851 та 1866 рр. відповідно, виникають культурні організації русинів-українців, т.зв. «літературні общества», вони мали відверто москвофільський характер.

Тобто, хоча в Австрійській імперії умови для розвитку українського руху були значно кращі, ніж в Росії, але не настільки, щоб українці могли створити тут навчальні й наукові інституції, в яких би культивувалася професійна філософія. Правда, українські кафедри існували у Львівському та Чернівецькому університетах, однак українська філософія в цих навчальних закладах не розвивалася. Через те на західноукраїнських землях, як і в підросійській Україні, українська філософська думка існувала переважно в непрофесійній сфері.

Філософські погляди Михайла Драгоманова

Одним із найбільш впливових українських мислителів другої половини XIX ст. був Михайло Драгоманов (1841-1895), відомий як історик, публіцист, соціолог, філософ, громадський діяч. Народився він у місті Гадячі на Полтавщині у дворянській родині. Освіту здобував у Гадяцькому повітовому училищі, Полтавській гімназії та на історико-філологічному факультеті Київського університету. Після закінчення вищих студій працював у 2-й Київській гімназії, потім – у своїй альма матер, викладаючи історію. Разом з Володимиром Антоновичем видав двотомник «Історичні пісні малоруського народу» (1874-1875), «Малоруські народні предання та оповідання» (1876). У магістерській дисертації «Питання про історичне значення римської історії і Тацит», яку захистив у Київському університеті, розвивав ідею прогресу. При написанні цієї роботи дослідник широко використовував погляди Гегеля та Гердера.

Драгоманов знаходився під значним впливом європейських позитивістських та соціалістичних ідей, був одним з лідерів Київської громади. Тому його, звинувативши в «соціалістичній тенденції» та «українському сепаратизмі», звільнили в 1876 р. з Київського університету. Він вимушений був емігрувати. Перед від'їздом Київська громада визнала його своїм посланцем на Захід, обіцяючи підтримати матеріально. У 1876-1889 рр. Драгоманов плідно працював у Женеві як політик, науковець, видавець та публіцист, видавав часопис «Громада» (1878-1882), серії брошур і книг українських та російських авторів, які через цензуру не мали бути опублікованими в Росії. Європейський резонанс викликали його доповіді на літературних конгресах у Парижі (1878) та Відні (1881), де він виступив на захист української літератури, переслідуваної російським царизмом.

Разом із Сергієм Подолинським та Михайлом Павликом Драгоманов створив т.зв. «Женевський гурток» – перший український соціалістичний осередок. Мислитель справив чималий вплив на радикально налаштованих галичан, зокрема на

Франка. Був одним із ініціаторів (разом з Франком та Павликом) створення в Галичині Русько-української радикальної партії. У 1885 р. через свої ліві погляди Драгоманов був позбавлений підтримки з боку київських громадівців і тоді почав ще тісніше починає співпрацювати з молодими галицькими інтелігентами. У женевський період він написав та видав низку важливих теоретичних праць – «Переднє слово до «Громади» (1878), «Пропащий час» (1878), «Шевченко, українофіли і соціалізм» (1879) та інші.

З 1889 р. і аж до самої смерті Драгоманов працював у новоствореному Софійському університеті в Болгарії. Йому навіть пропонували стати ректором цього вищого навчального закладу, але він відмовився, вважаючи, що університет має очолювати болгарин. Натомість Драгоманову за порівняно короткий період часу вдалося сформувати тут цілу плеяду вчених, викладачів, котрі, як і він, сповідували принципи лібералізму й демократизму.

Характеризуючи погляди Драгоманова, можна говорити про те, що він орієнтувався на наукове тлумачення світу, яке базувалося на позитивістських засадах. Однією з центральних ідей його світогляду є ідея суспільного прогресу. У своїх роботах Драгоманов неодноразово акцентував увагу на тому, що відбуваються постійні прогресивні зміни, немає нічого постійного, статичного; натомість відбуваються зміни (еволюція), рух (динаміка). Критерієм прогресу, на його думку, є утвердження прав людини, а рушієм – не окремі («історичні») народи, а все людство. Відставання на полі прогресу пов’язане з великими ризиками для того чи іншого народу. «Треба нам тільки трішечки впинитись на однім місці, – писав Драгоманов, – і зараз же ми зостаємось позаду, а поступ наших сусідів і чужих людей на нашій землі розстроїть нас на кілька часу не дуже менше, ніж неволя».

Будучи прихильником позитивістських поглядів Конта, Спенсера, соціаліста Прудона, Драгоманов іноді виходив за межі позитивістського доктрини. Його цікавив не лише аналіз співвідношення суспільних сил, а й соціокультурний світ людини. Він вдавався до комплексного аналізу суспільства, в якому постійно взаємодіють економіка, політика, соціальні відносини та духовна культура.

Гасло Драгоманова мало такий вигляд: «в культурі – раціоналізм, у політиці – федералізм, у соціальних справах – демократизм». Його суспільним ідеалом став т.зв. громадівський соціалізм, що трактувався як «безначальство», анархічний лад. На думку Драгоманова, основою всіх можливих соціальних порядків має стати індивід з його волею. Власне, громадівський соціалізм випливає із визнання індивіда (атома всіх соціумів) фундаментом соціального та міжнародного порядку. Для такого ладу притаманним є обмеженням до мінімуму елементів примусу. Порядок повинен утримуватися не системою державного управління, а вільними громадами, які сформовані індивідами. Громада ж – самодостатня суспільна одиниця, яка може найкраще знати потреби та здібності своїх людей. Будучи самостійними, громади мають перебувати одна з одною в федеративних зв’язках.

У теорії громадівського соціалізму можна знайти схожі думки з поглядами Прудона, а також представників тогочасного англійського радикалізму, з творами яких Драгоманов був ознайомлений. І все ж, на нашу думку, витоки цієї драгоманівської теорії варто шукати не тільки і не стільки в зовнішніх впливах, як в українській ментальності та суспільно-філософській думці. «Хуторянство» Сковороди, Шевченка, Куліша, яке передбачало ізоляцію від «світу», а також специфічний український індивідуалізм, знайшли своє продовження в громадівському соціалізмі. Також ця теорія була спробою реалізувати соціальний ідеал українського козацтва в умовах модерного суспільства.

У контексті громадівського соціалізму Драгоманов осмислював питання націй, сукупність яких, на його думку, і становить людство. Нації він розглядає як історичні утворення. Вони підлягають змінам і є результатом історичного розвитку етнічної спільноти. Основа ж націй – громади, а бажаною формою їхнього політичного

об'єднання – федеративна спілка вільних самоврядних громад. Також Драгоманов був проти національної замкнутості, яка протиставлялася вселюдськості, «космополітизму». Гаслом мислителя було: космополітизм в ідеях і цілях, національність у ґрунті й формах.

Громадівський соціалізм Драгоманов поєднував із вирішенням українського національного питання. Мислитель вважав, що одним із головних завдань українства – це усвідомлення єдності народу, розділеного між різними державами. Чи не головним на цьому шляху він бачив культурну діяльність, розвиток освіти, які мають здійснюватися українською свідомою інтелігенцією. Це мало б привести до еволюційних змін.

Правда, Драгоманов не відкидав можливості й змін революційних, у.ч. у сфері соціальній. При цьому суспільна й національна емансипації, на його думку, в українців мали б поєднуватися, оскільки їхня нація є позбавлена привілейованих верств. У цьому випадку мислитель був продовжувачем ідей кирило-мефодіївців, які вважали українською нацією «безпанською». Для Драгоманова поганий той радикал на Україні, який не став «свідомим українцем».

Загалом ідея «безелітарності» й «безбуржуазності» української нації була прийнята багатьма діячами українського руху того періоду й стала важливим елементом «українського соціалізму». Мала вона й практичне втілення. Тогочасна українська література, попри деякі винятки, була зорієнтована на селянське середовище, незаможні верстви населення. Українська історіографія отримала народницький характер. Під час визвольних змагань 1917-1920 рр. «соціалісти», які домінували в українському русі, цілком свідомо намагалися відсторонити від цього руху «нетрудящі класи».

Не можна сказати, що ця ідея була безпідставною. Справді, українці, з огляду на різні політичні обставини, втрачали елітарні верстви, перетворюючись у «націю плебеїв». Однак цей факт не варто абсолютизувати. Вони навіть у найгірші часи мали свою еліту – хоча цей елітарний шар був дуже тонким. Відкидання ж елітарності, на жаль, під час визвольних змагань часто оберталося їм на шкоду. У цьому факті з позиції дня сьогоднішнього можна вбачати «гріх» українських інтелектуалів кінця XIX – початку XX ст.

Сповідуючи ідеї позитивізму та соціалізму, Драгоманов також обстоював відокремлення церкви від держави та секуляризацію громадського й культурного життя. З християнських конфесій віддавав перевагу протестантам, спеціально цікавився протестантськими рухами в країнах Європи і, зокрема, в Україні. Вважав, що протестантизм певним чином корелює з лібералізмом.

Загалом можна говорити про величезний вплив Драгоманова на українську суспільно-філософську думку кінця XIX ст. На це вказував Франко. Більшість видатних діячів української культури того періоду так чи інакше приймали його ідеї та погляди.

Іван Франко як мислитель

Знаним діячем української культури, що зазнав впливу Драгоманова, був Іван Франко (1856-1916). Народився він у селі Нагуєвичі, неподалік від Дрогобича, у родині коваля. По закінченні Дрогобицької гімназії вступив на філософський факультет Львівського університету, однак через свою громадську діяльність не закінчив його. Деякий час знаходився під впливом москвофільства, проте з часом прилучився до радикальних організацій. Займався видавничою діяльністю, літературною творчістю. За здійснення соціалістичної пропаганди його неодноразово арештовували й ув'язнювали. Лише в 1891 р., будучи автором не лише численних художньо-літературних, публіцистичних творів, а й також наукових робіт у галузі

фольклористики та літературознавства, Франко закінчив Чернівецький університет.

У нього був намір захистити дисертацію. Спочатку думав обрати темою дисертаційного дослідження суспільні погляди Шевченка. Але зрозумів, що таку дисертацію йому не вдасться захистити. Тоді написав дисертаційну роботу про творчість Івана Вишенського. Її захистити теж не вдалося. Лише 1893 р. Франко здобув ступінь доктора філософії у Віденському університеті за дисертаційну роботу «Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія». Правда, Франкові не вдалося зайняти кафедру в Львівському університеті.

Надалі він активно працював на ниві художньої літератури, публіцистики, літературознавства. Співпрацював із Науковим Товариством ім. Шевченка. Займався науковою, видавничою та редакційною роботою, брав участь у громадсько-політичному житті, балотувався до парламенту (щоправда, безуспішно). Останні роки його життя були позначені драматичними подіями й духовними стражданнями.

Після себе Франко залишив величезну літературну спадщину. Є в ній праці, які стосуються питань філософських. Це твори соціологічні («Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм», «Що таке поступ?», «Мислі о еволюції в історії людськості», «Наука і її становище щодо працюючих класів»), політологічні («Про соціалізм», «Католицький панславізм», «Соціалізм і соціал-демократизм»), естетико-психологічні («Із секретів поетичної творчості»), роботи з історії суспільної думки України, які стосуються поглядів письменників-полемістів, зокрема Вишенського, а також роботи про Шевченка, Драгоманова тощо. Філософська проблематика присутня в низці його художньо-літературних творів (поеми «Смерть Каїна», «Ex nihilio», «Іван Вишенський», «Похорон», «Мойсей» та ін.).

Дати «адекватну» характеристику поглядів Франка, як, зрештою, й інших видатних українських письменників, проблематично. У цьому випадку варто враховувати мінливий («артистичний») склад його натури. «Тому вивчення Франкового світогляду… потребує особливої техніки, зокрема – відмови від спроб звести його до якогось єдиного «-ізму». Важливо бачити різні джерела його формування, різні контексти його функціонування та, відповідно, різні можливі способи його відчитання», – справедливо зазначає Ярослав Грицак. Погляди Франка зазнали помітної еволюції. Почавши з успадкованого від Драгоманова позитивістського раціоналізму та соціалізму (навіть наближеного до марксизму), оспівування «розуму владного», утвердження ідеї громадського змісту мистецтва та його доступності, Франко згодом наближається до «філософії життя» та засад «ідеалістичного реалізму», опертого на віру в творче призначення духу, що, наприклад, бачимо в філософській поемі «Мойсей» (1905).

Попри відверто прогресивістську зорієнтованість, оспівування прогресу, у творах Франка, як і в Сковороди, Шевченка, Куліша, також можна віднайти опозицію «традиція-цивілізація». У Франкових творах спостерігаємо певну ідеалізацію сільського життя. Рідні Нагуєвичі він ладний вважати «земним раєм», де існує гармонія як між людьми й природою, так і між самими людьми. Щодо жорстокості й несправедливості світу, то вони, мовляв, йдуть від зовнішніх, «цивілізаційних» чинників – панського двору, попівської резиденції, єврейської корчми, місцевої влади. Можна у Франка знайти й протиставлення села місту. Показовими в цьому плані є оповідання «бориславського циклу», де показана жорстокість, аморальність індустріального (а отже, й «цивілізованого») міста, яке руйнує село. Проте дилема «традиція-цивілізація» у Франка все-таки є приглушеною, не настільки виразною, як у його попередників. І ця приглушеність, на нашу думку, викликана саме позитивістськими й соціалістичними впливами.

З позитивізмом Франко мав можливість познайомитись під час навчання в Львівському університеті, відвідуючи лекції професора Охоровіча. Невідомо, чи він читав оригінальні роботи Конта. Радше, був знайомий з роботами популяризаторів позитивізму. Так, у його бібліотеці були книги «Соціологія Оґюста Конта» Болєсла-

ва Лімановського (1875) та «Оґюст Конт і позитивізм» Джона Міла (1874). Визнання Франком основних засад позитивізму бачимо у його статті «Наука й її становище щодо працюючих класів» (1878), написаній для польськомовної газети «Праца», з якою він співпрацював у молоді роки. У цій статті читаємо: «Справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродніми силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом. Вона має лише справу з світом зовнішнім, з природою, – розуміючи ту природу якнайширше, тобто включаючи до неї все, що тільки підпадає під наше пізнання; також і люди з їх поступом, історією, релігією, і всі ті незлічениі світи, що заповнюють простір. Сама людина є тільки одним з нескінченних створінь природи. Тільки природа дає людині засоби до життя, до задоволення своїх потреб, до розкоші і щастя. Природа є для людини всім. Поза природою нема пізнання, нема істини. І лише природа є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з нею може з'явитися для людини блаженна правда».

Позитивізм у Франка поєднувався з соціалізмом – при чому соціалізмом марксистського типу. Франко читав праці Маркса в оригіналі, навіть писав передмови до перевидань праць цього теоретика соціалізму. У 1878 р. анонімно була надрукована польською мовою в Лейпцигу робота Франка «Що таке соціалізм?», побудована у формі запитань і відповідей. Пізніше сам автор назвав цю роботу «катехізисом економічного соціалізму». На перший погляд, у цьому «катехізисі» Франко не виходив за межі «правовірного марксизму». Правда, навіть у цей період його не варто вважати сліпим епігоном марксистського вчення. Зберігся лист Франка до Ольги Рошкевич від 20 вересня 1878 р., де він піддає частковій ревізії марксизм. Франко мав специфічний погляд на революцію. Він писав: «Під словом «всесвітня революція» я не розумію всесвітній бунт бідних проти багатих, всесвітню різанину». На його думку, «винаходка парових машин, телеграфів, фонографів, мікрофонів, електричних машин і т.д. спроваджує в світі, хто знає, чи не більшу революцію, ніж ціла кривава французька революція. Я розумію під революцією іменно цілий великий ряд таких культурних, наукових і політичних фактів, будь вони криваві або й зовсім ні, коли змінюються всі довгочасні поняття і основу і цілий розвиток якогось народу повертають на зовсім іншу дорогу». До речі, дещо подібні погляди на суспільні зміни демонстрував Шевченко.

У контексті цих далеких від марксизму міркувань оригінально звучить думка Франка про базові причини суспільного прогресу та революційних змін. Виявляється, тут спрацьовує не «діалектичний закон» переходу кількісних змін у якісні, коли нарощування продуктивних сил веде до зміни виробничих відносин. Визначальним, на думку мислителя, є зміна засобів людського спілкування. Так, він акцентував увагу на винайденні письма та друку. «Лише велике винайдення письма, – зазначав Франко, – розкриває одвічний морок і починає справжню історію. Письмо дає людям можливість передавати свої думки нащадкам, ділитися з сучасниками, але на сотні верст віддаленими людьми. Письмо, закріплюючи думки окремих людей, сприяє поступу в мисленні, подаючи одному в короткий час те, над чим другий мислив і працював ціле життя, – додаючи йому тим самим можливість починати дальшу працю від того пункту, на якому зупинився попередник. Одним словом, винайдення письма стало основою цілої людської культури, найпотужнішим рушієм поступу, без якого людина не була б у змозі пізнавати систематично і чітко закони природи і зоставалася б на віки не її господарем, а злиденним рабом». Щодо винайдення друку, то Франко висловлювався таким чином: «Мала рухома літера, вирізана спочатку з букового дерева…, а пізніше відлита з м'якого металу, – стала велетенським рушієм поступу! Чому? Тому, що здобутки думки, досі з великим зусиллям сховані хіба що в кількох місцях, зробила тим, чим вони були по суті – спільним вічним добром усього людства; літера відкрила всім ворота до набування знань правди, бо понесла однакове благотворне світло і до пишних палаців, і під

солом'яну стріху». Ведучи мову про сучасний стан прогресу, Франко знову ж таки звертав увагу переважно на розвиток комунікаційних засобів. Наприклад, він спо-етизував поїзд як «залізного коня», якому земля тісна через його швидкість і який єднає в одну сім'ю всі землі, всі народи. Тобто Франко майже на сто років випередив теоретиків Торонтської школи, які звернули увагу на те, що комунікаційні чинники відіграють важливу (якщо не визначальну!) роль у розвитку людства.

«Неортодоксальність» Франка щодо окремих положень марксизму поступово вилилася в системну і навіть різку критику цієї теорії. Він показував наявність плагіату в марксизмі (мається на увазі запозичення ідей «Маніфесту Комуністичної партії» з «Демократичного маніфесту» фур'єриста Віктора Консідерана), штучність «діалектичного методу» Гегеля в його марксистському застосуванні при поясненні суспільних та історичних явищ та й загалом ненауковість теоретичних засад марксизму.

Франко говорив про шкідливість чи навіть небезпечність застосування теорії марксизму. Він чи не першим звернув увагу на те, що практичне втілення засад цієї теорії призведе до створення тоталітарної держави. На його думку, прихильники марксизму бачать майбутній соціалістичний устрій «по-воєнному зорганізованим». Фактично їхнім ідеалом є «казарма, армія праці, дисципліна і субординація», коли людей позбавляють «свободи, ініціативи і солідарності». При такому устрої запанує влада соціалістичних функціонерів, які будуть жорстко правити суспільством. Т.зв. «народна держава» марксистів, на думку Франка, має стати «всевладною панею над життям усіх горожан». «Поперед усього, – писав він, – та всеможна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занидіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свобідних людей, але лише пожиточних членів держави, зробилась би мертвою духовною муштрою, казенною. Люди виросли б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава сталась би величезною народною тюрмою». Можна лише подивуватися пророчому баченню Франка. Не сприймав він також марксистського трактування національних проблем, яке вело до нівелювання національних спільнот.

Критика марксизму письменником-мислителем значною мірою визначалася його «індивідуалізмом», ідеєю вільного розвитку особистості, яка не має розчинятися в загалі. Більше того, в координатах «особистість-загал» індивід, завдячуючи власній жертовності, здатний перетворити масу в активну й свідому силу. Шлях такого перетворення й демонструється в поемі «Мойсей».

Далеко не всі його твори Франка є вартісними (і це цілком закономірно). Письменник переважно заробляв на життя літературною працею. Часто це була публіцистика. Навіть його художньо-літературні й наукові праці іноді мали виражені ознаки публіцистичності. Не завжди у Франка був час належним чином оформити свої твори. Бувало, що писалися вони поспіхом, на злобу дня. Він так і не заявив про себе як про автора синтетичних праць – на відміну від свого колеги й доброго знайомого Грушевського.

У Франкових творах можна знайти чимало цікавих і оригінальних ідей. Правда, ці ідеї ним не були ні систематизовані, ні належним чином оформлені. Іноді Франкова спадщина видається величезною глибою золотоносного піску, з якого ще треба намити золото. У тому числі це стосується його філософських ідей, які потребують «віднайдення» та осмислення.

Українські соціалісти: Михайло Павлик, Остап Терлецький та Сергій Подолинський

До послідовників та соратників Драгоманова належали Михайло Павлик, Остап Терлецький та Сергій Подолинський, для яких притаманний був соціальний радикалізм. Діяльність і погляди цих людей не дуже знані – хоча вони, безперечно, заслуговують на увагу, особливо це стосується поглядів Подолинського. Ці діячі, як і Драгоманов та Франко, намагалися (свідомо чи несвідомо) витворити українську версію соціалізму. Правда, ця версія так і не стала ні достатньо знаною, ні такою, що могла бути реалізованою.

До провідних діячів соціал-радикального напрямку в Україні на рубежі XIX-XX ст. належав Михайло Павлик (1853-1915), який походив із селянської родини. Народився на Галичині, в с. Монастирському поблизу Косова. Вищу освіту здобував на філософському факультеті Львівського університету, але не закінчив його через постійні злидні й переслідування. Під час університетських студій зблизився з Франком, разом з ним пропагував соціалістичні ідеї в робітничому середовищі. У 1879-1882 рр. жив у Женеві та на півдні Франції, де разом з Драгомановим та Подолинським видавали часопис «Громада». У той час Павлик став ревним послідовником Драгоманова. Навіть закликав українців єднатися на «драгоманізмі» як «синтезі повного, всестороннього розвою нашої нації». Перебуваючи за кордоном, також контактував із російськими соціалістами, зокрема Г. Плєхановим та Вірою Засуліч.

Павлика вважають одним із засновників та організаторів української радикально-демократичної преси на Галичині. Він редагував такі видання, як «Друг», «Громадський друг», «Дзвін», «Молот», «Товариш», «Батьківщина», «Громадський голос», співробітничав, як і Франко, з польською соціалістичною газетою «Праца». Разом з Франком та Терлецьким став засновником у 1890 р. Русько-Української радикальної партії. Редагував її друковані органи «Народ» та «Хлібороб». З середини 90-х рр. XIX ст., втомлений судовими переслідуваннями, політичними невдачами й хворобами, відійшов від активної політичної діяльності. Починаючи з 1897 р. працював бібліотекарем Товариства ім. Шевченка, також займався науковою та видавничою діяльністю.

Спеціальних робіт, присвячених суто філософським питанням, у Павлика не було. Правда, йому належить чимало праць публіцистичного характеру, в яких він так чи інакше торкався проблеми філософії. Він вважав себе послідовником «драгоманізму», перейнявши позитивістські й соціалістичні погляди свого вчителя й по-своєму розвинувши їх. Павлик відстоював матеріалістичні позиції. І саме з матеріалістичних позицій піддавав критиці релігійні та ідеалістичні вчення. Зокрема, критикував філософію Ніцше.

У плані політичному він стояв на позиціях соціалізму. Вважав себе «селянським соціалістом» («селянолюбом»), що загалом відповідало драгоманівському розумінню цієї доктрини. Адже Драгоманов у своїх політичних конструкціях був зорієнтований на українське селянство. Павлик у перспективі бачив Україну як спілку самоврядних громад, де «вся земля – мужикам», а «фабрики й міста – робітникам».

Виявляючи загалом позитивне ставлення до російської культури, він, як і Драгоманов, вважав перебування українських земель у складі Росії «пропащим часом». Прагнув відділити Україну від Росії якнайшвидше і за будь-яку ціну.

Соратником Павлика й Франка був Остап Терлецький (1850-1902), відомий як публіцист, літературний критик та громадський діяч. Народився він у с. Назірне у священицькій родині. Студіював на філософському факультеті Львівського університету й на юридичному факультеті Віденського університету. Співпрацюючи з Подолинським, у 1875-1876 рр. видав кілька брошур українською мовою, в яких

викладалося вчення Маркса й Енгельса. У 1877 р. разом із Павликом та Франком проходив по т.зв. «соціалістичному процесі» у Львові. Був одним із зачинателів і провідників Русько-Української радикальної партії. Незважаючи на те, що в останні роки свого життя хворів і жив у злиднях, багато писав і публікувався.

Драгоманов характеризував Терлецького як європейця «за своєю наукою та ідеями». Терлецький був прихильником марксизму, еволюційної теорії Чарлза Дарвіна, цікавився питаннями експериментальної психології. Водночас поділяв ідеї громадівського соціалізму Драгоманова.

Соратником Драгоманова, Павлика і Терлецького був Сергій Подолинський (1850-1891). Походив він з аристократичної родини. Народився в с. Ярославці (нині Шполянський район Черкаської області). Вищу освіту здобував у Київському університеті, навчаючись на лікаря. У Києві в нього з'явився інтерес до соціалістичної теорії. Тут він ще студентом відвідував політекономічний гурток М. Зібера, де познайомився з «Капіталом» Маркса. До речі, Зібер був одним із перших пропагандистів ідей марксизму в Росії. Після закінчення університету Подолинський вирушив за кордон, вивчав медицину у Львові, Відні, Цюріху, Лондоні й Парижі. Водночас прилучився до соціалістичного руху, познайомився з Марксом та Енгельсом, брав участь у п'ятому конгресі І Інтернаціоналу (Гаага, 1872). У 1973-1974 рр. співробітничав з російським соціалістом П. Лавровим, допомагаючи йому видавати часопис «Впєрьод!» У 1874 р. повернувся в Україну. Працював у маєтку свого батька лікарем і вчителем, водночас займався соціалістичною пропагандою. Налагодив стосунки з Терлецьким, спільно з яким у Відні видавав невеликі брошури, в яких пропагувалися ідеї соціалізму. У 1875 р. в Бреслау (нині – Вроцлав) захистив докторську дисертацію, присвячену проблемам розщеплення білків ферментами підшлункової залози. Це була дисертація, яка стосувалася біохімії – науки, яка робила перші кроки.

У своїх поглядах Подолинський намагався синтезувати природничі, передусім біохімічні й медичні знання зі знаннями соціологічними й політичними. Завдяки цьому йому вдалося запропонувати цікаві теоретичні підходи. У 1878 р. він видав книгу «Життя і здоров'я людей на Україні», ставши в Україні засновником такого напрямку, як соціоетногігієна. Подолинський, на відміну від багатьох тодішніх діячів українського національного руху, намагався відійти від уявлення про українців як про селянську націю. Одним із перших звернув увагу на те, що чимала частина українців залучена до промислового виробництва. У нього навіть була спеціальна праця, присвячена цьому питанню.

Найбільш знаною та оригінальною працею Подолинського стала робота «Праця людини та її відношення до розподілу енергії» (1880), яка ще за життя автора вийшла російською, німецькою, французькою та італійською мовами. У ній автор постає як вчений-матеріаліст, відкидаючи ідею самостійного існування ідеальної субстанції. Мислитель дотримувався визнання матеріальної єдності світу, який існує в різних формах і в якому відбувається перетікання енергії при її збереженні. Вважав, що закони розвитку матеріальної природи виявляються в розвитку суспільства. Тому прагнув інтеграції природничого й гуманітарного знання, свідченням чого є згадана робота.

Подолинський розглядає поняття праці, даючи йому оригінальну інтерпретацію. Для нього вона є одним із різновидів світової енергії. Таким чином, мислитель пропонував енергетичне розуміння праці, а також енергетичний підхід до історії технології. Якщо праця, на його думку, має осмислений характер, то вона не здійснює розпорошення енергії, насамперед сонячної, яка є основою життя. Відповідно, осмислена праця здійснює «пакетування» енергії. Тим самим забезпечуються вищі форми діяльності людини. Щодо людського розуму, то він здатний регулювати господарське життя й організовувати енергетичні потоки, тим самим забезпечуючи якісне перетворення світу.

Учений доходив висновку, що рівень розвитку суспільства визначається її «енергетичним бюджетом». Те саме можна сказати й про окремого індивіда. У такому сенсі праця – не лише джерело вартості, а й чинник у процесі розподілу та перетворенні енергії. Вона здатна привести не лише до змін на Землі, а й вплинути на процеси космічного масштабу.

Енергетичне розуміння праці було тісно пов'язане в Подолинського з його тлумаченням суспільних проблем. Основну причину соціальних негараздів він бачив у привласненні праці одних іншими. Мислитель ставив перед собою завдання знайти шляхи для такого впорядкування праці людей, коли б експлуатація людини людиною була б просто неможливою. Дотримуючись марксистської доктрини, він виступав за соціалістичні перетворення, зокрема за соціалізацію землі та господарських структур. Сподівався, що саме соціалізм здатний привести людство до розумного використання енергетичного потенціалу. Майбутнє ж суспільство мислитель, так як і Драгоманов, уявляв федерацією самоуправних громад.

Ідею «енергетизму», запропоновану Подолинським, можна вважати одним із важливих здобутків української суспільно-філософської думки. Щоправда, ця ідея не була належним чином поцінована. Та все ж вона отримала свій подальший розвиток у Володимира Вернадського, Миколи Руденка, знайшла відображення й переосмислення в романі «Сонячна машина» Володимира Винниченка.

Є підстави вважати, що Подолинський «випередив свій час». Для сучасного людства «енергетичні» ідеї вченого, поєднані з ідеями соціально орієнтованої регульованої економіки, здаються дуже актуальними. Адже людство, переживши час лібералізму, зіткнулося з проблемою раціонального використання ресурсів, передусім енергетичних. Ідеї Римського клубу, руху «зелених» є якраз свідченням цієї тенденції.

Враховуючи вищесказане, варто більше уваги звернути на ідеї «українського соціалізму», представленого Драгомановим, Франком, Подолинським та іншими. Безперечно, «український соціалізм» став відгомоном ідей західноєвропейського соціалізму, зокрема марксизму. Однак його не варто вважати простим епігонством. Він прагнув дати ідеям соціалізму оригінальну інтерпретацію, виходячи з української ментальності та українських суспільно-філософських традицій. Водночас «український соціалізм» дистанціювався від «соціалізму російського», особливо в його більшовицькому варіанті.

Позитивізм Володимира Лесевича

Дещо осторонь від Драгоманова та Франка стоїть один із найвидатніших представників позитивістської філософії в Росії другої половини XIX ст. Володимир Лесевич (1837-1905). Його вважають представником російського позитивізму, оскільки він зробив багато для поширення цієї філософської системи в Росії. Однак Лесевич був українцем, щобільше, людиною свідомою свого українства. Деякі його дії можна потрактувати як відверто проукраїнські. Це й дає підстави розглядати його якщо не представником української філософії, то хоча б репрезентантом філософської думки на українських землях.

Народився Лесевич у селі Денисівка на Лубенщині в дворянській родині. Гімназійну освіту здобував у Києві, потім навчався в інженерному військовому училищі в Петербурзі. Після закінчення студій служив кілька років на Кавказі, брав участь у бойових діях. Потім став слухачем Академії генерального штабу в Петербурзі. Загалом Лесевич здобув добру технічну освіту, що стало не останнім чинником його позитивістських зацікавлень.

У 1862 р., вийшовши у відставку, він оселився в своєму родинному маєтку, де за власні кошти відкрив першу народну школу з українською мовою викладання, яка дуже швидко була заборонена владою. Ця подія отримала широкий розголос –

про неї було кілька публікацій у герценівському «Колоколі». Пізніше Лесевич перебрався до Петербурга, де співробітничав з такими виданнями, як «Отечественные записки» й «Русское богатство». У 1875 р. він заснував тут Літературний фонд ім. Т. Шевченка та Українське видавниче товариство. Проте вони припинили свою діяльність у зв'язку з сумнозвісним Емським указом 1876 р., який забороняв використання української мови в багатьох сферах культури. 1879 р. Лесевич в адміністративному порядку, тобто без пред'явлення офіційного звинувачення та суду, був засланий до Сибіру (жив у Єнісейську та Красноярську). Через три роки йому дозволили поселитися в європейській частині царської Росії (Казань, Полтава, Твер). Лише в 1888 р. він отримав можливість повернутися до Петербурга. В останні роки життя мешкав переважно за кордоном, в Італії, Франції, читав лекції у Російській Вищій школі суспільних наук у Парижі. Також відомо, що мислитель підтримував зв'язки з діячами українського національного руху – Драгомановим, Франком та Грушевським.

Погляди Лесевича, який непогано знав сучасну йому західноєвропейську філософію, зазнали певної еволюції. На початку він знаходився під впливом позитивістських ідей Конта. У вченні цього філософа його приваблювали відмова від теоретичних узагальнень, які не були доведені емпіричним шляхом; намагання науково обґрунтувати філософію; трактування розумового поступу як головного чинника історичного процесу; звернення до соціальної проблематики. Поділяв він також контівський «закон трьох станів», відповідно до якого всі знання проходять три фази, визначаючи такі типи світогляду: супранатуральний (релігійний), метафізичний (філософський) та позитивний (науковий). Позитивізм, вважав Лесевич, є природним результатом розвитку наукового знання, яке не може задовольнятися «діалектичними», тобто логічними, тонкощами й умоглядною аргументацією. Натомість виникає необхідність широкого застосування дослідного методу, скрупульозного вивчення фактів. Це прагне здійснювати кожна наука, виробляючи систему позитивного, наукового знання. Позитивізм як теоретико-філософська система підсумовує результати, здобуті кожною наукою, об'єднує їх.

Правда, Лесевич з часом дійшов висновку, що в системі Конта відсутня критична складова, вихідні її принципи та положення гносеологічно й методологічно не обґрунтовані. Більше того, на думку мислителя, у ній є містичні елементи, які перетворюють цю систему на нову релігію. Перестала його задовольняти й класифікація наук, запропонована Контом. У ній були відсутні психологія, логіка, гносеологія та етика. Тому філософ став вважати, що систему Конта потрібно суттєво трансформувати задля подальшого розвитку наукового знання.

У низці своїх праць «Листи про наукову філософію» (1878), «Досвід критичного дослідження основ позитивної філософи» (1887), «Що таке наукова філософія?» (1891) Лесевич прагнув подати своє розуміння суті справжньої наукової філософії. На його думку, Конт вважав, що філософія базується на «здоровому глузді» (повсякденному знанні), який намагається поширитись на всі предмети, доступні розуму людини; щодо науки, то вони є результатом «щасливої систематизації» цих повсякденних знань. Такий підхід, вважав Лесевич, дав підстави деяким адептам Конта зводити позитивну філософію винятково до «здорового глузду». Це є помилкою, оскільки існує принципова відмінність між знанням повсякденним та науковим.

Істинне знання, на думку філософа, є результатам мислення, що керується науковим методом. Повсякденне ж мислення продукує знання підсвідомо й уривчасто, змішуючи поняття та уявлення. Таке мислення часто перетворює на уявлення поняття про явища природи, процеси, які відбуваються в організмі, навіть бажання та волю. Явище в структурі повсякденного мислення є зрозумілим через його звичність і не потребує якихось пояснень. Незрозумілі явища воно намагається звести до явищ відомих. Також для повсякденного мислення не є важливими причинно-

наслідкові зв’язки. Воно може їх проігнорувати. У той час як у науковому мисленні з’ясування причин є одним із головних чинників при поясненні явищ.

Тому Лесевич у своїй теорії приділяв велику увагу питанням причинно-наслідкових зв’язків. Спостерігаючи порядок у послідовності явищ, наука, вважав він, отримала можливість виявляти їхні причини. Причинність же як містичне начало відкидалося ним. На місце причинності він ставив окремі причини, визначення яких є завданням наукового методу. Науковець, на його думку, визначаючи причину явища, вибудовує гіпотезу і за її допомогою встановлює розуміння цього явища, яке сприймається як дія.

Цікавими є міркування Лесевича про розуміння й знання. Він трактував їх як абстракції, які постійно присутні в науковій роботі. При цьому філософ наголошував, що про розуміння йдеться лише тоді, коли уже щось відомо. Тому знання завжди має передувати розумінню, зберігаючи певну автономність щодо нього.

Вибудовуючи свою концепцію наукової філософії, Лесевич твердив, що вона має ґрунтуватися на зв’язку науки й філософії, яка трактувалася ним як основа пізнання й мислення. Мислення ж, на його думку, починається з уявлень, обумовлених відчуттями. Воно укорінене в досвіді й не може існувати поза ним. Досвід же філософ розглядав як відношення, що виражається в можливості зведення процесу думки до сприйняття, яке передбачає відповідний зв’язок цього процесу зі світом реалій. Об’єкти, котрі мають стати змістом науки, повинні надаватися досвідом. Тому будь-яка наука має своєю основою досвід. Це стосується також філософії. Бо якби її знання й завдання були далекими від досвіду, то між філософією й наукою нічого не було б спільного. І, відповідно, філософія за змістом різнилася б від наук.

Співвідношення філософії та наук, на думку Лесевича, має такий вигляд. Науки базуються на досвідному знанні в певній сфері. Відповідно, кожна конкретна наука виробляє спеціальні поняття. Щодо філософії, то вона є наукою загальною й об’єднує поняття, які виробляються окремими дисциплінами, та підводить їх під загальне поняття.

На думку Лесевича, межа між науками й філософією має зникнути, коли йдеться про зміст. Це обумовлюється тим, що спеціальні науки контактують між собою, роблять мислення всебічним, абстрактним з логічного боку та глибшим з психологічного. Це сприяє творенню філософського знання. Але межа між науками й філософією залишається, коли йдеться про прийоми дослідження. Саме тут виникають труднощі, які не здатен подолати жоден спеціальний метод.

Виходячи з такого розуміння співвідношення окремих наук та філософії, Лесевич дійшов висновку, що філософія не повинна зводитися до реєстрації фактів чи класифікації наукового знання. Важливим для неї є критицизм як основа наукового дослідження. Також філософія мала б зосередитися на з’ясуванні самого процесу пізнавання. У цих питаннях Лесевич наблизився до поглядів Р. Авенаріуса й Т. Л. Герінга, ставши на позиції емпіріокритицизму.

Богдан Кістяківський: від «легального марксизму» до «наукового ідеалізму»

Богдан (Федір) Кістяківський (1868-1920) належав до нечисленних професійних філософів кінця XIX – початку XX ст., які відверто декларували своє українство. У статті «До питання про самостійність української культури», яку Кістяківський опублікував у 1911 р. в журналі «Русская мысль», він, зокрема, писав: «Я народився в одному з найбільших, а отже, зрусифікованих міст України, …походжу з дуже інтелігентної, а тому значною мірою зрусифікованої родини… до сих пір я проклинаю свою долю за те, що я виховувався не в рідній школі, що в дитинстві я мало слухав рідних пісень, що моєю фантазією володіли не рідні казки, що з літературою я познайомився не на рідній мові і що я зріс чужий тому народові,

серед якого я жив, чужий моєму рідному народові. Лише в юнацькі роки я почав серйозно вивчати українську мову, познайомився з українською поезією, піснею, літературою, полюбив український театр, і я вважаю, та й завжди вважав, що лише з того часу я почав робитися особистістю і культурною людиною. Ті душевні переживання, які пов'язані з цим періодом мого життя, надзвичайно розширили мої здібності сприйняття. Лише з того часу на мене почала справляти глибоке враження російська та європейська лірика, тоді ж я раптом збагнув суть драми, і в мене утворився зовсім новий погляд на літературу». Проте незважаючи на розуміння й декларування свого українства, намагання прилучитися до української культури, творчість Кістяківського вписувалася в контекст російської імперської культури. Загалом, це зрозуміло. Адже він виховувався й формувався в її лоні, а в зрілі часи практично не виходив за її межі.

Народився Кістяківський у місті Києві. Батько його був професором кримінального права Київського університету, дотримувався ліберальних поглядів. Його праця «Дослідження про кару та смерть» мала чималий розголос у Російській імперії. Її, зокрема, використовував Лев Толстой. Також батька Кістяківського цікавила й українська проблематика – йому належала праця «Права, за якими судиться малоросійський народ». Відверто не декларуючи своє українофільство, він прихильно ставився до українського руху. Так, у своєму щоденнику залишив такий запис: «Українофілом мусить бути кожен житель України… Українофільство мусить бути практичним, кожен, працюючи в своїй ділянці на своєму терені, на який його поставила його доля, мусить бути національним». По лінії матері Кістяківський був пов'язаний родинними зв'язками з викладачем історії Київського університету й одним із лідерів громадівського руху Антоновичем. Він часто бував у свого знаменитого родича. Завдяки Антоновичу Кістяківський зацікавився українською історією, а також познайомився із закордонними українськими виданнями.

Ще навчаючись у гімназії в Києві, Кістяківський прилучився до таємного ліберального гімназійного гуртка. Через участь у цьому гуртку він був виключений з гімназії, а гімназійну освіту йому довелося завершувати не в своєму рідному Києві, а Чернігові. Далі Кістяківський навчався в Київському університеті (1888-1889), студіюючи історію під керівництвом Антоновича. У цей час він познайомився з поглядами Драгоманова і став його прихильником. Пізніше готував до видання твори цього мислителя, присвятив йому дві статті «М.П. Драгоманов. Його політичні погляди, літературна діяльність і життя» та «М.П. Драгоманов і питання про самостійну українську культуру». Під час університетського навчання Кістяківський відвідав Галичину, бажаючи нав'язати контакти з місцевими діячами українського руху, зокрема Франком. В Австро-Угорщині його арештували й передали російській владі. Після цього інциденту Кістяківський змушений був перевестися до Харківського університету. Однак і тут через свою підпільну діяльність йому не вдалося закінчити навчання. Тоді він переводиться до Дерптського (Тартуського) університету, де студіює право. Тут увійшов до гуртка польських соціалістів, почав вивчати марксизм, зав'язав контакти з т.зв. «легальними марксистами» Петром Струве й М. Туганом-Барановським. Така діяльність не пройшла повз увагу поліції. У 1892 р. його арештовують, звинувативши в розповсюдженні закордонної нелегальної літератури та участі в антидержавній організації.

Перебуваючи в ув'язненні, Кістяківський починає вивчати німецьку класичну філософію. У листі до матері він писав: «Раніше я все читав книжки історичного й теоретичного характеру, вони цікавили й розважали мене, але не поглинали всієї моєї розумової діяльності. Останніми днями я взявся виключно до німецької філософії. Грандіозна німецька метафизика цілком мене захопила. Своєю розумовою діяльністю я відволікаюся від самого себе і слідкую різні вияви світової субстанції у реальному світі довкола мене». Вивчення німецької філософії мислитель продовжив на засланні в Лібаві (Ліепаї).

У 1895 р. Кістяківський покидає Російську імперію, їде до Берліна, де записується на юридичний факультет місцевого університету. Правда, його цікавить не стільки юриспруденція, скільки філософія. Він відвідує лекції на філософському факультеті й виявляє бажання працювати над дисертаційною роботою із соціології. Остання була написана під керівництвом професора Страсбурзького університету В. Віндельбанда. Предметом своєї дисертації Кістяківський обрав проблему співвідношення індивіда й суспільства. Тут він розглянув методи дослідження особистості та суспільства, починаючи з античних часів і закінчуючи Новим часом. На основі цього аналізу мислитель дійшов висновку про необхідність плюралістичного методологічного підходу в суспільствознавстві. При цьому відкидав можливість побудови універсальної моністичної теорії. У цьому випадку Кістяківський відходив від класичного марксизму, під впливом якого перебував раніше. Т.зв. економічний принцип у соціології, характерний для марксизму, він почав вважати лише одним із методів дослідження в царині суспільствознавства: «Будь-який монізм, як матеріалістичний, так ідеалістичний, неминуче має бути метафізичним… – писав мислитель. – Тому я зовсім відкидаю такий розгляд соціально-економічних проблем і для методологічного дослідження звертаюся до них лише з теоретико-пізнавальної точки зору».

У той час соціальна філософія переживала *кризу*. Проблема, яка її спровокувала, було питання про співвідношення об'єктивних закономірностей соціального розвитку та суспільної свідомості, де визначальне місце належить об'єктивним за своєю природою духовним цінностям. Деякі німецькі філософи (В. Зомбарт, Р. Штаммлер) намагалися розв'язати цю проблему в дусі кантіанства. Щодо російської суспільно-філософської думки, то в ній спостерігалася еволюція легальних марксистів, відхід їх від уявлень про пріоритет об'єктивних соціальних чинників у розвитку суспільства. Частина з них (Булгаков, Бердяєв, Струве та інші) еволюціонували в бік ідеалізму кантівського чи навіть релігійно-містичного типу.

Кістяківський, на думку Л. Депенчук, «вписав свою оригінальну сторінку в історію цієї філософської еволюції: єдність причинно-наслідкових зв'язків і належністості подана в нього як сутнісна характеристика суспільного буття. Як найвідповідніший предмет для дослідження визначальної ролі належнісності він визнавав теорію права (державного права щонайперше – як розроблену найбільше) та правові стосунки».

Перебуваючи за кордоном, Кістяківський підтримував стосунки з відомими тогочасними німецькими філософами Г. Єллінеком, Г. Ріккертом, М. Вебером та іншими.

У 1899 р. Кістяківський, повернувшись у Росію, одружився з Марією Беренштам, дочкою відомого педагога, активного діяча Старої Громади Вільяма Беренштама. Вона в молоді роки знаходилася під впливом Драгоманова, а потім прилучилася до російських марксистів, була причетна до «Союзу боротьби за визволення робітничого класу». Від цього шлюбу народилося троє синів. Найбільш відомий з них Георгій (Джордж) Кістяківський, спеціаліст у галузі ядерної фізики. Він емігрував спочатку до Німеччини, а потім – Сполучених Штатів Америки. Був одним із керівників американського проекту атомної бомби. Потім добровільно пішов у відставку, приєднався до громадської організації вчених «Союз за придатний для життя світ» і виступив проти гонки озброєнь.

У Росії Кістяківський активно включився в громадську роботу. Став одним з ідеологів російських конституціоналістів. Брав участь у створенні й діяльності їхньої організації «Союз визволення», яка послужила основою для створення партії кадетів. Кістяківський був одним з авторів відомих філософських збірок «Проблеми ідеалізму» (1902) та «Віхи» (1909). У цей період редагував журнали «Критическое обозрение», «Юридический вестник», також співробітничав з часописом «Украинская жизнь»; працював у Московському комерційному інституті, Московському

університеті, Демидівському юридичному ліцеї (Ярославль). У перші роки XX ст. Кістяківський формулює й розробляє концепцію наукового ідеалізму, яку можна розглядати як його основний вклад у розвиток філософської думки.

1916 р. Кістяківський опублікував дисертацію «Соціальні науки і право», яку захистив у Харківському університеті, здобувши ступінь доктора державного права. Починаючи з 1917 р. почав працювати професором Київського університету, у 1919 р. став деканом юридичного факультету цього вищого навчального закладу.

Революційні події 1917 р. призвели до того, що Кістяківський не лише підтримав революційний рух, а й приєднався до нього. Показове його ставлення до російських демократів, які не визнавали за українцями прав на самовизначення. У статті «Українці і російське суспільство» він писав: «Для більшості освічених людей виявилися зовсім несподівані ті події, які відбулися в Україні впродовж останнього року: вони ніяк не передбачали, що політичне життя в Україні може прибрати такий зворот, який воно фактично прийняло. Серед інших розчарувань, який приніс з собою революційний рік освіченому російському суспільству, це, може бути, найвідчутніше, воно образило його в найбільш священних почуттях. Більшість не бачить ніякого пояснення і виправдання того, що весь рік українці так настійливо та вперто висували у першу чергу свої інтереси та справи, що вони прискорювали їх принципове вияснення, що, не задовольнившись обіцянками та не дочекавшись їх виконання, вони пішли самовладним шляхом, а на цьому шляху вони дійшли до крайньої межі, тобто до повного відособлення України та «самостійності».

За часів гетьманату Скоропадського Кістяківський увійшов до складу Комісії у справах навчальних та наукових закладів. Брав участь у виробленні законодавства про вищу школу, закону про українське громадянство. Став членом Адміністративного суду. Був одним з організаторів Української Академії наук, її дійсним членом.

Події російсько-української війни 1919-1920 рр. не дали можливості Кістяківському нормально себе реалізовувати. Перед наступом денікінських військ він змушений був покинути Київ та перебратися до Катеринодара, де й помер. На той час йому було 51 рік – ще достатньо продуктивний вік для вченого.

Найбільшим досягненням Кістяківського в царині філософії можна вважати його концепцію наукового ідеалізму. Ця концепція стала результатом еволюції мислителя від марксизму до ідеалізму. Суть цієї еволюції, за словами самого ж Кістяківського, полягала у визнанні пріоритету етичних проблем у поясненні соціального життя. Він писав про своїх колишніх однодумців (легальних марксистів) і про самого себе таке: «Відкинувши натуралістичну соціологію і марксизм, як соціально-філософські системи, і не розходячись із ними, як з позитивно-науковими теоріями, вони мали визнати, що вимога справедливості, моральна належнісність і постулати ідеалу не підлягають категорії необхідності і не виводяться з неї. Визнавши це, вони природно пройнялися прагненням до самостійного пізнання етичної проблеми, тобто всього того, що дотичне до царини належного, а не необхідного». Вітаючи загалом звернення своїх колег до етичного ідеалу при поясненні соціальних питань, Кістяківський вважав, що деякі з них у ході еволюції від марксизму до ідеалізму втратили науковість дослідження, бо визнали віру наріжним каменем філософської свідомості. Звідси бурхливий розвиток російської релігійної філософії на початку XX ст., серед чільних представників якої було чимало легальних марксистів. На відміну від них, Кістяківський вважав, що етичну проблему слід розв’язувати за допомогою знання, а не віри. Звісно, якщо філософія не хоче заблукати в нетрях метафізики чи індивідуальної інтуїції. Вона мусить стати надіндивідуальним знанням, яким є природознавство, зайнявшись вивченням з допомогою наукового методу таких явищ, як самоцінність особистості та її свобода.

Філософські системи, якщо вони претендують на науковість, повинні складатися з трьох елементів: логіки, етики та естетики. Хоча останні існують окремо, але всі вони об’єднані категорією належного так само, як єдність природознавства визна-

чена категорією необхідного. Логіка досліджує та визнає цінне з боку пізнавального, етика робить те саме в практичній сфері, естетика – встановлює цінне в духовній творчості та виявляє форми його втілення.

Скерована духовними цінностями (логічними, етичними й естетичними) діяльність людини творить особливий вид буття – культуру. В культурі мета завдяки нормам реалізовується так само технологічно, як завдяки знанню законів природи створюється потрібна виробництву техніка. Суспільне життя, на думку мислителя, охоплює дію «всякого роду норм, починаючи від промислово-соціально-технічних, переходячи до державно-правових та кінчаючи етичними й естетичними нормами, тобто є сферою застосування як принципу необхідності, так і принципу належності». Тому належне, вважав Кістяківський, не протистоїть буттю, а притаманне йому. А формальні цінності (норми) є знаннями його сутності й способом дії.

Велику увагу в своїх роботах Кістяківський приділяв теорії права. Розглядав його втілення у суспільних відносинах та інституціях, тобто в культурній реальності. Був одним із головних теоретиків правової держави в Росії. Показував, що суспільний розвиток веде до становлення правових держав, у яких особистість найкраще може себе реалізувати і де можливе забезпечення її свобод. Правда, був супротивником необмеженого народовладдя.

Характеризуючи філософські погляди Кістяківського, можна говорити про їхні українські ментальні витоки. Мислитель, обґрунтовуючи концепцію наукового ідеалізму, певним чином протиставив себе російській релігійній філософії з її схильністю до містицизму. У цьому випадку пропонував раціональний, науковий підхід до філософських проблем. Тому його науковий ідеалізм можна трактувати як українську відповідь російській релігійній філософії. Також конституціоналізм Кістяківського, відстоювання ним правової держави спиралося на деякі українські правові традиції – принаймні в українському суспільстві спостерігалася більша пошана до права, ніж у суспільстві російському. Зрештою, Кістяківський виявляв інтерес до українських правових традицій, що навіть знайшло відображення в його роботах.

Тому, незважаючи на те, що Кістяківський мав безпосередній стосунок до російської філософії, все ж його варто розглядати як одного з нечисленних українських професійних філософів кінця XIX – початку XX ст. Залишається лише пошкодувати, що коли в Україні склалися елементарні умови для розвитку своєї професійної філософії, Кістяківського не стало.

Філософські ідеї в творчості Лесі Українки

Леся Українка (Лариса Косач-Квітка, 1871–1913), поряд з Шевченком та Франком, у пантеоні української культури XIX – початку XX ст. займає особливе місце. Вона ніби «замикає» трійцю найвидатніших її представників, національних будителів, які діяли у важкий період української бездержавності та переслідувань українства (особливо в умовах царської Росії). Леся Українка передусім відома як поет і драматург. Хоча їй належать також твори прозового, публіцистичного характеру, науково-популярні розвідки. Займалася вона й фольклорними студіями, що знайшло відображення в її творчості.

Великий вплив на Лесю Українку справила її мати Ольга Драгоманова-Косач (1849-1930), відома під літературним псевдонімом Олена Пчілка. Вона була рідною сестрою Драгоманова. Тому ідеї цього видатного українського діяча були добре відомі Лесі Українці. Зрештою, Леся переписувалася з Драгомановим, тривалий час спілкувалася зі своїм знаменитим родичем наприкінці його життя, проживаючи в Софії.

Щодо Олени Пчілки, то ця жінка відзначалася сильною волею та цілеспрямованістю. Незважаючи на чималі труднощі, виховувала своїх дітей (а у неї їх було

шестеро) свідомими українцями. Маєток Косачів у Колодяжному неподалік Ковеля на Волинському Поліссі став своєрідним «університетом українства». Виховання й навчання дітей українською мовою починалося з пелюшок. Діти розмовляли цією мовою, такою ж мовою читали книжки, одягалися в національне вбрання. Фактично Олена Пчілка витворила першу українську інтелігентну сім'ю. І це при тому, що її чоловік переважно спілкувався російською мовою й до кінця життя не навчився добре розмовляти українською.

Великим святом у сім'ї Косачів були роковини народження Шевченка. У вітальні виставлявся портрета Кобзаря у вишитому рушнику, біля нього запалювали свічки. Спеціально читалися кобзареві твори. На ці відчити збиралися не лише Косачі, а й запрошувалися сільські жителі. Не дивно, що в творчості Лесі Українки знаходимо шевченківські мотиви. У молоді роки вона навіть написала вірш «На роковини Шевченка».

Завдячуючи Олені Пчілці, Колодяжне стало місцем постійного спілкування провідних українських інтелектуалів того часу. Тут бували письменники Модест Левицький та Михайло Старицький, композитор Микола Лисенко, художники Іван Труш та Фотій Красицький. Косачі підтримували дружні стосунки з родиною Івана Франка. Сам Франко бував у Колодяжному, спілкувався з Лесею Українкою, справив на неї певний вплив, посприяв становленню її як письменниці.

Атмосфера українства, що утвердилася в сім'ї Косачів, стала одним із головних чинників формування світогляду Лесі. Не випадково вона вибрала для себе псевдонім Українка. То була свідома демонстрація своєї національної ідентичності. В тодішніх умовах царської Росії, коли українське слово було під забороною, така демонстрація виглядала як виклик.

Українство, культивоване в сім'ї Косачів, мало під собою потужну народно-культурну основу. Починаючи з 1882 р., коли сім'я оселилася в Колодяжному, Олена Пчілка намагалася ознайомити своїх дітей з українською народною культурою. Приводила їх на святкування веснянок, Купала, возила до сіл Білин та Скулин, де вони жили серед простих людей, знайомлячись із селянськими звичаями та побутом. І Олена Пчілка, і її діти збирали народні пісні, колекціонували вишивки. Звідси чималий інтерес Лесі до українського фольклору в її поліському варіанті. Зрештою, цей інтерес знайшов вияв в одному з найкращих драматичних творів письменниці «Лісова пісня».

Та все ж у творчості Лесі Українки домінують не «простонародні» мотиви, притаманні, наприклад, для Шевченка та Франка. Леся походила з інтелігентної сім'ї, де існувала зорієнтованість на елітарну культуру. Олена Пчілка спеціально знайомила дітей з надбаннями світової літератури, образотворчого мистецтва, вчила іноземних мов, класичної музики. До того ж Леся Українка, через свою хворобу (туберкульоз кісток), змушена була лікуватись за кордоном. Через те непогано знала європейські країни, а також деякі краї Сходу (Єгипет).

Про великий вплив Олени Пчілки на Лесю Українку дуже добре писав Дмитро Донцов: «*Порівняймо ідейний світ Олени Пчілки з світом її доньки і побачимо вражаючу подібність думок, настроїв, тем, навіть окремих виразів*… І мати, і донька – мали *боєву вдачу*, дарма, що одна «ніжно» називалася Пчілкою, а друга Лесею. І одна, і друга захоплювалися головно *конфліктами різних людських пород, націй*, не кляс тої самої природи. В обидвох велике значіння має момент – «*поєднання з громадою*» окремої одиниці. В обох *відраза до пасивної моралі непротивлення злу*. Обидві замилувані в натурах *активних протестантів*, обидві надихані незнаним, або рідким, в нашім письменстві *духом суворого патетизму*… Обидві кохалися в *конфліктах, в супротивностях духовного характеру*… Спільна була *загальна тонація*, настрій *їх душ – матері і доньки. Відзеркалюється ця спільність і в деталях*».

Для Лесі притаманне звернення до ідей на концептів розвинутих європейських літератур – німецької, англійської, іспанської, польської. Звертається вона й до античної класики, до давніх культур Сходу, використовувала також біблійні сюжети. Це робить творчість Лесі Українки вписаною у світовий літературний контекст. Проте звертаючись до сюжетів світової літератури, інтерпретуючи їх, Леся через їхню призму розглядала українські проблеми. У цьому сенсі вона справді була Українкою.

Знаходячись під впливом Драгоманова та Франка, народницьких ідей, культивованих в українській культурі, письменниця не могла оминути «спокус соціалізму». Тому мала причетність до руху соціал-демократів, демонструвала свою прихильність до соціалістичних ідей. Це стало причиною того, що за радянських часів Леся Українка трактувалася як «революціонерка-демократка», близька до марксизму.

Звісно, певні підстави для цього були. Наприклад, у передмові до соціалістичної брошури «Хто з чого живе» вона писала: «…ще ніхто не визволився від неволі до кінця, але початок такого визволення ми вже бачимо по різних сторонах, наприклад в Німеччині, де робітникам все-таки краще і вільніше живеться, ніж у нас, і коли б нам осягти хоч половину того, що вони вже мають, то на початок і того вже було б немало. А почали там робітники визволятись тим способом, що почали єднатись у громадки, гурти й товариства, добре впорядковані… До речі, завжди знаходились тямущі та освічені люди, прихильні до робітницької справи, що роз'яснювали робітникам і книжками, і живим словом, як треба боронитьсь від ворогів та яким способом краще поєднатись межи собою. З таких людей найбільш вславився Карл Маркс, німецький учений, та його ученик та товариш, теж німець, Фрідріх Енгельс, що багато навчали робітників словом та понаписували книжки, де зовсім інакше викладена політична економія, ніж вона викладалась до того часу…» Аналізуючи ці міркування, бачимо, що соціалізм Лесі Українки мав не стільки революційний, скільки «організаційний» та просвітительський характер. Мету цього руху вона вбачала в тому, щоб просвітити трудящий люд, показати йому його інтереси й організувати для відстоювання цих інтересів.

Така діяльність, вважала Леся, була б корисною для українців. «По всіх державах, – писала вона, – робітники закладають громадки, гурти і товариства, навіть і в російській державі вони є, тільки не по всіх краях їх однаково; найбільше їх в Польщі, є чимало й на Україні, та до них належать більше або не українці, або такі, що не тямлять себе українцями (чи, як москалі кажуть, «малоросами»), але вже й українці починають ворушитись – воно ж таки й час! – і хутко й в російській державі ставатимуть до гурту так, як уже стають галицькі русини (а то все один народ, що українці), що вже пристають до спілки з іншими товариствами, як рівний з рівним, не перевертаючись на чужонародний стрій, та й не ворогуючи з робітниками інших народів». Як бачимо, Леся Українка була далека від ідей «інтернаціоналізму». Виступала за те, щоб соціалістичний рух мав виразно національний характер.

У творчості письменниці ідеї соціалізму не займали помітного місця, радше були маргінальними. Натомість у ній можна виділити низку «невпорядкованих» концептів і тем, що мають «внутрішню єдність».

Так, у ранній творчості письменниці простежуються деякі концепти, які були притаманні для представників українського національного руху: концепт консерватизму, що виражався в протиставленні цивілізації, виявом якої є місто, й природності; ідеалізація минулого, передусім козаччини; конструювання ідеалу прийдешнього, яке протиставлялося «поганій дійсності». Наприклад, у поезії «Подорож до моря» бачимо чітку опозицію природності й міста. Леся Українка малює чудові пейзажі, насолоджується, милується ними. І тут враз з'являється образ міста як чогось чужого:

«І все чужина! ох, біда самотному
У місті широкім!».

Не дивно, в поетеси з'являється бажання:

«Далі, далі від душного міста!
Серце прагне буять на просторі!»

Негативний образ міста поданий у поезії «Дим», де йдеться про італійську Геную:

«Ми в'їхали у передмістя. Чорні,
Закурені стояли там будинки,
Суворі та непишні. По будинках
До вікон хустя прип'ялось, мов злидні,
Що їх ні в двері, ні в вікно не випреш,
А з вікон визирали, мов привиддя,
Якісь бліді, невільницькі обличчя».

Концепт цей доводиться до екстреми у «Лісовій пісні». Цей твір – величний гімн природі, розповідь про те, як цивілізація руйнує природність, за що остання їй мстить, породжуючи страждання. Навіть час у «Лісовій пісні» не є прямолінійний, а має циклічний характер. Герої твору живуть у циклічності, коли кінець стає початком і, відповідно, відбувається природна зміна пір року: пора квітування переходить у згасання час, а згасання, своєю чергою, змінюється оживленням природи.

Сама ж природа у творі постає «язичницькою», одухотвореною. За кожним природним об'єктом стоїть той чи інший дух. І людина має жити в злагоді з ними. Такою людиною у драмі постає дядько Лев. Його смерть – це кінець гармонійних стосунків між людиною та природою. Вона має трагічне продовження – гине людський світ на березі поліського озера. Леся Українка ніби застерігає: дисгармонія між людиною й природою, відірваність її від природи, руйнування природи закінчиться трагічно для людини. Зараз ця ідея звучить актуально. Але на початку XX ст., коли була написана «Лісова пісня», освічені люди вірили в прогрес, у те, що людина має безмежні можливості в перетворенні світу. Тому ідея краху людства через його дисгармонію з природою не сприймалася. У цьому сенсі Леся Українка (свідомо чи несвідомо) випередила свій час.

Головний герой драми Лукаш змушений робити вибір між природністю, уособленням якої є Мавка, й цивілізацією, яку уособлює Килина. І хоча чуття підказують йому зробити вибір на користь Мавки, однак тиск «цивілізованих людей» (матері, Килини), його прагматичне «рацію» змушують вибрати Килину. Але цей вибір на користь «цивілізації», який має принести Лукашу матеріальний комфорт, закінчується для нього трагічно. Наприкінці драми Лукаш ніби повертається до природності. Проте колишня гармонія між ним та природою зруйнована, і вже немає вороття. Лукаша чекає смерть.

Чи не є цей «малий апокаліпсис» «Лісової пісні» грізним застереженням людству? Чи не настане час, коли людство зрозуміє оманливість та руйнівність цивілізації і захоче повернутися до природності? Однак буде вже пізно. І його чекатиме смерть.

Принаймні можливе таке прочитання «Лісової пісні». Проте, як справжній літературний шедевр, драма має комплекс ідей та смислів, які можуть отримувати різну інтерпретацію.

В уже згаданій ранній поезії Лесі Українки «Подорож до моря» присутня не лише ідея протиставлення цивілізації й природності, а й концепт «козацької слави». Цей концепт інтерпретується приблизно в такому ж дусі, як і в раннього Шевченка – слава протиставляється негероїчному сьогоденню:

«Де полягла козацькая голова думлива,
Виріс там будяк колючий та глуха кропива».

Спогади про «козацьку славу» викликають у Лесі Українки руїни Аккерманської фортеці – тут бо не раз геройськи гинули козаки, змагаючись з турками:

«Славо, наша згубо! славо, наша мати!
Тяжко зажуритись, як тебе згадати!
Кров'ю обкипіла вся наша давнина!
Кров'ю затопила долю Україна».

Правда, в зрілий період Леся Українка рідко зверталася до козацької тематики. У неї не знайдете оспівування козацьких героїв. Більше того – зустрічаємо засудження козацтва (принаймні якоїсь його частини) за національну зраду. Так, у циклі «Пісні про волю» є такі слова:

«Чи се на нас ідуть чужинці
здобуту волю руйнувать?
Чи за ту волю всі вкраїнці
готові одностайно стать?»

І тут же дається зрозуміти, що чимало українців-козаків опинилося у ворожому таборі:

«Чи серед вражої братви
не мають давні бунчуки?
Перед царем свої булави
хіба не клонять козаки?»
Є там і засудження козацтва:
«Ген від Москви аж до Варшави
зачервоніли жупани,
козацтво «здобуває слави»,
спис і нагайка скрізь пани».

До козацької тематики звертається Леся Українка і в своїй драмі «Бояриня», яка за радянських часів не публікувалася – занадто крамольною видавалась вона. Одна з головних тем драми – національне зрадництво українців. Предки головного героя Степана козацького походження. Але його батько і сам Степан пішли на службу до Москви, ставши боярами. Козацького походження є й героїня твору Оксана, яка виходить заміж за Степана, стаючи московською бояринею.

Леся Українка далека від прямолінійності. Вона не представляє своїх героїв у чорно-білих фарбах, не засуджує відкрито їх. Однак їхня позиція для неї неприйнятна. Кожен з героїв «Боярині» по-своєму зраджує свій народ. І кожен отримує за це відплату.

Отже, Леся Українка, як колись Шевченко та Куліш, відійшла від романтичного козакофільства й спробувала більш зважено подивитись на козацький феномен.

Відомо також, що для Шевченка були притаманні цареборські й тираноборські мотиви. Те саме є в поезії Лесі Українки «Напис в руїні», де йдеться про невідомого єгипетського царя-тирана. Авторка демонструє негативне ставлення до його діянь, а поема закінчується промовистими словами «хай згине цар!»

Тираноборські мотиви присутні і в інших творах Лесі Українки. Наприклад, в поемі «Давня казка» поетеса засуджує владу, яка чинить насильство, зневажає люд-

ську гідність. Поділяючи погляди свого дядька Драгоманова, Леся, очевидно, бачила політичний ідеал у громадівському управлінні.

Приблизно так само, як і Шевченко, поетеса малює соціальні негаразди, але вірить, що вони минуть і настане щасливе прийдешнє. Це бачимо в поезії «Коли втомлюся я життям щоденним…» Тут змальована утопічна картина, коли на землі настало благоденство. І ось дід, зібравши свою родину (чи не є це образом сім'ї вольної, нової?), оповідає про погані минулі часи:

«Так, дітки! світ наш красний, вільний
Темницею здавався давнім людям;
Та й справді, світ сей був тоді темниця:
В кормигу запрягав народ народа,
На вільне слово ковано кайдани,
Півроду людського не звано людьми,
Затято йшов війною брат на брата.
Ви знаєте, що звалося війною?
Тоді війною звали братовбійство
Во ім'я правди, волі, віри, влади,
А кроволиття звали там геройством;
Повинністю громадською – уклінність,
Патріотизмом – лютість до чужинців,
Набожністю – запеклість фанатичну,
Убожеством там звали смерть голодну,
Багатством – награбовані маєтки,
Любов'ю до людей – забавку панську,
Простотою – темноту безпросвітню,
Ученістю – непевнеє блукання.
Бездушну помсту звали правосуддям,
А самоволю деспотичну – правом.
Всім гордим-пишним честь була і слава,
Зневаженим-ображеним – презирство».

Тут представлено стан, у якому знаходилася Україна за часів Лесі. Картини соціального й національного гніту неодноразово змальовувалися поетесою і в інших творах. Наприклад:

«О люде мій бідний, моя ти родино,
Брати мої вбогі, закуті в кайдани!
Палають страшні, незагойнії рани
На лоні у тебе, моя Україно!»

І все ж Леся дає зрозуміти, що стан неволі обумовлений не тільки і не стільки зовнішніми чинниками, скільки чинниками внутрішніми, зокрема ментальними. Ментальність же українського народу Леся характеризує таким чином:

«Ми паралітики з блискучими очима,
Великі духом, силою малі,
Орлині крила маєм за плечима,
Самі ж кайданами прикуті до землі.
Ми навіть власної не маєм хати,
Усе відкрите в нас тюремним ключарам:
Не нам, обідраним невільникам, казати
Речення гордеє: «Мій дом – мій храм».

Наука наша – скарб, закопаний в могилу,
Наш хист – актор-кріпак в театрі у панів,
Непевні жарти тне, сміється через силу,
Поклонами спиняє панський гнів.
Релігія у нас – то морок темний,
Єгипетських жерців деспотія важка,
Закони й право – то устав тюремний,
Родинні зв’язки – ниточка тонка.
Народ наш, мов дитя, сліпеє зроду,
Ніколи світа-сонця не видав,
За ворогів іде в огонь і в воду,
Катам своїх поводирів оддав».

Та все ж Леся Українка сподівається, що прийде визволення. Має з’явитися Герой, який видобуде з піхов заржавілий меч. Сповненими оптимізму є такі слова:

«Нехай же ми раби, невільники продажні,
Без сорому, без честі, – хай же й так!
А хто ж бути ті вояки одважні,
Що їх зібрав під прапор свій Спартак?..»

Віра в Героя (типу Спартака), який є бунтарем і готовий іти на самопожертву заради свого народу, присутня в багатьох поезіях Лесі Українки. Наприклад, у поетичній драмі «Грішниця» її героїня, жертвуючи життям, підриває фортецю ворога. Доля цієї жінки трагічна, вона лежить пораненою в очікуванні страти – але не шкодує за сподіяним. Ідеалом Героя постає Роберт Брюс з однойменної поеми. Знаходячись, здавалось би, в безнадійному стані, він виявляє велику силу волі, згуртовує людей і здобуває незалежність для Шотландії. Герой Лесі Українки – це, здебільшого, герой неоромантичний, який має вести за собою маси.

Через низку поезій Лесі Українки проходить образ Прометея, який постав проти богів заради людей. Це взірець для людей, які готові йти на самопожертву. Наприклад, головний герой драми «В катакомбах» говорить:

«Я честь віддам титану Прометею,
що не творив своїх людей рабами,
що просвітив не словом, а вогнем,
боровся не в покорі, а завзято,
і мучився не три дні, а без ліку,
та не назвав свого тирана батьком,
а деспотом всесвітнім і прокляв,
віщуючи усім богам погибель.
Я вслід йому піду. Коли загину,
то не за нього – він не хоче жертви, –
але за те, за що і він страждав.
Нехай нікого хрест мій не лякає,
бо як почую я в своєму серці
святий вогонь і хоч на час, на мить
здолаю жити не рабом злиденним,
а вільним, непідвладним, богорівним,
то я щасливим і на смерть піду,
і без докору на хресті сконаю».

Прометей у Лесі Українки не лише суто поетичний образ. Поетеса, вважаючи, що в нас релігія – «морок темний», намагається запропонувати свою неорелігію, часто апелюючи до язичницьких коренів. І в цьому творенні Прометей відіграє одну з головних ролей. Інша річ, що ця неорелігія так і не була витворена Лесею Українкою. Вона як поетеса цього не прагнула, бо не претендувала на роль релігійного теоретика чи проповідника. Інша річ, що письменниця реалізовувала суспільно затребувану тенденцію – створення національно орієнтованої релігії. Виявом реалізації цієї тенденції можна вважати «Лісову пісню». Потім ця тенденція знайшла теоретичне обґрунтування в Арсена Річинського, який намагався українізувати християнство, використовуючи при цьому давні слов'янські вірування.

Говорячи про Героя, який мечем має завоювати волю, Леся Українка все ж не відкидала значення слова. Показовим у цьому плані є вірш «Слово, чому ти не твердая криця…» У ньому є такі слова:

«Слово, моя ти єдиная зброє,
Ми не повинні загинуть обоє!
Може, в руках невідомих братів
Станеш ти кращим мечем для катів».

Проповідник, який може вміло орудувати словом і діє в інтересах народу, це теж Герой. Такими героями були біблійні пророки, наприклад, Єремія:

«Єрусалим мав свого Єремію,
що голосив серед поля;
чом же свого Єремії не має
наша зруйнована воля?»

Центральними темами в творчості Лесі Українки є теми національної честі і зради. Письменниця дає зрозуміти: не останнім чинником, що не дозволяє українцям визволитися, є зрада, національне запроданство й безчестя. Людьми, які мають розвинуте почуття честі, є героїня поезії «Грішниця», Роберт Брюс, Тірца із драматичної поеми «На руїнах» й інші. На межі між честю й безчестям знаходиться герой драми «Оргія» Антей. Останній під впливом дружини готовий піти на певні компроміси із завойовниками-римлянами. Але ці компроміси закінчуються для нього трагічно. Він бачить, що зневажив свою честь і закінчує життя самогубством. Герої «Боярині» не вдаються до таких радикальних дій, як Антей. Однак вони теж, як говорилося, розплачуються за національну зраду.

Любов до рідної землі, свого народу поєднувалися у Лесі Українки з несприйняттям «національної сплячки», закликом до боротьби проти неволі й гноблення. Тому вона відкидала «глуху покору», «поміркований лібералізм», виступала за рішучі дії в національному й соціальному визволенні.

Українська історіософія. Володимир Антонович та Михайло Грушевський

Володимир Антонович (1834-1908) належав до провідних діячів українського національного руху другої половини XIX ст. Відомий як історик, археолог, археограф. Походив він з угорсько-польської шляхетської родини. Народився на Київщині, навчався в Рішельєвському ліцеї та Київському університеті (закінчив медичний та історико-філологічний факультет). Потім тривалий час пропрацював у своїй альма матер.

В. Антонович був одним з ідеологів та керівників громадівського руху. Ще в студентські роки організував гурток польських українофілів, т.зв. хлопоманів. У 1861 р. покинув католицизм і перейшов у православ'я, трактуючи останнє як «народну віру». У 1862 р. заманіфестував свій перехід до українства, що, зокрема, знайшло відображення в його творі «Моя исповедь», опублікованому в журналі «Основа». Тоді ж він став організатором Київської (Старої) громади. А в своїй творчості намагався виділити Україну з польського контексту.

Учений зібрав і видав велику кількість документальних матеріалів – 9 томів «Архива Юго-Западной России» (понад 2 200 документів), 3 томи літописів. У деяких своїх монографіях висвітлив маловивчений «литовський» період української історії та різні аспекти життя Правобережної України, козаччини.

На Антоновича певний вплив справила французька історіографія (О. Тьєррі, Ф. Гізо, І. Тен, Г. Бокль), а також позитивістська філософія (Конт, Спенсер). Водночас він виступав як спадкоємець кирило-мефодіївців і поділяв деякі їхні підходи до історії українського народу. Зокрема, близькими йому були погляди Костомарова.

Творцем історичного процесу Антонович вважав народ. Постійно підкреслював, що справжня історія – це життя народних мас, які становлять народність, тобто групу людей, що виділяється з інших подібних груп антропологічними й культурними ознаками. У своїх дослідженнях вчений виділяв слов'ян з інших рас, а українців – з-поміж росіян та поляків. Дотримувався думки, що народи мають провідні ідеї, якими керуються в своїй діяльності. Так, на його думку, провідною ідеєю росіян є абсолютизм, поляків – аристократизм. Щодо українців, то їм притаманна общинність, яку Антонович трактував як принцип широкого демократизму та визнання за кожною людиною рівних прав.

На думку Антоновича, основою українського народу є селяни. Дослідник дотримувався думки, що в Україні не було національних вищих станів, оскільки ними стали поляки, німці, росіяни та представники інших націй. Тому саме селянська маса визначала хід української історії. Остання розкривається не в сфері державних інституцій та політичних відносин, а у народному житті. Завдання історика Антонович бачив у тому, щоб простежити політичний, економічний та моральний розвиток народу, його ідеали. Тобто він, незважаючи на своє шляхетське походження, став одним з продовжувачів та найяскравіших репрезентантів «народницької лінії» в українській історіографії.

Цікавими були погляди Антоновича щодо генезису й особливостей українського народу. Виникнення останнього він пов'язував із злиттям слов'ян з кочовими племенами. Відповідно, український народ вважав неоднорідним, виділяючи в ньому три великі групи: південно-західну, північну та українську. Перша осіла в межах Галичини, Буковини, Волині, частково Поділля. Вона характеризується ініціативністю, прагненням зберегти й захистити свою культуру, стійкістю в збереженні національних особливостей. Друга група розселялася на Поліссі, Чернігівщині, у північній частині Київської губернії. Її представникам бракує ініціативи, вони бережуть свої національні особливості, але мало турбувалися про їх вияв в особистому та суспільному житті. Українська ж група населяє решту Київської губернії, східну частину Поділля, Полтавську губернію, слободи Харківської, Воронезької, Курської губерній, Донського та Кубанського війська. Для її представників притаманна любов до свободи.

З'ясовуючи причину бездержавності українців, Антонович вважав, що каменем спотикання для них є демократизм і свободолюбство. А майбутнє України бачив у складі південно-західно-слов'янської федерації.

Антонович створив свою школу в українській історіографії. До його учнів належав Драгоманов. Хоча останній відійшов від свого вчителя, зайнявши більш радикальну позицію в громадівському русі. До видатних представників школи Антоно-

вича варто віднести Михайла Грушевського (1866-1934), що став відомий не лише як історик, але і як організатор науки, політичний та державний діяч.

Народився він у м. Холмі (тепер територія Польща) у вчительській родині. Вищу освіту здобув на історико-філолологічному факультеті Київського університету. У 1894 р. захистив магістерську дисертацію і був запрошений до Львівського університету, де очолив новостворену кафедру «всесвітньої історії зі спеціальним оглядом на історію Східної Європи». Грушевський почав викладати історію України, розробляючи її оригінальну схему й відділяючи її від історії Росії.

У Львові вчений активно зайнявся науково-організаційною роботою. З 1897 по 1914 рр. очолював Наукове товариство ім. Шевченка, був головним редактором його «Записок». Разом із Франком заснував та редагував журнал «Літературно-науковий вісник».

Не цурався він також громадсько-політичної діяльності – у 1899 р. став співзасновником Української національно-демократичної партії. У період революції 1905 –1907 рр. тривалий час жив у Петербурзі, брав участь у роботі української фракції I Державної думи, українського клубу та редакції «Украинского вестника». У цей час стає співзасновником газети «Рада» (1906), редагує журнал «Україна» (1907), переносить до Києва видання «Літературно-наукового вісника». Під час Першої світової війни був заарештований російською владою (листопад 1914), спочатку висланий до Симбірська, потім – до Казані. З 1916 р. жив у Москві під наглядом поліції. У цей час співробітничав з журналами «Украинская жизнь» і «Промінь».

Після Лютневої революції 1917 р. повертається до Києва. Очолює тут Українську Центральну Раду (березень 1917 – квітень 1918 рр.). Після гетьманського перевороту відходить від активної політичної діяльності, емігрує за кордон і зосереджується на науковій роботі. 1919 р. в Празі засновує Український соціологічний інститут, у 1920-1922 рр. редагував часопис «Борітесь – Поборете», що виходив у Відні.

1923 р. Грушевського обрали академіком Всеукраїнської академії наук. Він виявляє бажання повернутися до Києва, сподіваючись, що може бути корисним там для української справи. Адже в той час радянська влада здійснювала т.зв. політику українізації. У березні 1924 р. з дозволу радянського українського уряду Грушевський повертається в Україну. Тут він відновлює й очолює журнал «Україна», активно займається науковою роботою. У 1929 р. його обирають академіком Академії Наук СРСР.

Проте згортання українізації, переслідування діячів української культури не оминули Грушевського. У березні 1931 р. його арештували, звинувативши в керівництві контрреволюційною організацією «Український національний центр». Звісно, це звинувачення було фіктивним. Засудження Грушевського, якого добре знали в радянській Україні та за кордоном, могло б викликати небажаний резонанс. Це врахували представники радянської влади. Вченого відпустили. Правда, не дозволили жити в Україні, перевівши до Москви. За офіційною версією Грушевський помер у Кисловодську після хірургічного видалення карбункулу. Така операція не є складною і вкрай рідко закінчується смертю пацієнта. Тому існує підозра, що Грушевський спеціально був доведений до смерті на операційному столі. Тим більше, що подібні речі широко практикувалися в Радянському Союзі.

Після себе Грушевський залишив понад 2 тисячі творів – переважно історичного й політологічного характеру. Найбільш відомими його працями є десятитомна «Історія України-Руси» та шеститомна «Історія української літератури», в яких розглядається політична й культурна історія України, починаючи з найдавніших часів і закінчуючи серединою XVII ст.

Сам Грушевський визнавав, що був вихований на традиціях українського радикального народництва, яке вело свій початок від Кирило-Мефодіївського братства. Вчений (за його ж словами) виходив з того, що в конфліктах народу і влади вина лежить на стороні влади, бо інтереси трудового народу – найвищий закон будь-якої

громадської організації. Відповідно, в народові він вбачав «єдиного героя історії».

Таке народницьке розуміння історії, яке йшло від кирило-мефодіївців і «дісталося в спадок» від Антоновича, Грушевський продемонстрував у своїй вступній лекції, виголошеній 30 вересня 1894 р. у Львівському університеті. Тут він виклав основні засади своєї історіософії, які зводилися до таких положень:

1. Усі періоди історії України-Руси є «тісно й нерозривно сполучені між собою… як одні й ті ж змагання народні, одна й та ж головна ідея переходить через увесь той ряд віків, в так одмінних політичних і культурних обставинах».

2. «Народ, маса народня зв'язує їх в одну цілість і єсть, і повинний бути альфою і омегою історичної розвідки. Він – із своїми ідеалами й змаганнями, з своєю боротьбою, поспіхами і помилками – єсть єдиний герой історії».

3. «Зрозуміти його стан економічний, культурний, духовний, його пригоди, єго бажання й ідеали – єсть мета нашої історії».

4. «Устрій державний по всі часи цікавий нам переважно тим, оскільки він впливав на стан народу, оскільки сам підпадав впливу громади й оскільки [він] відповідав її бажанням і змаганням».

5. «Культура, що розвивається у верхніх верствах народу, цікава нам головним чином не так сама по собі, як тим, що відбувається в її загальнонародного».

6. Київська держава переходить у XI ст. «у форму, яку, за Костомаровим, часто тепер звемо федерацією».

7. У княжій добі Русі «лад державний складається з двох головних чинників: [1] князя з дружиною і [2] громади». Князь з дружиною, а також боярство земське і купці «вели політичну і культурну роботу в давній Русі». Народна маса була пасивною, незацікавленою, а то й ворожо настроєною до тої роботи.

8. «У нас князівсько-дружинний устрій не пройшов глибоко в масу народню, не перейняв її цілою системою, як феодалізм західний, не пустив глибоко кореня в самий ґрунт; він зостався чимось зверхнім; досить хистко прив'язаним до народу».

9. Громада жила своїм життям, «увійшла в безпосередні відносини до татар», також не було ірриденти, коли приходили інші чужі окупанти, як польський король Казимир (1340-1349) та литовський князь Гедимін (помер 1341).

10. Князівсько-дружинний устрій на Русі не розвинувся на вищий щабель, як у Польщі, «посідання земське з обов'язком служби», і накинений нам поляками не задовольняв української маси з їх ідеалом «рівноправності і автономії».

У першій своїй синтетичній праці з історії України «Нарис історії українського народу» (1904) Грушевський намагався спростувати уявлення про українську історію як фрагмент загальноросійської, доводячи, що «загальноруська» народність, як і «загальноруська» історія – продукт міфотворчості. Українці та росіяни творили різні історії. Так, Київська держава є продуктом діяльності українсько-руської народності, в той час як Володимиро-Московська (XII – XIV ст.) – великоруської. При цьому вчений підкреслював, що Володимиро-Московську державу не варто розглядати як наступницю держави Київської. У своїх працях Грушевський намагався довести неперервність історії українського народу, незважаючи на перерваність його державності.

Робота над згаданим «Нарисом історії українського народу» була інспірована закордонним стажуванням вченого у Франції, де він мав змогу прочитати цикл лекцій з історії України. Інтерес Грушевського до французької гуманітарної науки не був випадковим. Він, як і його вчитель Антонович, зазнав впливу філософії позитивізму. Звідси апеляція вченого до документальних джерел, намагання строго йти за ними.

Тому в нього було бажання відвідати «батьківщину позитивізму», більш детально ознайомитися з надбаннями французьких науковців. У 1903 р. Грушевський побував у Парижі, де він спілкувався з Емілем Дюркгеймом. Схоже, Дюркгейм пробудив у Грушевського зацікавлення соціологією, яка з часом стала одним із головних

предметів досліджень вченого. Також він цінував погляди колеги Дюркгейма, Люсьєна Леві-Брюля.

З 1909 р. Грушевський називає себе не просто істориком, а «істориком-соціологом», розглядаючи соціологію як науку про загальні й постійні тенденції і форми соціального розвитку та його ритм. Він виходив з того, що вирішальну роль в історії відіграє конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій, які між собою чергуються. Свій час розглядав як реакцію проти індивідуалізму й класовості та повернення до колективізму й солідарності. При цьому вчений відкидав моністичну методологію соціального пізнання, вважаючи, що функціонування соціумів визначається різними чинниками. Тобто в питаннях соціології намагався бути позитивістом-емпіриком.

У сфері політики Грушевський еволюціонував від народника кирило-мефодіївського типу до соціаліста, який відстоював незалежність України. Після себе залишив велику кількість публіцистичних статей, де розглядалися питання політичні. На жаль, саме політологічна спадщина Грушевського не є достатньо вивченою. Це частково викликано тим, що склалося уявлення про М. Грушевського як про політика, який не виявився на висоті поставлених перед ним завдань. Він, фактично ставши лідером української нації в переломний момент революційних змін, не зумів привести українців до створення дієздатної незалежної держави. Без сумніву, «крах Грушевського» як політика обумовлювався різними чинниками – і об’єктивними, і суб’єктивними. До об’єктивних варто віднести нерозвиненість української модерної нації та шалений тиск на Україну Росії (як «демократичної», так і більшовицької). Проте не останню роль відіграла й кабінетна вченість Грушевського, певна його відірваність від реалій життя, а також народницькі ілюзії, які набули «соціалістичного» й «демократичного» оформлення. Зрештою, «соціалізм» під час визвольних змагань 1917-1920 рр. зіграв з українськими діячами злий жарт, вів їх до неадекватних рішень. «Практична філософія» цих діячів виявилася недостатньо ефективною, що закінчилось трагічно і для них, і загалом для народу українського.

Рекомендована література:

1. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856-1886). – К., 2006.

2. Горбач Н. Філософські переконання Івана Франка. – Львів, 2006.

3. Вільчинський Ю.М. Розвиток філософської думки в Україні (XIX-XX ст.). – Львів, 1992. – Частина 2.

4. Драгоманов М.П. Вибране («…мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні»). – К., 1991.

5. Звездина Л.А. В.В.Лесевич – представитель русского позитивизма: Автореф. дис. …канд. филос. наук. – Ленинград, 1975.

6. Грушевский М. Очерк истории украинского народа. – К., 1991.

7. Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1991-1998.

8. Кістяківський Б. Вибране. – К., 1996.

9. Кістяківський Б.О. Українці і російське суспільство // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №1.

10. Криловець А. Українська література перших десятиріч XX століття: філософські проблеми. – Тернопіль, 2005.

11. Леся Українка. Додаток від впорядника до українського перекладу книжечки «Хто з чого жиє» // Історія української філософії. Хрестоматія. – Львів, 2004.

12. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997.

13. Пріцак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. – К.; Кембридж, 1991.

14. Подолинський С. Листи та документи. – К., 2002.

15. Син України. Володимир Боніфатійович Антонович: У 3 т. – К., 1997.

16. Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. – К., 2002.
17. Франко І. Поза межами можливого. Що таке поступ? Одвертий лист до гал[ицької] молодежі. – К., 2012.

Контрольні запитання:

1. Чим було викликане поширення ідей позитивізму й соціалізму на українських землях?
2. Який вплив справив Драгоманов на українську суспільно-філософську думку кінця XIX – початку XX ст.?
3. Як Лесевич намагався розвивати філософію позитивізму?
4.У чому оригінальність філософських поглядів Кістяківського?
5. У чому була специфіка «українського соціалізму» наприкінці XIX – на початку XX ст.?
6. Чим була викликана еволюція соціально-філософських поглядів Франка та Лесі Українки?
7. Які філософські концепти використовували історики Антонович та Грушевський?

ФІЛОСОФІЯ «КИЇВСЬКОГО КОЛА»

Філософи «київського кола» та російська релігійна філософія

Наприкінці XIX – на початку XX ст. одним з головних осередків філософствування як в Україні, так і загалом у Російській імперії став Київський університет. З ним пов'язана діяльність низки видатних філософів. Окрім того, цей вищий навчальний заклад творив відповідну духовну атмосферу в Києві та навколишніх землях, яка сприяла філософствуванню й появі оригінальних мислителів. Таким чином, є підстава говорити про філософів «київського кола». Це не були філософи якоїсь однієї школи, між ними можна спостерігати відмінності як у виборі тем для філософствування, так і у виборі методів. Однак, незважаючи на відмінності, між філософами «київського кола» було чимало спільного, адже всі вони були продуктом одного культурного середовища.

Звісно, варто мати на увазі, що ці мислителі перебували в межах російської імперської культури. Інакше й не могло бути. Провідниками цієї культури був як Київський університет, так і інші навчальні заклади Києва. Київ у російському імперському дискурсі розглядався як один із головних центрів «руськості» (поряд з Петербургом та Москвою). Більше того – це була столиця Давньої Русі. Тому в російській імперській свідомості це місто мало велике символічне навантаження. З іншого боку, Київ все-таки не був російським містом. Радше – русифікованим. Його верхівка розмовляла російською мовою, була прилучена до російських культурних цінностей. Проте ментально вона зближувалася з українцями. Не кажучи вже про те, що соціальні низи Києва зберігали свою українську ідентичність – хоча б частково. Тому філософи «київського кола» (хто більшою мірою, хто меншою) відображали в своєму філософствуванні елементи української ментальності. У тому сенсі варто говорити про їхню певну українськість.

Загалом представників «київського кола» варто зарахувати до російської філософської традиції і, зокрема, до російської релігійної філософії. Правда, ця філософія не була суто російською. Уже говорилося, що її корені сягають української філософської традиції. Вважається, що біля витоків російської релігійної філософії знаходився Володимир Соловйов (1853-1900), який був учнем Юркевича. Очевидно, не без впливу останнього він перейняв ідеї платонізму. Трансформувавши їх, вів мову про позбавлення матеріального світу руйнівної дії часу й простору, перетворення його у «космос краси».

Мислитель намагався знайти гармонію між космічним та соціальним у своїй концепції всеєдності. Вважав, що абсолют є існуючою всеєдністю, а світ – єдність у стадії становлення. Світ як можливість має божественний елемент – всеєдність. Цей елемент виступає як ідея. Правда, він має небожественне – природний, матеріальний елемент, через що часткове не є всеєдиним. Проте часткове прагне до всеєдності й поступово досягає цієї цілі, об'єднуючи себе з Богом. Цей процес встановлення всеєдності є процесом розвитку світу.

На його початку божественний елемент обмежує розділення. Це необхідне для повноти життя. Потім, на відносно вищій стадії розвитку, в результаті росту свідомості зовнішня єдність у людині перетворюється у внутрішню всеєдність, базовану на етичних принципах.

Виходячи з таких уявлень, Соловйов вважав, що світ у своєму розвитку проходить через два етапи. Перший етап (до появи людини) можна назвати еволюцією природи. Другий, пов'язаний з людською діяльністю, – історією.

При цьому мислитель виділяв п’ять еволюційних ступенів (чи царств) від «хаосу» до всеєдності. Це – царство мінеральне, царство рослинне, царство тваринне, царство людське і, нарешті, царство Боже. Тобто кінцевим результатом розвитку світу є утвердження царства Бога, яке є «дійсністю безумовно морального порядку», «всезагальним воскресінням».

Погляди Соловйова, а також започатковану ним російську релігійну філософію правомірно трактувати як розвиток на східнослов’янському ґрунті ідей платонізму. Оскільки платонізм культивувався на українських землях ще з часів Античності, а потім Київської Русі, тому не дивно, що ідеї російської релігійної філософії сприймалися тут позитивно. Відповідно, чимало вихідців з України або мислителів, пов’язаних з цими землями, стали адептами цієї філософії або творцями наближених до неї доктрин.

Правда, прихід деяких мислителів «київського кола» до російської релігійної філософії не був прямолінійним процесом. Деякі з них у молоді роки пережили захоплення позитивізмом та матеріалізмом, дехто з них належав до прихильників марксизму.

На перший погляд, може видатися дивною еволюція від марксизму до російської релігійної філософії – це, здавалось би, абсолютно несумісні доктрини. Насправді, між ними було чимало схожих моментів. Правда, ці моменти стосуються не стільки формальних сторін, скільки духу доктрин. І для однієї, і для другої доктрини притаманний виражений провіденціалізм: віра в неминучість утвердження ідеального стану – чи то у вигляді комунізму, чи єдності з Богом. Також для цих доктрин важливою є етична складова. Наприклад, у марксизмі вона важлива при оцінці суспільно-економічних явищ, які переважно розглядаються з позицій «соціальної справедливості». Щодо доктрини Соловйова, то тут етика є підставовою в трактуванні суспільних відносин.

Також варто мати на увазі, що російська релігійна філософія – це не механічне продовження платонізму, який культивувався в Київській духовній академії й представником якої був Юркевич. Ця філософія спробувала переосмислити в дусі платонізму досягнення новочасного природознавства. Через це вона виявилася близькою для колишніх позитивістів й марксистів.

Загалом ведучи мову про мислителів «київського кола», варто говорити, що вони відіграли важливу роль у російській культурі т.зв. срібного віку. Помітний їх внесок був у російський легальний марксизм і особливо в російську релігійну філософію.

Відновлення філософських студій у Київському університеті: Олексій Козлов

Усередині XIX ст. основним осередком філософії в Києві залишалася духовна академія, де домінувала філософія релігійного характеру. Становлення «світської філософії» в Київському університеті пов’язують з іменем росіянина Олексія Козлова (1831-1901). Його шлях до філософії виглядає своєрідно. Козлов був незаконнонародженим сином кріпачки й поміщика. Завдячуючи батьку, здобув хорошу освіту, навчався в Московському університеті (1850-1856). У молоді роки пережив захоплення ідеями соціалізму і залишився симпатиком цього руху до кінця своїх днів. Спочатку поділяв погляди матеріалістів та позитивістів, не виявляючи особливого інтересу до філософствування. У віці близько 40 років ознайомився з поглядами Шопенгауера. Вони справила на нього сильне враження. З того часу він почав цікавитися філософськими питаннями.

У 1876-1887 рр. Козлов викладав філософію у Київському університеті. Лише важка хвороба (крововилив у мозок) змусила його покинути цю роботу. Саме в

київський період відбулося оформлення його філософських поглядів. Тоді він виявляє певне незадоволення філософією Шопенгауера, намагається відшукати нові основи для свого світогляду у філософії Євгена Дюрінга, що знайшло вияв у його роботі «Філософія дійсності» (Київ, 1878). Зупинившись на філософії Платона (робота «Філософські етюди. Частина II». – Київ, 1880), О.Козлов відходить від філософії Шопенгауера і звертається до інших представників філософії Нового часу – Декарта й Канта. Це проглядається в його роботі «Генеза теорії простору й часу Канта» (Київ, 1884). Зрештою, він зупиняється на філософії Лейбніца, яка була розвинута деякими його послідовниками (Р. Г. Лотце, Ф.-А. Тренделенбург та інші). Особливо багато Козлов запозичив у німецького філософа Г. Тайхмюллера (1832-1888), який деякий час викладав у Дерптському університеті.

У післякиївський період Козлов представляє власні філософські погляди в серії збірників «Своє слово» (1888-1899). Філософську систему, яку він там виклав, іменував панпсихізмом. Хоча вважається, що вона була калькою т.зв. персоналізму Тайхмюллера.

Центральним поняттям філософської системи Козлова стало поняття буття. Джерелом буття є першопочаткова свідомість, яка представляє три сфери – свідомість про зміст, про форму і про нашу субстанцію. Всі вони дають матеріал для утворення поняття буття. Зміст останнього – це знання про нашу субстанцію, її діяльність та зміст цієї діяльності. Все пізнання спирається в кінцевому рахунку на пізнання Я, оскільки ми переносимо його розуміння на інші субстанції.

Велику увагу в своїй філософській побудові Козлов приділяв питанням простору й часу. Він, як і Тайхмюллер, заперечував їхню реальність. Наприклад, щодо часу, то вважав: лише через обмеження своєї свідомості людина виробляє уявлення про те, що явища в світі перебувають у відповідному часовому порядку – раніше, тепер, після. Щодо простору, то Козлов твердив: утворення цієї ідеї не може бути пояснене при допомозі асоціації. У розвитку ідеї простору головну роль відіграє наша мислиннева діяльність, тому основні властивості, якими характеризуємо ідею простору, є насправді ознаками саме цієї діяльності.

Якщо простір і час не існують самі по собі, то не існує й те, що у просторі й часі знаходиться. Існує лише духовний світ, власне, духовні субстанції з їхньою діяльністю та відносинами, а наші тіла та матеріальний світ – лише знаки цих субстанцій. Отже, явлений нам світ є світом таких знаків.

Образ нашого тіла – це уявлення нашої внутрішньої взаємодії, яке ми розвиваємо щодо інших духовних субстанцій, котрі менш розвинуті, ніж наше Я та наші органи. Смерть – це припинення нашої взаємодії з цими субстанціями. Проте, схоже, після смерті наше Я вступає у взаємодію з іншими духовними субстанціями і творить нове тіло у відповідності зі своїм розвитком.

Світовий лад є системою зростаючої складності та інтенсивності взаємодії духовних субстанцій, які прагнуть наблизитися до Бога – верховної субстанції, тілом якого є увесь світ. Щодо Бога, то це істота, яку ми пізнаємо безпосередньо, як своє власне Я. Спираючись на таке розумірння Бога, важко пізнати його, використовуючи понятійний аппарат. Ідучи таким шляхом (описуючи Бога з допомогою понять), людство здійснює помилки.

Взагалі складно говорити про оригінальність такої філософії. Але вона, виявившись у деяких моментах співзвучною неоплатонізму, стала привабливою для російських мислителів. У неї були свої послідовники, до числа яких можна віднести й відомого філософа М. Лоського. Водночас схильність до неоплатонізму, як уже неодноразово зазначалося, була притаманна українській філософській традиції.

Проте заслуга Козлова не в тому, що він запропонував оригінальні ідеї чи підходи. Для Київського університету, за великим рахунком, він був «чужорідним тілом». Його погляди не розвивали традиційну «академічну» філософію, а вписувалися в німецьку філософську традицію, яку він активно пропагував. Після тривалого пері-

оду «філософського застою» Козлов пробудив у Київському університеті та і в Києві загалом інтерес до філософствування. Мислитель свідомо ставив перед собою таке завдання. Перед тим, як почати працювати в університеті, він писав в одній зі своїх робіт: «Навряд чи потрібно доводити читачеві, що ця наука (тобто філософія – *П.К.*) перебуває в нас не лише в застої, а навіть гірше того, в загоні. Кому не траплялися, певне, такі, що мають деяку ступінь освіти, підлітки, які вважають своїм священним обов'язком вискалити зуби і навіть заіржати при одній вимові слова філософія? Хто не знає того, що величезна більшість людей, які добре знайомі з якоюсь спеціальною наукою, особливо з природничих, тільки презирливо стискають плечима, коли в їхній присутності буває згадано ім'я якогось діяча з філософії».

Існують свідчення, що лекції Козлова викликали чималий інтерес у студентів університету. Він також читав публічні лекції з філософії, займався перекладом праць німецьких мислителів, публікував свої філософські книги й статті. Наприкінці київського періоду Козлов почав видавати часопис «Философский трехмесячник», який став першим філософським періодичним виданням не лише на теренах України, а й усієї царської Росії.

Діяльність Козлова не пройшла даремно. Йому вдалося пробудити «приспані» в Києві філософські традиції. Естафету цього мислителя підхопили інші інтелектуали, котрі згодом перетворили Київ з його університетом в один із потужних осередків філософствування.

«Синехологічний спіритуалізм» Олексія Гілярова

Важливу роль у згаданому перетворенні Києва в центр філософствування відіграв Олексій Гіляров (1855-1938), який посів вакантну кафедру філософії в Київському університеті після Козлова. Це була людина великої обдарованості, енциклопедичних знань, чудовий викладач, а також блискучий теоретик, який спромігся запропонувати «свою філософію». Чимало його учнів стали не лише яскравими представниками російської філософії й культури (Зеньковський, Шпет, Асмус, Паустовський та ін.), а й культури української (Чижевський, Огієнко). Хоча Гіляров був етнічним росіянином, народився й сформувався в Росії як особистість, проте значну частину свого життя провів у Києві, викладаючи в місцевому університеті. Також він був академіком Всеукраїнської Академії Наук (ВУАН). Тому є певний сенс говорити про його причетність до української культури.

Народився Гіляров у Москві в сім'ї відомого публіциста й філософа Гілярова-Платонова. Тут закінчив гімназію й класичне відділення історико-філологічного факультету Московського університету. Роки навчання Гілярова припали на той період, коли в Московському університеті працював Юркевич. Правда, хронологія показує, що Гіляров не міг належати до учнів цього філософа. Проте повинен був знати про нього. Адже про Юркевича багато писали публіцисти, а в Московському університеті навіть після смерті цього мислителя зберігалася пам'ять про нього. Жили в Москві також його учні та послідовники.

Показово, що між філософськими поглядами Юркевича та Гілярова простежуються цікаві паралелі. Це й захоплення платонізмом, і «філософія серця», притаманна обом мислителям.

Після закінчення університету Гіляров кілька місяців викладав у Рибінській прогімназії. Згодом його взяли в Московський університет на кафедру філософії для підготовки до професорського звання. Гіляров працював приват-доцентом Московського університету, читав курси Платона й Аристотеля, лекції з естетики. У 1887 р. посів кафедру філософії Київського університету. Захистив магістерську (1888) й докторську (1894) дисертації. В університеті викладав історію філософії, вступ до філософії, психологію, логіку, педагогіку, авторський курс «Світла й радісна філософія». Паралельно з цим читав лекції на Вищих жіночих курсах.

Слухачі Гілярова відзначали його високий інтелектуальний смак, витонченість, естетичну досконалість думки та слова, недогматичність. Філософ привчав своїх вихованців критично мислити. Прекрасно знав першоджерела з філософії і цього ж вимагав від своїх учнів.

Учений багато уваги приділяв підвищенню кваліфікації. Часто бував за кордоном, працюючи в бібліотеках Берліна, Мюнхена, Парижа й Лондона. Спілкувався з відомим лікарем Жаном Мартеном Шарко. До речі, в останнього стажувався Фрейд. У Гілярова, як і у Фрейда, спостерігалося зацікавлення гіпнозом та психологією. Та й у вченнях цих мислителів є чимало спільного.

Революційні події 1917 р. ніби не внесли помітних змін у життя мислителя. Він і далі, попри несприятливі умови, продовжував інтенсивно працювати. Викладав в університеті, залишався професором цього вищого навчального закладу навіть тоді, коли в 1920 р. його перетворили у Всеукраїнський інститут народної освіти. Гіляров сприймав соціалізм лише в «обмеженій формі», відзначаючи як позитивний принцип «кожному – за працею». Вважав, що соціалістичний лад «так само мало узгоджується з загальним устроєм світового життя, як і безумовна єдиноначальність. Не виправдовується цим укладом і необмежений комуністичний лад, що повним запереченням приватної власності йде всупереч із притаманною кожній істоті відокремленістю». З початку 20-х років вчений налагоджує зв'язки з Всеукраїнською академією наук. 9 березня 1922 р. був обраний дійсним академіком ВУАН по кафедрі філософії права. Наприкінці цього ж року став ініціатором створення при цій кафедрі «Семінару з суспільствознавства» з трьома відділеннями – загальної соціальної філософії, соціальної психології, соціальної педагогіки. Цей семінар сприяв розвитку професійної філософії в Україні й об'єднав під керівництвом Гілярова молодих філософів (серед них був Валентин Асмус – один із найяскравіших філософів «радянських часів»).

Наприкінці 20-х рр. Гілярова зарахували до «ворожих елементів». Однак, очевидно, через похилий вік вирішили не чіпати. Учений залишився «без діла» в академії, хоча й далі продовжував наполегливо працювати. Звісно, праці його не друкуються. На жаль, і сьогодні написане Гіляровим у радянський період залишається в рукописах. Помер філософ у Києві і був похований на Байковому кладовищі. Правда, згодом це поховання знищили.

Коло наукових інтересів вченого було надзвичайно широке. До нього входили філософія, історія філософії, яку Гіляров відокремлював від основних філософських дисциплін, а також психологія, літературознавство, хімія. Основні його праці в царині філософії – «Платонізм як підгрунття сучасного світогляду у зв'язку з питаннями і завданнями філософії» (1887), «Значення філософії» (1888), «Предсмертні думи XIX ст. у Франції. Досвід світорозуміння сучасної Франції в її великих літературних творах» (1901), «Вступ до філософії» (1907), «Лекції з історії Нової філософії» (1915), «Філософія в її сутності, історії і значенні» (1916) тощо. Спираючись на студії античної філософії, передусім платонізму, також дослідження в різних сферах наук і культури, Гіляров виробив власне філософське вчення, яке назвав «синехологічним», тобто пов'язуючим, спіритуалізмом.

Центральна ідея цього вчення – ідея всезагальної єдності. «Все в одному й одне в усьому, роздрібнене в єдиному і єдине в роздрібненому», – вважав філософ. У його вченні всесвіт постає як одухотворений організм, жива система, в якій кожен член існує для цілого і ціле для кожного члена. Відповідно, мислитель намагався системно досліджувати всесвіт. Не складно помітити, що в цьому вченні відчуваються платоністичні (точніше – неоплатоністичні) мотиви. Тому Гілярова правомірно розглядати як продовжувача платоністичної лінії в європейській філософії. Тим більше, що він високо цінував платонізм і не приховував своєї симпатії до нього. Правда, філософ не належав до сліпих адептів платонізму.

Ще один важливий момент вчення Гілярова – ідея єдності матеріального і духовного. Він вважав, що «всесвітня свідомість» неможлива поза матеріальним світом, так само як психічна діяльність людини неможлива без її матеріального існування і тих фізіологічних процесів, які відбуваються в її мозку. Таким чином, матеріальне й духовне постають як дві складові однієї сутності. Перше виражає єдність «у явищі», друге – єдність «у собі».

Можна говорити про схожість у вченні Гілярова та «філософії всеєдності» Соловйова. Обидва філософи прагнули пояснити єдність космосу, злагодженість його частин, розглядали всесвіт як живу систему, також спільним для них був пантеїстичний підхід до розв'язання проблем співвідношення матерії й свідомості. Спільні моменти «синехологічного спіритуалізму» та «філософії всеєдності» далеко не випадкові. І одне, й друге виросли на ґрунті платонізму, який отримав відповідну інтерпретацію в духовних «академічних» закладах Росії. До того ж учителем і попередником Соловйова, як уже зазначалося, був Юркевич, філософські погляди якого мали би бути відомі Гілярову.

Однак «синехологічний спіритуалізм» вільний від містицизму й теологічності, що притаманні філософії Соловйова. Для Гілярова чужі й богословська проблематика, і богословська термінологія. На думку мислителя, філософія та релігія багато в чому близькі, але разом з тим відмінні й самостійні галузі духовної культури. Тому змішувати їх не варто. У нього знаходимо наступні міркування: «Як релігія, так і філософія психологічно зумовлені прагненням духу до вищої втіленої єдності, як одна, так і інша мають за мету дати людині такий світогляд, в якому б усе зводилось до єдності, і який, відповідаючи на запити розуму, водночас задовольняв би потреби серця. При тотожності психологічних цілей, релігія відрізняється від філософії як за походженням, так і за відношенням складових елементів; філософія є завжди справою особистої творчості; релігія має інше джерело походження; в релігії елемент почуття переважає над елементом знання, у філософії – навпаки, елемент знання переважає над елементом почуття».

У Гілярова можна навіть знайти міркування, які сприймаються як певний вияв критичності по відношенню до релігії й теології. Він вважав, що «посилатися на Бога при розв'язанні тих чи інших питань – отже не давати ніякої відповіді».

Філософ широко трактував поняття свободи, що було характерним для українських мислителів. У цьому можна вбачати «українізацію» Гілярова. Трактування ним свободи передбачало й зняття релігійних обмежень. У нього є такі слова: «Той, хто жадає повної свободи, не бажає бути нічиїм рабом, навіть Божим». Таке вільнодумство створювало проблеми для мислителя. Йому заборонили в університеті читати курс середньовічної філософії, оскільки тут він чи не найбільше дозволяв собі виявляти скептицизм щодо християнського віровчення. Через це Гіляров при читанні курсу філософії «перескакував» від античності до відродження.

Філософія Гілярова вільна від напруження й апокаліптичності – тих рис, які притаманні російській релігійній філософії. Мислитель іменує свою філософію «світлою і радісною». «Вона світла, – пояснює він, – оскільки за її принципом усе просякнуто світлом свідомості. Вона радісна, оскільки бачить у прагненні до радості вищий принцип світобудови; вона віддає належне всій розкоші чуттєвого світу і всім розумовим насолодам; вищою радістю вона визнає повноту життя і загалом і в цілому заперечує смерть».

Людське суспільство мислилося філософом як єдине ціле, де «всі народи за фізичним і духовним багатством були б по можливості одним велетнем». Філософія, так само, як і література й природознавство, на думку Гілярова, пов'язані єдиною духовною енергією і спільною метою – здійсненням всеєдності. При чому «попереду всіх у проповіді єднання йде філософія». Мислитель стверджував розуміння філософії як світоглядного знання, яке задає людині систему життєвих цінностей, переконань і вчинків, виражає одвічне людське прагнення гармонії зі світом

і «внутрішньої» єдності – єдності розуму, почуття й волі, що складають людську духовність. На такому баченні базується концепція історії філософії Гілярова, що розглядає розвиток філософської думки як відображення пошуку людиною цілісного й злагодженого світогляду, здатного відновити її єдність зі світом й примирити «істини розуму» та «істини серця». Правда, таке примирення, вважав він, є надзавданням, яке практично недосяжне. Навіть Платон, якого Гіляров вважав найвидатнішим мислителем у історії філософії, не спромігся досягнути єдності серця й розуму. «Сам Платон, – пише він, – не усвідомлює над собою влади серця і постійно намагається вирватись з-під неї у сферу чистої думки – але він залишається покірним серцю і у побудові ідеального світу з верховною для нього ідеєю блага, і у піднесеному моральнісному вченні, і у захоплюючому до насолоди гімні красі і коханню, і у поетичній розкоші викладу».

Гілярова можна вважати представником «філософії серця», продовжувача лінії Юркевича. Він писав: «…я добре знаю, що все найкраще у житті дається серцем, а не розумом, і що тому, коли заперечення істин науки карається лише презирством з боку невеликої кількості її поборників, за відкидання дорогих серцю вірувань люди примушують своїх співбратів пити келихи з отрутою, заточують до в'язниць, палять на вогнищах».

Очевидно, саме від Гілярова Чижевський узяв ідею «філософії серця», яку почав розглядати як наріжний камінь українського філософствування. Однак Чижевський – це лише один із учнів школи Гілярова. До їхнього кола належали Асмус та Якубаніс, що стали видатними дослідниками історії античної філософії, Зеньковський – один з представників російської релігійної філософії, а також Блонський – чільний представник «радянської» педагогіки й психології 20-30-х рр.

Психологічні студії в Київському університеті

Одним із яскравих представників філософії «київського кола» був Георгій Челпанов (1862-1936), з яким пов'язаний розвиток психологічних студій у Київському університеті. Народився він у Маріуполі, де закінчив гімназію. Бажаючи навчатися у схильного до позитивізму філософа й психолога Грота, що працював у Новоросійському університеті, Челпанов поступив до цього навчального закладу. Потім студіював у Московському університеті, куди перейшов працювати його вчитель. З 1892 по 1907 рр. Челпанов читав лекції з логіки, філософської пропедевтики, теорії пізнання та психології в Київському університеті. Тут він захистив магістерську й докторську дисертації, написав і видав низку важливих праць, де викладав свої філософські та психологічні погляди. Це – «Могз і душа» (1900), «Про пам'ять і мнемоніку» (1900), «Про сучасні філософські напрямки» (1902) тощо. Тоді ж були написані ним популярні підручники з логіки, філософії, психології, які витримали численні видання. Разом із Гіляровим Челпанов став ініціатором створення при університеті Психологічної семінарії.

З 1907 р. працював у Московському університеті, посідаючи кафедру філософії. У 1914 р. організував і очолив Московський Психологічний інститут – один з найкращих у тогочасній Європі. Після революції в Челпанова почалися проблеми. У 1923 р. його звільняють з університету й Психологічного інституту. За допомогою свого учня й друга Шпета йому вдалося влаштуватися на роботу в Держакадемії художніх наук, де пропрацював до 1930 р. Після цього він залишився без роботи, не маючи змоги ні друкувати свої праці, ні виступати з публічними лекціями.

Челпанов, незважаючи на певні позитивістські симпатії свого вчителя Грота, демонстрував прихильність до ідеалістичної філософії, критикуючи матеріалізм за те, що той заперечував існування духовного і намагався вивести свідомість лише з матеріальних процесів та станів. Філософ дотримувався думки, що предмет філософії

– «дослідження природи всесвіту». Й, відповідно, філософія – це система наук (але не в позитивістському розумінні).

У творчості Челпанова знайшли відбиток складність і суперечливість процесу виокремлення психології з філософії. У працях дожовтневого періоду він стверджував самостійність психології як науки і вважав умовою її розвитку синтез аналітичних й експериментальних методів. Вважав себе прихильником поглядів німецького філософа-ідеаліста й психолога Вільгельма Вундта, який робив ставку на експериментальні дослідження в галузі психології.

Філософські інтереси Челпанова зосереджувалися на проблемах гносеології як ланки, що пов’язує філософію й психологію. У цих питаннях його погляди зближувалися з поглядами Канта, тому дехто вважає Челпанова прихильника неокантіанства. Він дотримувався думки, що необхідною основою пізнання є присутність у свідомості апріорних ідей, які об’єднують у досвід усі сприйняття та уявлення. У пізнанні людина має справу не безпосередньо з речами, а тільки з тим, що про них думає. Вона перетворює дійсність, ідеалізує та раціоналізує її.

Проте розв’язати проблему пізнання неможливо, якщо лише виходити з тези про повну залежність світу від свідомості, оскільки в такому разі з’являються труднощі в поясненні походження людських відчуттів. Челпанов, як і Кант, вважав, що відчуття викликають «речі в собі», які існують об’єктивно. Відчуття є символами цих речей і містять у собі суб’єктивний елемент. Тобто образ речі, що є у відчуттях, відрізняється від цієї речі й водночас відповідає їй. Мислитель вважав, що людина володіє внутрішнім досвідом (почуття, думки, бажання, тобто психічні процеси) і досвідом зовнішнім (матеріальні речі, що характеризуються тривалістю, здатністю до руху тощо). Інакше кажучи, людина поєднує духовне й матеріальне. Визнання першоосновою ж лише духовного начала веде до ідеалізму, матеріального – до матеріалізму. Челпанов ніби намагався знайти «золоту середину» між цими крайнощами, називаючи свої погляди трансцидентальним реалізмом, а пізніше – ідеал-реалізмом.

Учнем Челпанова й Гілярова був Густав Шпет (1879-1937), що став відомий як психолог, філософ та історик філософії. Народився він у Києві. Тут закінчив гімназію, вступив на фізико-математичний факультет Київського університету. Брав участь у соціал-демократичному русі, за що був виключений із цього навчального закладу. Поновився на історико-філологічному факультеті. Важливу роль у його формуванні як філософа відіграла участь у психологічному семінарі Челпанова. Тоді він здійснив перше своє ґрунтовне дослідження «Проблема причинності в Юма та Канта», за яке удостоївся золотої медалі.

Після закінчення університету Шпета залишили на кафедрі філософії для підготовки до професорського звання. Проте репутація неблагонадійного не давала можливості йому себе реалізувати в Києві. У 1907 р. він перебрався до Москви. Тут працював на Вищих жіночих курсах і у Народному університеті Шанявського. У 1910 р. успішно склав магістерський іспит в Московському університеті. У 1910-1911 рр. стажувався за кордоном у Англії, Німеччині, Франції. У 1916 р. захистив магістерську дисертацію «Історія як проблема логіки» й почав працювати приват-доцентом у Московському університеті. Також працював і далі на Вищих жіночих курсах. Читав лекції з педагогіки, методології наук, логіки, теорії пізнання, історії філософії, історії психологічних ідей, філософії історії, філософії мови, історії наукової думки, естетики. У 1920 р. створив при Московському університеті Кабінет етнічної психології. Однак у 1921 р. був звільнений з університету. Тоді Шпет створив Інститут наукової філософії, який об’єднав філософів різних напрямків. Тоді ж його обрали дійсним членом Російської академії художній наук (пізніше – Державна академія художніх наук), у якій він працював до 1930 р. У кінці 20-их рр. Шпет зазнає гонінь. Його філософію трактують як «релігійну містику», що затьмарює свідомість трудящих. У першій половині 30-их рр. він заробляв на життя перекладом

художньо-літературних творів англійських авторів (Байрона, Діккенса, Шекспіра). У 1935 р. Шпета заарештували, інкримінувавши антирадянську діяльність. А в 1937 р. його розстріляли.

Характеризуючи погляди мислителя, варто відзначити його тяжіння до «позитивної філософії», для якої притаманним є реалізм, об'єктивізм та раціоналізм. Філософія, на його думку, піддає аналізу синтетичні форми свідомості, втілені в науці, мистецтві, мові. Шпет також давав оригінальну інтерпретацію історії, розглядаючи її як проблему логіки. Мова ж трактувалася ним як важливий принцип філософії культури. Йому належить розробка вчення про універсальний характер словесного знака, окремих засад герменевтики як методології гуманітарних наук. У деяких своїх дослідженнях Шпет випередив західноєвропейських філософів. Інша річ, що в умовах радянської влади він не мав можливості реалізовувати себе повною мірою, а його дослідження не отримали належного розголосу.

Ще одним учнем Челпанова й Гілярова був Павло Блонський (1884-1941), відомий як психолог, історик філософії та педагог. Народився він у Києві. Здобув тут гімназійну, а також університетську освіту. В Київському університеті під керівництвом Челпанова розпочав наукові студії з психології. У молоді роки прилучився до революційної боротьби, був членом партії есерів. Після закінчення університету в 1907 р. переїхав до Москви, де працював викладачем педагогіки та психології у жіночих гімназіях. 1913 р. склав магістерський іспит і отримав приват-доцентуру в Московському університеті. Працював над магістерською дисертацією «Філософія Плотіна», що засвідчує його зацікавлення неоплатонізмом. Перекладав твори Плотіна. Захист дисертації планувався в 1918 р., але не відбувся, оскільки тодішній радянський уряд скасував вчені ступені. Правда, того року вийшла монографія П. Блонського «Філософія Плотіна».

У післяреволюційні роки, відійшовши від есерів, Блонський прилучився до будівництва радянської культури. У 1919 р. став одним із засновників московської Академії соціального виховання (згодом – Академія комуністичного виховання ім. Крупської), був її першим головою і професором (до 1931 р.). Також викладав у Московському університеті та Московському педінституті. У 1930-1940 рр. працював завідувачем лабораторії пам'яті, а згодом – лабораторії мислення і мови Інституту експериментальної психології. У 1935 р. став доктором педагогічних наук.

Йому належить низка робіт, які стосуються питань психології та педагогіки – «Нарис наукової психології» (Москва, 1921), «Педагогіка» (Москва, 1922), «Педологія» (Москва, 1925), «Психологічні нариси» (Москва, 1927), «Пам'ять і мислення» (Москва, 1935), «Розвиток мислення школяра» (Москва, 1935), «Психологічний аналіз пригадувань» (Москва, 1940).

Блонський був одним із фундаторів радянської психології. Розглядав її як науку про поведінку. Спочатку тлумачив психологічні проблеми в дусі біхевіоризму. Згодом став одним із провідників радянської педології. Блонському також належить розробка генетичної теорії пам'яті.

Як бачимо, діяльність Блонського в зрілий період відбувалася в Росії, у Москві. Там він здійснював свої психологічні студії. Але як дослідник, вчений він сформувався в Київському університеті, де прищепили йому інтерес до філософії й психології.

Російська релігійна філософія в Києві

Оскільки в Києві існувала потужна традиція релігійного філософствування, то вона давала знати про себе також наприкінці XIX – на початку XX ст. Тут і далі продовжувала функціонувати Київська духовна академія. Хоча, як уже відзначалося, філософствування в ній у цей період знаходилося в стані своєрідної кризи. Спостерігалося намагання окремих професорів відійти від теїстичних поглядів, що

утвердилася тут, і більш адекватно реагувати на досягнення у сфері філософії та науки.

Паралельно з цим у Києві набуває поширення російська релігійна філософія. Одним із перших тут її представників був Євген Трубєцкой (1863-1920), вихованець Московського університету, особистий друг Соловйова та його послідовник. У 1892 р. після захисту магістерської дисертації «Релігійно-суспільний ідеал західного християнства в V в. Світоспоглядання Блаженного Августина» Трубєцкой отримав місце приват-доцента, а в 1897 р. після захисту докторської дисертації на тему «Релігійно-суспільний ідеал західного християнства в XI в. Ідея Божественного царства у Григорія VII і публіцистів – його сучасників» – професора в Київському університеті. Тут він працював до 1906 р., поки не перебрався в Москву. Викладав на юридичному факультеті, де його лекції користувалися великим успіхом.

Він є автором низки робіт, у яких продовжував розвивати російську релігійну філософію, т.зв. «метафізику всеєдності». Це – згадувані дисертаційні роботи, що вийшли окремими книгами, а також «Світоспоглядання В. Соловйова» (1912), «Метафізичні передумови пізнання» (1917), «Смисл життя» (1918).

Трубєцкой ставив перед собою завдання заперечити кантівську теорію пізнання, доводячи залежність істини від абсолютного. На його думку, пізнання може бути абсолютно достовірним лише в тому випадку, якщо його основу становить надлюдське. Наприклад, судження «двічі два – чотири», як абсолютно істинне про все, передбачає, що все дійсне підпорядковане якійсь єдності, або, інакше кажучи, обумовлює існування всеєдності – абсолютної свідомості, в якій все пізнане визначається мисленням, незалежним від часу.

Навіть одиничні судження про поточні події не є винятком із цього правила. Парадокс вічного усвідомлення тимчасового можна пояснити тим, що абсолютна свідомість є вічним «споглядачем» минулого й майбутнього, синтезом пам’яті та передбачення. Наше пізнання можливе лише завдяки участі в абсолютній свідомості.

Концепція Софії як єдності божественних ідей набуває у Трубєцкого дещо іншого характеру, ніж у Соловйова. Так, останній твердив, що сутність індивіда є його ідея. На думку Трубєцкого, для земного людства Софія – це не сутність, а лише ідеальний образ. Індивід знаходиться поза божественним життям і вільний прийняти або відкинути ту ідеальну мету, яка поставлена перед ним. Якщо він приймає її, то дає можливість реалізувати у собі божественний образ; якщо відкидає, то стає богохульною пародією чи карикатурою на неї.

Викладаючи право, Трубєцкой намагався осмислити роль християнської церкви в розвитку суспільства, зокрема в розвитку правових відносин. Цим питанням були присвячені його дисертаційні роботи. Трубецкой вважав, що християнство відіграло організаційну роль у житті сучасних культурних народів. Розглядаючи епоху середньовіччя, він високо цінував отців церкви. Хоча, на його думку, вони змішували благодатний поряд з правовим. Через це їхнє віровчення виявилося приреченим на втрату своєї сили. Світоспоглядання Августина Блаженного Трубєцкой вважав типовою феноменологією християнської самосвідомості. Розглядаючи релігійно-політичне вчення Григорія VII, акцентував увагу на тому, що головною його ідеєю була ідея всесвітнього царського священства, яке має поширитися не лише на клір, а й на мирян. Незважаючи на внутрішні партійні незгоди, західна (католицька) церква часто вносила мир та єдність в хаос середньовічних політичних сил й давала європейським народам можливість зберегти плоди загальнолюдської духовної культури серед варварства. Він вважав, що цю високу місію християнська церква має зберегти за собою, але для цього треба скинути з себе вікові пута недостойного прислужництва світській владі й не боятися розвінчувати урядову неправду.

Такі суспільно-релігійні погляди Трубєцкого можна вважати реакцією на той стан справ, який утвердився в Російській імперії, де православна церква була прислужницею світської влади. Мислитель прагнув бачити в церкві релігійно-мо-

рального авторитета, який вносить божественні ідеї в соціум і тим самим організовує його.

Також у Київському університеті (з 1907 р.) працював Павло Тихомиров. Він є автором низки праць, що стосуються релігійно-філософських та історико-філософських питань – «Православна догматика й релігійно-філософське бачення» (1897), «Гносеологічні й метафізичні передумови буття божого» (1898), «Історія філософії як процес поступового вироблення науково обґрунтованого й істинного світогляду» (1899), «Типи гносеологічних учень» (1901).

Частково з Києвом та Київським університетом був пов'язаний ще один яскравий представник російської релігійної філософії Сергій Булгаков (1871-1944). Народився він у сім'ї сільського священика в Орловській губернії. Спочатку навчався в духовному училищі й духовній семінарії. Тут пережив глибоку релігійну кризу. Після чого закінчив класичну гімназію та юридичний факультет Московського університету. Під час вищих студій захопився ідеями марксизму, встановив контакти із лідерами німецького соціал-демократичного руху. Належав до групи «легальних марксистів». У 1901 р., захистивши магістерську дисертацію «Капіталізм і землеробство», стає ординарним професором Київського політехнічного інституту, де працював до 1905 рр. Паралельно в 1903-1905 рр. читав лекційний курс «Критичний вступ до економічної науки» на юридичному факультеті Київського університету. Потім перейшов працювати в свою альма матер – Московський університет.

У київський період Булгаков переживає різку ідейну еволюцію, відходить від марксизму й повертається до православної релігійності. Тоді ж пише книгу «Від марксизму до ідеалізму», співпрацює з Бєрдяєвим, займається разом з ним видавничою діяльністю. Відійшовши від марксизму, Булгаков потрапив під вплив релігійної філософії Соловйова. А з часом приступив до вироблення своєї філософської системи.

У 1918 р. Булгаков прийняв священство. З 1918 до 1922 р. працював у Таврійському університеті. А в 1922 р. його разом з багатьма іншими російськими вченими радянський уряд вислав за межі СРСР. Далі він жив на еміграції (переважно в Парижі), де опублікував більшість своїх філософських робіт, які й принесли йому славу одно з найбільш відомих російських релігійних філософів. Правда, російська православна церква за кордоном засудила його вчення.

Умовно творчість Булгакова розділяють на три періоди – марксистський, філософсько-ідеалістичний та теологічний. Відійшовши у Києві від марксизму, Булгаков намагався витворити свою філософську концепцію, яку він називав «релігійним матеріалізмом» і де намагався поєднати християнське світосприйняття з матеріалістичним трактуванням світу. На його думку, тварне буття – це круговерть виникнення та знищення, за яким стоїть приховане єдине, власне матерія. «Матір-Земля» – не лише життєдайне начало. Це – Богоземля, Богоматір.

У теологічний період релігійні аспекти вчення Булгакова були посилені. Взявши у Соловйова ідею Софії, він розглядав її як єднальну ланку між Богом та світом. Вів мову не лише про софійність «піднесених», але й також занепалих сторін тварного буття. Тому соціологія Булгакова охоплювала різні сфери тварної реальності – господарство, мистецтво, творчість, владу, смерть тощо.

Розглядаючи філософію, Булгаков дійшов висновку, що вона не здатна адекватно представити християнську істину. Він відкидав середньовічну формулу «філософія – служниця теології», а трактував її як служницю релігії. Смисл цього твердження в такому: філософія досліджує дані досвіду, але дані нижчих видів досвіду доповнюються й отримують своє остаточне значення лише тоді, коли вони поєднуються зі своєю вищою формою – релігійним досвідом, що лежить в основі одкровення.

Цікавою для нас фігурою є постать Василя Зеньковського (1881-1962), що став відомий як філософ, історик філософії, богослов та релігійний діяч. Народився він

у місті Проскурові (нині Хмельницький) у сім'ї вчителя математики, який водночас виконував обов'язки церковного старости. З дитячих років Зеньковський виховувався в атмосфері глибокої релігійності. Але під впливом творів Д. Писарєва відійшов від релігії й став на позиції вульгарного матеріалізму. Навчався в Київському університеті, де, завдячуючи Челпанову, зацікавився філософією та психологією. У студентські роки відбулося його «повернення» до релігії. З ініціативи Гілярова був залишений на кафедрі філософії. Стажувався за кордоном (Німеччина, Австрія, Італія), працюючи над роботою в галузі психології. У 1915-1919 рр. читав лекції з логіки та психології в Київському університеті. Паралельно працював в інших освітніх інституціях Києва, у т.ч. в Українському народному університеті, створеному в 1917 р.

Побувавши на Заході й повернувшись в імперську Росію, Зеньковський почав, подібно до російських релігійних філософів, говорити про особливу місію православ'я й Росії у світі. У 1916 р. він публікує в Києві працю «Росія і Православ'я», де відстоює думку про універсальність східного християнства, про те, що воно здатне здійснити наднаціональне єднання людей у «Церкву Христову». Характеризуючи релігійне життя Західної Європи, Зеньковський говорив про її «релігійне здичавіння», «релігійне огрублення», «релігійну спустошеність». Мовляв, трагедія західної культури в її секуляризації. Росія потрібна Заходу «своїм Православ'ям, що зберігає у собі повноту і силу заповітів Христа». Чи міг Зеньковський передбачити, що йому через кілька років доведеться емігрувати з «православної Русі», де це саме православ'я буде придушуватися, й шукати притулку в країнах «секуляризованого Заходу», в яких отримає змогу розкритися як релігійний філософ?

Зеньковський був типовим представником малоросійства. У своїх спогадах він писав, що на 7/8 за походженням був українцем, але «за вихованням та відчуттями всеціло й абсолютно належав Росії» і це створювало особисто для нього постійні труднощі як з боку русофілів, так і з боку українофілів. Зеньковський зазначав, що по-українськи не розмовляв і з українськими діячами майже не спілкувався. Проте загалом толерантно ставився до українського культурницького руху, підтримував навчання дітей у школах українською мовою. У плані політичному був прихильником української автономії, яка мала би бути пов'язана федеративним зв'язком із Росією.

Філософ брав участь у церковному житті України, у скликанні Першого всеукраїнського церковного собору (1918). Обіймав посаду міністра віросповідань в уряді Скоропадського (травень-жовтень 1918 р.). Сприяв створенню й діяльності «Вченого комітету», що мав на меті підготовку й видання українських перекладів Святого Письма, богослужбової літератури тощо. За часів влади більшовиків та білогвардійців продовжував викладати, водночас працюючи у владних структурах. Разом із Кістяківським, Вернадським та іншими створив неформальну спілку, що відстоювала ідею російсько-українського федералізму.

У 1920 р. Зеньковський, подавшись на еміграцію, жив у Югославії, Чехословаччині, США. З 1927 р. оселився в Парижі, де викладав у Православному Богословському інституті. 1942 р. прийняв священство, брав участь у діяльності релігійних організацій російських емігрантів.

На еміграції він починає позиціонувати себе як представника російської релігійної філософії. Тут виходять такі його праці – «Ієрархічна структура душі» (1929), «Релігійний досвід» (1930), «Російська думка» (1930), «Подолання платонізму і проблема Божественної мудрості у створенні світу» (1930), «Проблеми виховання в світлі християнської антропології» (1932) та інші. Знаною стала його робота «Історія російської філософії» в двох томах.

Роздуми над проблемою особистості привели Зеньковського до усвідомлення того, що людська свобода та її одночасна обмеженість можуть бути осмислені лише в понятті «первородного гріха». Тому філософ прагнув переглянути основні

засади онтології та гносеології в дусі святоотечеського вчення про необхідність відновлення втраченої єдності людського духу через церкву.

У вченні Зеньковського про душу простежуються відголоски «філософії серця». Він твердив, що душа має ієрархічну структуру і що вищий її елемент – серце, яке розуміється як життя почуттів, здатне встановлювати духовний зв'язок з Богом та божественними основами світу.

Наслідуючи Булгакова, хоча й певним чином видозмінюючи його вчення, Зеньковський розробив теорію про божественну й тварну Софію. Божественна Софія, мудрість Бога – це сукупність ідей про світ, концепція світу. Ідеї, що лежать у основі космічних процесів, – тварна Софія. Ідеї в Бозі пов'язані з ідеями в світі як «первинні образи» з «образами», які ми сприймаємо і які мають вторинний характер.

Словом, Зеньковський на еміграції, незважаючи на усвідомлення свого українського походження, став «типовим росіянином» і прислужився російській культурі.

Євген Спекторський як соціальний філософ і культуролог

Надзвичайно цікавою, але забутою фігурою філософів «київського кола» був Євген Спекторський (1873-1951). Народився він в Острозі. Батько його був мировим суддею. Це певним чином визначило його подальші зацікавлення. Спекторський закінчив Радомську гімназію та юридичний факультет Варшавського університету. У цей час його батько працював суддею в Польщі. Після закінчення університету Спекторський за роботу «Жан-Жак Руссо як політичний мислитель» отримав звання кандидата права й був залишений для підготовки до професорського звання. Стажувався в Німеччині та Франції. У 1910 р. захистив магістерську дисертацію у Юр'ївському (Тартуському) університеті. А в 1913 р. був обраний професором кафедри енциклопедії права Київського університету. У 1914-1918 рр. був головою київського Науково-філософського товариства.

1918 р. Спекторський став деканом юридичного факультету Київського Університету святого Володимира, а невдовзі – ректором. Він був останнім, хто обіймав ректорську посаду в цьому вищому навчальному закладі.

У 1919 р. Спекторський виїхав до Одеси, а наступного року звідти подався на Балкани. На той час він був знаною людиною, і його обрали професором Бєлградського університету. У 1924-1927 р. працював у Празі професором і деканом Російського юридичного факультету, а з 1930 р. – ординарним професором університету Любляни (Югославія). Був обраний членом-кореспондентом Сербської Королівської академії наук.

Наприкінці Другої світової війни, побоюючись репресій з боку прорадянськи налаштованих югославських комуністів, Спекторський емігрував до Італії, а звідси в 1947 р. – до США. У Нью-Йорку взяв участь у створенні Святоволодимирської духовної академії, в якій працював до кінця своїх днів.

Займався Спекторський переважно проблемами історії суспільної думки, «соціальної фізики» (соціології), філософії права, культурології. Написав і опублікував чимало робіт, які стосувалися цих питань, – «До питання про систематизацію у суспільствознавстві» (1903), «Органічна теорія суспільства» (1904), «Нариси по філософії суспільних наук» (1907), «Поняття суспільства в античному світі. Етюд по семантиці суспільствознавства» (1911), «Бєлінський та західництво» (1912), «До питання про філософію права» (1914), «Походження протестантського раціоналізму» (1914), «Номіналізм та реалізм у суспільних науках» (1915), «Що таке конституція?» (1917), «Держава» (1918), «Християнство й культура» (1925), «Начала науки про державу й суспільство» (1927), «Чехов» (1930), «Держава і життя» (1931), «Історія соціальної фізики» (1932, 1938), «Лібералізм» (1935) та інші. Частина його праць, зокрема «Церковне право», «Досвід християнської етики і соціології», «Релігійні

мотиви в російській літературі», «Історія російської літератури», «Історія російської соціальної філософії», «Національність і націоналізм», «Криза Європи», «Три типи реальності», «Проблема майбуття і християнство», так і не були опубліковані та знаходяться в Бахмєтьєвському архіві Колумбійського університету.

Хоча Спекторський не жив у етнічній Росії, але знаходився в полі російської імперської культури. Здобував він освіту в навчальних закладах, де ця культура пропагувалася й нав'язувалася. Також працював в інституціях, де вона культивувалась. Визвольні змагання українців пройшли «повз нього», так само, як вони не зачепили багатьох інших філософів «київського кола». Проте цей мислитель, значна частина життя якого була пов'язана з Україною, демонстрував у російській культурі «свій шлях». Спекторського важко віднести до представників російської релігійної філософії, незважаючи на те, що його цікавили питання філософії релігії. Також для нього було притаманне певне західництво, характерне українцям.

Одна з проблем, яка цікавила Спекторського, – своєрідність філософського мислення. На його думку, воно не зв'язує себе категоріями дійсності та необхідності, залишаючись цілком у сфері можливого. Тому філософія – це вільне шукання духу, яке знаходиться між сферами релігії й науки. Якщо наукове пізнання зорієнтоване на осягнення закономірностей дійсності, що оточує нас, а релігія розкриває закономірності божественної правди, то філософія відкриває для людини світ творчості та його можливості.

Цікаві міркування про становлення новочасної філософії у зв'язку з розвитком науки висловив Спекторський у роботі «Проблеми соціальної фізики в XVII т.» (1910) та в низці інших робіт. Характеризуючи особливості мислення Середніх віків, він зазначав, що в той час реальність мислилась через набір узаконених операцій – силогізм, абстракцію та діалектику. Тому поширеним у період Середньовіччя було проведення догматичних диспутів.

У період Нового часу виробляються інші підходи до осягнення реальності. Тоді утверджується такий підхід, згідно з яким думки слід узгоджувати не з авторитетами (на що орієнтувала середньовічна схоластики), а з фактами. Також критиці була піддана схоластична методологія, яка базувалася на формальній логіці. Для методології Нового часу, показує Спекторський, притаманне розуміння того, що формальна правильність висновків не гарантує мислення від помилок. Зрештою, для новочасних природознавців був неприйнятний «реалізм» схоластиків, які розмірковували про поняття та ідеї замість того, щоб зайнятися вивченням конкретних предметів природи.

Методологічним взірцем у період Нового часу стає класична механіка, базована на математиці. Так, Декарт висловився за те, щоб розробити універсальний математичний метод, пов'язуючи його з геометрією. У той час, відзначає Спекторський, дух геометрії проник у різні сфери культури – не лише в науку, а й у етичні вчення та мистецтво.

Чималий внесок зробив мислитель у культурологію. Він не поділяв популярну в міжвоєнний період шпенглерівську ідею протиставлення культури й цивілізації. Остання, на його думку, представляє лише один вид культури – культуру соціальну. Культуру ж загалом мислитель трактував як мистецтво, як те, що відсутнє в природі. Вона притаманна лише людині, стоїть над природною.

Знаходячись у колі російської культури, Спекторський намагався осмислити її. Відзначав, що для розвитку цієї культури притаманні глибокий драматизм і навіть трагізм – не завжди в ній цілі й засоби збігалися, а добро не завжди перемагало зло.

У розвитку російської культури мислитель виділяв три етапи – свята Русь, велика Росія та вільна Росія. Вважав, що з кінця X ст. християнство ввійшло в сутність російського життя, а в російській свідомості глибоко вкорінився першохристиянський ідеал святості. Петро I висунув формулу «великої Росії», в якій церковність була ви-

тіснена державністю. Зрештою, російська культура значно розвинулася, отримавши світове визнання. Але їй бракувало «включення» широкої громадськості, того, що можна назвати розкріпаченням Росії. Цей процес «визволення», незважаючи на збої та відступи, тривав до початку Жовтневої революції. Остання ж насильно перервала цей процес. Тому, на думку Спекторського, збереження кращих російських традицій тепер лягло на російську еміграцію.

Звісно, такі люди, як Спекторський, через своє русофільство були втрачені для української культури. Хоча, як зазначалося, вони формувалися в Україні й зазнали впливу українського середовища. Правда, не завжди цей вплив чітко простежується. Але це не значить, що його не було. Якщо конкретно брати Спекторського, то вказаний вплив можна виявити не лише в певному західництві мислителя, про що вже йшлося. Спекторський намагався не протиставляти західництво слов'янофільству, що, здебільшого, було характерним для російських теоретиків, а шукати «золоту середину». Така компромісність західництва й традиційності була притаманна українській суспільно-філософській думці. Також Спекторський, ведучи мову про російську культуру, яку він розумів дуже широко, демонстрував «демократичний підхід», говорив про «включення» до неї широкої громадськості. Чи не був такий «демократизм» наслідком українських впливів? Адже українська культура, на відміну від російської, мала переважно демократичний характер. У той час як російська, зорієнтована на імперський аристократизм, мала обмежену «народну основу».

Персоналізм Миколи Бердяєва

Миколу Бердяєва (1874-1948), певно, можна вважати найбільш ментально українським мислителем серед філософів «київського кола». На жаль, ментальне українство Бердяєва до сьогодні так і не знайшло належного осмислення – хоча, здавалося, підстав для такого осмислення достатньо. Лише останнім часом дослідники почали несміливо включати Бердяєва до числа українських філософів. Інтеграції мислителя в українську філософську думку заважає передусім стереотипне уявлення про нього як про російського філософа (навіть – як про одного з найбільших російських філософів). Справді, Бердяєв вважав себе росіянином, знаходився в колі російської культури. Правда, і за походженням, і за місцем народження назвати його росіянином складно. Цікаво, що рідний брат Бєрдяєва, Сергій, вважав себе українцем і навіть писав українські вірші націоналістичного характеру.

Бєрдяєв народився в Києві в дворянській родині. Навчався в Київському кадетському корпусі, потім – у Київському університеті (спочатку на фізико-математичному факультеті, а пізніше на юридичному). У молоді роки захоплювався марксизмом, був членом київського «Союзу боротьби за визволення робітничого класу». За участь у студентських демонстраціях його заарештували й заслали (спочатку у Вологду, потім у Житомир). На початковому етапі він прагнув поєднати Маркса та Канта. Зрештою Бердяєв еволюціонував від марксизму до ідеалізму. У 1904-1908 рр. жив у Петербурзі, де редагував журнали «Новый путь» і «Вопросы жизни». У цей період виступив теоретиком «нової релігійної свідомості» («неохристиянства»). У 1908 р. переїхав до Москви, де зблизився з колом філософів, об'єднаних православним книговидавництвом «Путь». Серед них були представники «київського кола» Трубєцкой та Булгаков. Разом з ними Бердяєв став одним із засновників Релігійно-філософського товариства пам'яті Соловйова.

Уже в дореволюційний період Бердяєв, завдяки численним публікаціям, став відомими мислителем. Жовтневу революцію він сприйняв як трагедію, але водночас і як історично неминучу подію. У 1919 р. став засновником Вільної академії духовної культури, де читав лекції з філософії історії, філософії релігії, релігійної філо-

софії. У 1922 р. Бердяєва разом з великою групою письменників та науковців було вигнано з радянської Росії. З того часу він жив на еміграції – спочатку в Німеччині, потім у Франції. Саме на еміграції опублікував велику кількість творів, деякі з яких були перекладені європейськими мовами. Завдяки цьому його творчість стала відомою в Європі і ще за життя Бердяєв зажив слави європейського мислителя.

Після себе він лишив великий спадок. Його роботи стосуються різних проблем – філософської антропології, етики, естетики, філософських питань літературознавства, філософії релігії, історії тощо. Бердяєв швидко реагував на події як у суспільному житті (Перша світова війна, Лютнева й Жовтнева революції), так і в житті інтелектуальному (наприклад, на вихід книги Освальда Шпенглера «Занепад Європи»). Загалом для Бердяєва, так само, як і для інших мислителів «срібного віру», наприклад, Льва Шестова, притаманне неакадемічне філософствування. У нього не бачимо прагнення до послідовного доведення певної тези, до розробки систематичного понятійного апарату й вироблення несуперечливого вчення. Це такий собі «філософський анархізм». У мислителя бачимо прагнення самовиражатися з допомогою образно-художніх засобів. Ще одна риса його філософствування – це бажання передати внутрішній особистий досвід, настрій. Бердяєв не лише не прагне уникнути суб'єктивності. Навпаки, він її підкреслює, даючи зрозуміти: все, що він пише, проходить через його Я.

Основою зацікавлень Бердяєва, хоч як би змінювалися його політичні симпатії та філософські захоплення, залишалася людина, її доля, сенс та мета існування. Він вважав, що будь-яка особистість є щось унікальне, єдине, неповторне. Вона не може бути пояснена з якоїсь іншої реальності (природної чи соціальної) і не може бути зведена до неї. Тому мислитель відкидає визначення людини, притаманні традиційній філософії, не приймає для характеристики людського буття поняття субстанції. Починаючи з 30-х рр., Бердяєв навіть відмовляється від мислення в таких традиційних категоріях, як субстанція та буття. Особистість для нього є не субстанцією, а творчим актом. Її можна розглядати як протидію, бунт.

Особистість, вважає мислитель, не повинна розчинятися в безособистісній стихії. Остання це й природно-космічна стихія, і соціальна, і навіть морально-розумна. Кожна з них небезпечна для особистості, загрожує їй рабством. Не лише закон необхідності відкидається філософом, а й закон добра, що підпорядковував індивіда моральному обов'язку, не дозволяючи перетворювати іншу людину в засіб для егоїстичних цілей.

Будь-яка всезагальність для Бердяєва є безособове начало. Особа ж, на його думку, є не всезагальним, а одиничним і єдиним. Особливо різко виступав мислитель проти всезагального в соціальній сфері. Це всезагальне виражається як влада держави, народу, колективу над особистістю. У цьому відстоюванні особистості й виражався персоналізм Бердяєва. Цей персоналізм можна трактувати як вияв специфічного українського індивідуалізму, який прагнув вивести особистість з-під влади громади, не кажучи вже про державні структури.

Розглядаючи людину, мислитель водночас вів мову про її суперечливість, парадоксальність, те, що вона суміщає протилежності – високе й низьке, слабке і сильне, вільне та рабське. Людина, вважав він, живе в трьох світах – божественному, природному й диявольському. Уже говорилося, що в українській релігійно-філософській думці існувала концепція диявольського світу зла, яку запропонував Транквіліон-Ставровецький. Сумнівно, що Бердяєв знайомився з творчістю цього мислителя. Але подібне співзвуччя саме по собі є показовим.

Людину Бердяєв трактує як творця – творця не лише самого себе, а й світу. Людина має здійснити стрибок з царства необхідності в царство свободи, створивши новий світ. Свобода ж для Бердяєва – це відсутність будь-яких обмежень (як зовнішніх, так і внутрішніх). Самообмеження розглядається ним теж як несвобода. Таке розуміння свободи як нічим не обмеженої сва-волі було притаманне україн-

цям. І як не парадоксально, витончене філософське обґрунтування такого розуміння зустрічаємо в «російського філософа» Бердяєва.

Говорячи про творення людиною світу, мислитель надавав цьому акту есхатологічного характеру. Вважав, що своєю творчістю людина здатна наблизити кінець світу. Це можна трактувати як пророцтво. Адже людина за останні десятиліття, завдяки своїй творчості, помітно наблизила Землю до екологічної катастрофи, а також поставила світ на грань ядерної війни.

Виправданим ставленням до світу Бердяєв вважав бунт. «Все своє життя я був бунтарем, – писав він про себе. – Був ним навіть тоді, коли робив максимальні зусилля змиритися. Я був бунтарем не за спрямуванням думки того чи іншого періоду мого життя, а за своєю натурою. Я у найвищій мірі схильний до повстання. Несправедливість, насилля над достоїнством та свободою людини викликає в мене гнівний протест… У різні періоди свого життя я критикував різноманітні ідеї та думки. Але зараз я гостро усвідомлюю, що, по суті, співчуваю всім великим бунтам історії…» Чи не є таке позитивне ставлення до бунту виявом притаманного українцям розуміння «абсолютної свободи» та базованого на такому розумінні анархізму?

Як уже говорилося, в молоді роки Бердяєв віддав певну данину марксизму з його революціонізмом. Але, полишивши марксизм, він залишався революціонером – закликав здійснити революцію в моралі, релігії, сім’ї, відмовитися від «історичного православ’я» з його аскетизмом та консерватизмом у державній та сексуальній сферах. У чомусь така позиція співпадала з позицією молодшого сучасника Бердяєва, українського письменника й мислителя Винниченка, про що буде вестися мова далі.

У пізній період творчості Бердяєв ще більше «анархізує» своє розуміння свободи. Вона протиставляється ним не лише «світу феноменальному», «цьому світу», а взагалі буттю. Останньому оголошується війна во ім’я свободи. Свобода ж не підвладна ні соціальній, ні природній необхідності, ні навіть самому Богові. Бог, вважав Бердяєв, всесильний над буттям, але не над свободою.

У питаннях соціальних Бердяєв – анархіст. І хоча в молоді роки він схвалював пропоновану марксизмом політичну організацію й регуляцію економіки, централізацію економічної політики, але таке позитивне ставлення до марксизму визначалося його неприйняттям капіталізму та його економіки, побудованої на засадах лібералізму. Зрештою, він не приймав ніяких форм державності – ні капіталістичної, ні комуністичної. Тому не прийняв більшовицької революції, став одним із найбільш глибоких критиків більшовизму, показавши, що більшовицька доктрина має глибокі корені в російській свідомості. Цікаво, що критика більшовизму, якій Бердяєв приділив чимало уваги, це водночас була й критика російськості. Сумнівно, що таку критику могла б дати людина з ментальністю росіянина.

Ментально, за своєю суттю, Бердяєв, радше, був не російський, а український філософ. І тому не безпідставним є намагання вписати його в українську культуру.

Рекомендована література:

1. Бердяев Н. Самопознание. – М., 1991.
2. Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. – СПб., 1997.
3. Київ в історії філософії України. – К, 2000.
4. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
5. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997.
6. Ткачук М.Л. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К., 1997.
7. Ульяновський В.І. Церква в Українській державі 1917-1920 рр. (доба гетьманату Павла Скоропадського). – К., 1997.
8. Філософська думка в Україні. – К., 2002.
9. Шевчук Д Проблеми методології гуманітарного пізнання у творчості Густава Шпета. – Острог, 2012.

Контрольні запитання:

1. У чому специфіка філософії «київського кола»?
2. Яку причетність мала філософія «київського кола» до російської філософської традиції?
3. Яку роль відіграв Олексій Козлов у розвитку філософської думки в Києві?
4. У чому суть «синехологічного спіритуалізму» Олексія Гілярова?
5. Що характерного було для психологічних студій наприкінці XIX – на початку XX ст.?
6. Чим відрізнявся Є. Спекторський від представників російської релігійної філософії?
7. Які українські ментальні риси знайшли вияв у філософії М. Бердяєва?

МУСУЛЬМАНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Мусульманські впливи в Київській Русі

Мусульманство, а також мусульманська філософська думка для України були маргінальним (більше того – «чужим») явищами. Однак їх помилково не помічати та ігнорувати. Все-таки українські землі знаходилися на пограниччі між християнським та ісламським світами. Існує легенда, що на Кримському півострові іслам поширювався ще соратниками пророка Мухаммада Газі Мансуром та Маліком Аштером в VII ст. У VIII ст. на теренах України проживали аланські племена, представники яких могли сповідувати іслам.

Тривалий період частина українських земель входила до складу держав, у яких домінувало мусульманство. Деякі тюркомовні етноси, що прийняли мусульманство, відіграли певну роль в українському етногенезі. Тому в українській мові трапляється чимало тюркських слів (байрак, баштан, кавун, козак і т.д.). Є й чимало «тюркських мотивів» у світосприйманні українців.

В історії України не раз було так, що тюрки ставали союзниками українців під час воєнних конфліктів, наприклад, за часів Хмельниччини. Вважається, що деякі представники козацької еліти сповідували іслам – ніби таємний мусульманином був Петро Дорошенко, також мусульманами була частина роду Кочубеїв. Є навіть свідчення, що мусульманського віровчення дотримувався й Хмельницький.

Навіть ці нечисленні факти засвідчують, що українці й тюркські мусульманські етноси тривалий час жили один біля одного, контактували один з одним, тому, закономірно, між ними відбувався й культурний обмін. Інша річ, що ці питання культурного обміну між українцями й тюрками належним чином не вивчені й не осмислені.

Тому зовсім не дивним є те, що на українських землях набували поширення певні мусульманські філософські вчення. Щобільше – з українських земель походили мислителі, що відіграли певну роль у розвитку мусульманської філософської думки.

Із мусульманством наші предки мали змогу (хоча б частково) ознайомитися ще в період Київської Русі. Якраз у той час, коли Русь «шукала» віру, мусульманський світ переживав час піднесення. Він простягався від Атлантики до Індії. Міста мусульманських держав були осередками розвинутого ремесла й торгівлі. На високому рівні знаходилися культура та наука.

Русь мала різнопланові контакти з мусульманськими країнами Кавказу, Закавказзя й Середньої Азії. Руські купці вели торгівлю з цими країнами. Уже в IX ст. вони торгували в Багдаді. Зі свого боку, в X-XI ст. Русь часто відвідували арабські купці, які в Києві навіть мали свою колонію. Відомі численні скарби срібних арабських монет (дирхемів) на Русі й у Прибалтиці. Навіть коли почали з'являтися перші руські монети, то це, як правило, були перештамповані дирхеми.

Торгові контакти могли бути каналом поширення ісламу в Східній Європі. Адже руські купці, приїжджаючи в мусульманські країни, знайомилися з місцевими релігійними віруваннями, а деякі з них, імовірно, приймали іслам.

Однак торгівля була далеко не єдиним шляхом проникнення мусульманства на Русь. Багаті мусульманські країни часто ставали об'єктами військових нападів русичів. Так, мусульманські автори Ал-Марвазі, Ал-Масуді, Мухаммад Катіба, Ібн

Ісфендіяр, Шукраллаг повідомляли про кілька походів, які здійснили руси у прикаспійські землі. Вказані автори писали, що під час цих походів якась частина русів прийняла мусульманство. І ці повідомлення здаються цілком правдоподібними.

Спроба ісламізації Русі спостерігалася за часів князя Володимира Святославовича. Під 985 р. у «Повісті минулих літ» йдеться про похід цього князя на Волзьку Булгарію – потужну мусульманську країну. Там читаємо таке: «Рушив Володимир на Болгар з Добринею, вуєм своїм, у човнах…, і так переміг болгар. І сказав Добриня Володимирові: «Оглядав я колодників, і всі вони в чоботах. Сим данини нам не платити, підемо оба шукати тих, що в постолах». І вчинив мир Володимир з болгарами, і поклялися вони межи собою, і сказали болгари: «Тоді нехай не буде миру межи нами, коли камінь стане плавати, а хміль – тонути. І повернувся Володимир до Києва».

Впадає у вічі безумовна коректність літописця щодо волзьких булгар. Останні не розглядаються як об'єкт насмішки, подібно до інших підкорених народів. Навпаки, про них говориться з повагою: мовляв, це люди, які не будуть платити данини. Тому з ними укладається «вічний мир».

Таке шанобливе ставлення до волзьких болгар з боку давньоруських літописців зрозуміле. Булгарська держава була достатньо потужною, контролюючи поволзькі шляхи торгівля. Булгари були зацікавлені в поширенні своєї релігії серед русів, бо отримали б могутнього союзника. Недаремно в «Повісті минулих літ» після опису походу Володимира на булгар розповідається про те, що булгари запропонували прийняти йому іслам, започаткувавши процес «вибору віри» князем Володимиром. Саме до них спершу князь посилає «добрих мужів», щоб розвідати, якою є їхня віра. Такий факт «першості» є промовистим.

У літописі наводиться легенда, про те, як Володимир приймав послів із Булгарії, які пропонували йому прийняти іслам: «Прийшли болгари віри магометанської, говорячи: «Ти князь єси мудрий і тямущий, а не знаєш закону. Увіруй-но в закон наш і поклонися Магомету». Володимир запитав: «Яка є віра ваша?» І вони сказали: «Ми віруємо в бога, а Магомет нас учить, наказуючи робити обрізання, а свинини не їсти, і вина не пити, а по смерті з жінками чинити похіть блудну. Дасть Магомет кожному по сімдесят жінок красивих, вибере одну красиву, і складе красу всіх на [неї], і та буде йому за жону. Тут же, сказав він, належить чинити всякий блуд. Якщо ж на сьому світі хто буде убогим, то [таким буде] й там. Якщо ж багатим він є тут, то [таким буде] й там». І багато іншої облуди [вони говорили], що про неї й писати не можна сорома ради. Володимир же слухав їх, бо сам любив жінок і многоблудство, і вислухав [це все] з насолодою. Але се було йому не до вподоби: обрізання, і про їду свинячого м'яса, а про пиття – особливо. Він сказав: «Русі веселість – життя, ми не можем без цього бути».

Володимир у цій оповіді має вигляд карикатурно-анекдотичний: він – блудник, п'яниця. Але відкинемо ці карикатурні моменти. Важливо інше: літописець визнав, що Володимир готовий був стати адептом ісламу. В інших випадках, коли князь приймав німців-католиків та іудеїв, у нього такого бажання не виникало – принаймні так випливає з літописних оповідей.

Нам важко судити, наскільки поширеним у Київській Русі були іслам та мусульманська філософія. Але те, що вони мали поширення, сумнівів не викликає. На сторінках «Повісті минулих літ» маємо полеміку з мусульманством. Так, у наведеній розповіді про приїзд болгарських послів до князя Володимира спеціально наводиться інформація, яка спотворює мусульманське віровчення. Наприклад, говориться про те, що ніби соціальний статус людини на цьому світі буде відповідати йому ж у потойбічні. Таке фальсифіковане твердження мало на меті зробити іслам менш привабливим в очах простолюду порівняно з християнством, яке трактувало потойбічне життя в іншому плані: життя людини в потойбічному світі визначалося не його соціальним статусом, а добрими й поганими справами, які чинила людина.

Ще більші компрометуючі фальсифікації мусульманської віри мають місце в «Промові філософа», виголошеній перед Володимиром адептом візантійського християнства. Коли ж «філософ» критикує інші ворожі для нього релігії (західне християнство, іудаїзм), він далекий від подібної компрометації. Очевидно, для нього мусульманство було ворогом номер один.

Також ще в одному місці наявна компрометація мусульманства волзьких булгар. Це стосується послів, які відвідали різні країни й познайомилися з їхніми вірами. Ці посли не вивчали віру євреїв, а про німців сказали лише, що в їхній вірі не побачили ніякої краси. У той же час засудженню мусульманства відведено чимало місця: «Ходили ми спершу в Болгари і дивилися, як вони поклоняються в храмі, тобто в мечеті, стоячи без пояса. Отож, поклонившись, сяде [кожен] і глядить сюди й туди, як навіжений, і нема радості в них, але печаль і сморід великий, і недобрий є закон їхній».

Хоча мусульманська перспектива Київської Русі за часів князя Володимира, який прийняв християнство, була втрачена, все ж ісламське вчення та пов'язані з ним ідеї продовжували проникати на українські землі. Одним із таких каналів були татари, які прийняли мусульманство і сприяли його поширенню. На українських землях вони створили свою державу – Кримське ханство, про яку буде йти мова далі. Також деякі теперішні землі на півдні України входили до складу Туреччини (Османської імперії). На цих землях знаходилися помітні політичні й культурні центри. Зокрема, це стосується Кафи (теперішня Феодосія), яку називали другим Стамбулом. Також значним політичним та культурним осередком був Акерман (Білгород-Дністровський).

Поява мусульманських філософських текстів на теренах України за часів Олельківського ренесансу

Про Олельківський ренесанс, який припав на другу половину XV ст., вже йшла мова. Зверталася увага на те, що в той час на українських землях з'явилися тексти, що репрезентували мусульманську філософську традицію. Це перше зафіксоване проникнення мусульманської філософської думки в Україну.

Ми нічого не можемо сказати певного про шляхи її проникнення. Тут так чи інакше доводиться вдаватися до гіпотез. Ці тексти були відомі на латинському Заході. У той час західний світ був непогано обізнаний з мусульманською мудрістю. Твори мусульманський авторів перекладалися з арабської мови на латинську й отримали поширення серед інтелектуалів Європи. Осередком арабо-європейських контактів стала Іспанія, де активно здійснювався переклад арабомовних текстів. Українські ж землі в XV ст. підтримували активні зв'язки з латинським Заходом. У XV ст. вихідці з українських земель з'являються в західноєвропейських університетах. Вони мали змогу знайомитися з лектурою, що функціонувала серед європейських інтелектуалів, у т.ч. й з творами мусульманських філософів. Проте сумнівно, що цей канал був визначальний. Радше, міг виконувати підтримуючу роль, сприяти появі інтересу українських інтелектуалів до мусульманської філософії.

Визначальним був все-таки «східний» канал. Українські землі підтримували торговельні зв'язки зі Сходом, Візантією. Важливу роль у цих зв'язках відігравали євреї, які мали зв'язки зі своїми одноплемінниками в мусульманських краях Близького Сходу. І, таким чином, через євреїв тексти мусульманських філософів могли з'явитися в Україні.

Варто мати на увазі те, що після падіння Візантії турки надали у своїй країні значні пільги євреєм. Останні охоче перебиралися сюди з арабських країн. У результаті цього Константинополь став одним із найбільших осередків єврейської культури. При цьому в тодішніх умовах ця культура мала на собі помітний відбиток культури арабо-мусульманської й включала елементи мусульманської філософії.

Через євреїв тексти мусульманських філософів могли з’явитися в Україні. З часів Олельківського ренесансу відомі три твори, які представляли мусульманську філософську традицію. Це – «Словесниця» (або «Логіки») Мойсея Єгиптянина, «Логіка Авіасафа», «Арістотелеві врата», які були вміщені в збірнику Києво-Михайлівського монастиря. Вважається, що зазначені тексти перекладалися з єврейської мови. Хоча довести це зі стовідсотковою впевненістю немає змоги.

«Словесниця», як зазначалося, це стислий переклад твору «Повідник для заблукалих» («Море га-небухім») Мойсея Маймоніда. Автор цього твору належав до єврейських середньовічних філософів. Жив він у Єгипті, і його філософія знаходилася в межах тодішньої мусульманської філософської думки. Писав він як єврейською, так і арабською мовами. Його «Провідник…» високо цінувався євреями як підручник з філософії та логіки. Цю книгу тривалий час використовували у єврейських школах. Була вона добре відомою і в арабському світі, а також латинських країнах Європи. В останніх вона фігурувала під назвою «Termini technici logici» або «Voces logicae» («Логічні терміни»).

Згадану «Словесницю» можна розглядати як переробку вказаного підручника. При цьому основна увага була звернута на логіку, інші ж філософські питання ігнорувалися. У передмові до книги згадувалася «премудрий речник арапський». Взагалі з неї можна зрозуміти, що твір трактувався як арабська мудрість.

Поряд зі «Словесницею» в збірнику Києво-Михайлівського монастиря, знаходилися уривки з твору, який пов’язується з іменем Авіасафа. У дослідників він отримав назву «Логіка Авіасафа». Вважається, що ці уривки є перекладом частини трактату персько-арабського філософа й богослова Мухамада аль-Газалі (1059-1111) «Прагнення філософів» («Маквасід аль-фаласіфа»). Однак вони перекладалися не з арабського оригіналу, а з єврейського перекладу, який був спопуляризований коментатором XIV ст. Мойсеєм із Нарбонни.

Трактат «Прагнення філософів» був викладом переважно аристотелівської філософії й складався з трьох частин – логіки, метафізики й природознавства. Правда, в Києво-Михайлівстькому збірнику є лише переклади уривків першої частини. Також є переклад метафізики в т.зв. Синодальному рукописі. Михайло Грушевський вважав, що трактат староукраїнською мовою був перекладений повністю. Можливо, також перекладач брався до перекладу ще одного трактату аль-Газалі «Тагафут аль-фаласіфа» («Повалення філософів»), де давалася критика філософських доктрин з позицій ісламу. Принаймні на це маємо натяки в уривку, що є перекладом метафізики.

Також до Києво-Михайлівського збірника ввійшла «Книга зовомая Приточник», відома в пізніших списках як «Аристотелівські врата». Цей твір, який є типовим для Середньовіччя фальсифікатом, належав арабському письменнику ібн-Яхії. Останній жив у Антіохії на початку XI ст. У оригіналі твір має назву «Сірр-аль-асрар», в перекладі латинською мовою – «Таємниця таємниць». У ньому зазначено, що ібн-Яхія переклав цей твір з грецької мови на арабську. Його правомірно вважати явищем арабської культури, яка активно використовувала давньогрецьку філософську спадщину.

«Таємниця таємниць» користувалася значною популярністю в часи Середньовіччя. Існував її єврейський переклад. Навіть були переклади слов’янськими мовами – чеською та хорватською.

Згадувані твори, вміщені в Києво-Михайлівському збірнику, які так чи інакше репрезентували мусульманську філософію, функціонували в складному культурному контексті. Їх поява, про це теж говорилося, сприяла утвердженню нових проренесансних підходів. У той же час вона засвідчила зв’язки українських інтелектуалів з єврейськими, котрі стали трансляторами мусульманської філософії, правда, піддавши цю філософію певній трансформації. Але, як би не було, ці тексти свідчать про презентацію мусульманської філософської думки на українських землях у XV ст.

Мусульманська філософія на теренах Криму. Суфізм

Одним із регіонів сучасної України, де набуло поширення мусульманство й, відповідно, ісламська філософська традиція, був Крим – загалом поліетнічний регіон. Проте, з огляду на геополітичні обставини, домінуючим тут став тюркський (кримськотатарський) етнос, який дотримувався мусульманського віровизнання.

Тюркомовні групи проникали на терени Криму починаючи з VII-VIII ст. Південне узбережжя Криму було частково тюркізоване під час завоювання його турками-сельджуками в XI-XII ст. У 1221-1222 р. сельджуцькі війська, що належали султану Кайкубадові I, зайняли Судак, де була побудована мечеть і призначено кадія, імама-хатиба й муедзина.

У 1239 р. у північну частину півострова прийшли монгольські війська хана Батия, які включили її до складу Золотої Орди. У той час монголи виявляли віротерпимість. Дотримуючись своїх традиційних вірувань, вони з повагою ставились до представників інших релігій. З часом серед них утвердився іслам. Мусульманство прийняв хан Берке (1255-1266), молодший брат хана Батия, а за хана Узбека (1313-1342) воно стало державною релігією в Золотій Орді. Велику роль в ісламізації цієї держави відіграли суфії.

Суфізм – це містично-аскетична секта в ісламі, що виникла наприкінці VIII – IX ст. в Іраці та Сирії. Її представники вели аскетичний спосіб життя, намагалися суворо дотримуватися приписів Корану та Суни, які вважали логічним продовженням Старого й Нового Завітів. При цьому алегорично трактували Коран, намагаючись зрозуміти його потаємний зміст. Проповідували містичну любов до Аллаха. Своєю кінцевою метою суфії вважали поєднання з божеством.

Основними моментами вчення суфіїв є: проповідь бідності (факр), твердження про примарність навколишнього світу (аш-шабах), відмова від мирського, відлюдництво (зухд), безмовна молитва (таффакур), покладання на волю Аллаха (таввакуль).

Можна говорити про певну співзвучність суфізму та неоплатонізму. І для одного напрямку, і для другого притаманний містицизм, несприйняття матеріального світу, прагнення злитися з божественним.

До Криму суфізм починає проникати з середини XIII ст. Тоді сюди стікаються представники різних дервішських груп, що об'єднувалися в суфійський рух бабаї (від тюрк. баба – батько, голова). Прибували вони сюди переважно із Середньої Азії (Бухари), а також з релігійних центрів Афганістану та Іраку. Одним з найбільш відомих представників цього руху був Сеййід Сари Салтук Баба (? – 1293 або 1296), послідовники якого діяли в Криму.

Певну роль у поширенні суфізму в Криму відіграв Іседдін Кейкавус II – один з останніх сельджуцьких правителів. Його запросив хан Берке на півострів, подарував два міста – Солхат (Старий Крим) та Судак. Кейкавус був послідовником легендарного суфія і поета Джелялледдіна Румі (1207-1273).

Поряд із суфізмом, в Криму набуває поширення мусульманська «раціоналістична» філософія. Одним із перших її представників був Шараф бін Камаль Хасан бін Алі аль-Киримі, роки життя якого припадають на кінець XIV – початок XV ст. у 1407 р. він написав роботу «Сходження світочів у коментарях до «Маяка» («Іфадату ль-Анвар фі Шарх аль-Манар») – коментар до праці «Маяк світочів» («Манар аль-Анвар») видатного самаркандського філософа й правника Умара бін Мухаммада ан-Насафі (1068-1142), в якій, поряд з правничими питаннями, розглядалися питання граматики, логіки й герменевтики. Праця «Сходження світочів…» аль-Киримі – найдавніша з відомих пам'яток мусульманської філософської думки Криму. У творі помітні сліди знайомства автора з аристотелізмом. Важливе місце в зазначеній пра-

ці відігравав метод раціонального пізнання світу. Розум (ʻакль) був для аль-Кримі важливим інструментом не лише в справі осягнення «природних», а й релігійних істин. Він вважав, що «довершений розум» не вступає в суперечку з приписами релігійного закону, а, навпаки, робить людину відповідальнішою та свідомою.

У 1385 р. Тамерлан розгромив Золоту Орду. Це дало імпульс до створення в Криму самостійної держави, яка виникла в 1443 р. На її чолі опинилася ханська династія Гіреїв. Кримське ханство стало одним із спадкоємців Золотої Орди. Але вже наприкінці XV ст. Крим потрапляє під вплив Туреччини, яка в 1475 р. захопила князівство Феодоро й генуезькі колонії. Тоді завершилася ісламізація півострова.

Кримські хани надавали підтримку суфійським проповідникам, які з їхнього дозволу і за їхньої допомоги будували суфійські обителі (текке), засновували вакуфні комплекси та нові мусульманські поселення. Про вплив у ханстві суфіїв свідчить хоча б те, що в дивані (верховній урядовій установі й вищій релігійно-судовій інстанції) після калги, тобто спадкоємця ханського престолу, сидів шейх-уль-іслам, котрий, як правило, був дервішем-суфієм. Також про вплив суфізму свідчить і те, що хани в своїх ярликах зверталися до «шейхів і суфіїв». Про суфіїв у Криму писав відомий турецький автор Евлія Челебі та інші мандрівники, що побували в Криму. Челебі говрить про суфійські текке в Гезлеві (Євпаторії), Бахчисараї, Карасбузарі (Білогірськ), Кафі (Феодосії), Керчі, Ак Месджіте (Сімферополі). Деякі султани відверто демонстрували прихильність до суфійських аскетичних ідеалів. Такими, наприклад, були Хаджі Гірей, який вів життя самітника, Селім Гірей, Мухамад Гірей.

У 1500 р. другий хан Криму Менглі Гірей наказав будувати школу-медресе неподалік своєї столиці, Бахчисараю, в селищі Салачик. Вона іменувалася «Зинджирли медресе» («Медресе із ланцюгом»). Це була одна із перших шкіл вищого типу на теренах Східної Європи. У школі вивчалася арабська граматика, арифметика, логіка «за арабськими коментарями Аристотеля», мусульманське право, Коран та Суна.

У 1783 р. Крим увійшов до складу Російської імперії. Кримські татари зазнавали певних утисків, у т.ч. і в плані конфесійному. Проте суфії зуміли зберегти свої позиції. Відомий кримськотатарський діяч Ізмаїл Гаспринський писав, що наприкінці XIX ст. вони становили локальну групу місцевих жителів, котрі вирізнялися своїм аскетизмом.

Суфії продовжували діяти в Криму й за часів радянської влади. Але з середини 20-х рр. тут почався активний наступ на іслам – з бібліотек вилучалася мусульманська література, закривалися мусульманські школи (медресе) й мечеті, руйнувалися мечеті суфійських учителів. У 1944 р. з Криму було депортоване татарське населення. Це поклало край існування тут ісламу, а також і суфізму.

Енциклопедизм Абу ль-Бака’ аль-Кафауві

Одним з найбільш відомих мусульманських мислителів, які походили з Криму, вважається Айюб бін Муса ібн аш-Шаріф аль-Хусайні, знаний як Абу ль-Бака’ аль-Кафауві (1618-1682/3). Походив він з Кафи, про що свідчить його прізвище. Після завершення навчання в своєму місті його призначили суддею в Стамбулі. Пізніше він став суддею в Єрусалимі, де й закінчив своє життя.

До нас дійшли три роботи аль-Кафауві – коментар до касиди аль-Бусірі «Аль-Бурда», тюркомовний містичний трактат «Подарунок страждальцю» й об’ємний словник «Куллійят», назву котрого можна перекласти як «Загальні поняття». Завдяки цьому твору, ім’я Кафауві стало відомим серед вчених мусульманського світу, оскільки в «Куллійяті» автору вдалося охопити великий пласт знань, що стосувалися різних сфер, у т.ч. й філософії. Кафауві розглядав у своєму словнику сотні філософських понять, звертав увагу на складні питання логіки, каляма (мусульманського богослів’я) та фальсафи, тобто філософії в дусі аристотелізму. Пояснення

деяких термінів у «Куллійяті», наприклад, понять буття (вуджуд) та знання (ільм), розгортається в цілі трактати, в яких автор не лише детально розглядає думки філософів з тих чи інших проблем, а й висловлює свої, логічно аргументовані оцінки складних питань.

«Куллійят» був написаний між 1676 і 1683 рр., оскільки в передмові до цього твору говориться про «благородного візира Мустафу Пашу», який обіймав пост візира Османської імперії в зазначений час.

У цій же передмові Кафауві заявляє, що він ставив перед собою завдання зібрати всі доступні знання, керуючись відповідними принципами (кава'ід). При написанні автор використовував велику джерельну базу. В тексті знаходяться посилання на близько 180 робіт. Хоча, судячи з усього, цими роботами джерельна база не обмежувалася.

Велику увагу в «Куллійяті» Кафауві приділяв питанням тлумачення Корану, що цілком закономірно. Його, зокрема, цікавило значення лексем, які використовувалися в священній книзі мусульман. Наприклад, у статті «Людина» Кафауві після переліку філософських, наукових та правових визначень людини звертається до «слововжитку Корану» ('аддат аль-Кур'ан). А при поясненні смислів останнього використовує філософський підхід.

Аналіз «Кулліяту» дає підстави твердити, що Кафауві знаходився під впливом ібн Сіни, а також двох головних шкіл каламу – ашарізму й матурідізму. Що стосується ібн Сіни, то Кафауві спирався на окремі його твори, а також на роботи послідовників цього філософа й вченого. Взагалі в той час у школах Османської імперії широко практикувалося вивчення поглядів ібн Сіни. Схоже, Кафауві познайомився з цими поглядами ще в Кафі, навчаючись у місцевих школах. Тобто є підстави твердити, що філософія ібн Сіни мала певне поширення на сучасних українських землях.

Що ж до ашарізму та матурідізму, то вони в часи Кафауві трактувалися як єдине ціле, розвиваючись у руслі філософії ібн Сіни. Виходячи з цього, можна говорити, що Кафауві належав до послідовників цього видатного персько-арабського філософа.

Особливу увагу Кафауві звертав на ключові філософські поняття. Наприклад, після розгорнутого пояснення поняття ідрак (відображення сутності речей) він намагався розташувати в певному порядку всі «рівні пізнання», включивши туди більш 20 розташованих в ієрархічній послідовності категорій. Перша з них – відчуття (шу'ур), остання – розум ('акль), який пізнає приховані речі через явні.

Значний інтерес Кафауві виявляв до питань онтології. Звертав увагу на проблему сутності й буття, яка була сформульована ще ібн Сіною. Сутність цього питання полягала в тому, чи тотожні ці категорії, чи ні, тобто чи співпадає буття речей з їхньою сутністю, чи буття є чимось «додатковим» до сутності. На думку Кафауві, цю дискусію можна звести до поняття «буття-у-розумі» (вуджуд аз-зіхні) – у даному випадку «сутність» буде уявленням, а реальне буття – самою річчю.

Загалом же «Куллійят» розглядав не лише філософські питання, а й питання з різних сфер тогочасної науки. Тому цей твір правомірно розглядати як енциклопедію – хоча сам термін «енциклопедія» з'явився в XVIII ст. у європейському світі. Принаймні словник Кафауві відповідав тим вимогам, які ставили перед собою французькі енциклопедисти: не просто зібрати поняття з різних наукових сфер, а й систематизувати їх і показати зв'язок між ними.

Словник «Куллійят» зберігся в численних списках. А в XIX ст. його видали в Каїрі, Стамбулі й Тегерані. Видавався він і в XX ст. Тобто можна говорити про велику популярність цього тексту в мусульманському світі.

«Герменевтика» Мухаммада Мустафи аль-Аккірмані

Як уже зазначалося, терени Північного Причорномор'я в період Середньовіччя й ранньомодерного часу частково входили до складу Османської імперії. І хоча це була околиця ісламського світу, тут існували навчальні заклади, які давали непогану освіту. Тому з цих теренів походили деякі відомі мусульманські мислителі. На жаль, про них в Україні знають небагато. Та й загалом в українській гуманітаристиці творчість цих мислителів не вивчалася.

Одним з таких найбільш знаних представників філософської та релігійно-правової думки мусульманського світу в т.зв. «посткласичний» період був Мухаммад аль-Аккірмані (? – 1760), автор численних праць у різних галузях релігійного та наукового знання, відомий як коментатор Суни.

Про життя цього мислителя знаємо небагато. Нічого не відомо про його походження. Невідома також дата народження Аккірмані. Судячи з його прізвища, міг він народитися в Акермані наприкінці XVII чи на початку XVIII ст. Це місто входило до складу Османської держави з 1484 до 1770 року. Населення Акерману було мішаним. Там проживали не лише татари, турки, а й також слов'яни. Можливо, Аккірмані за походженням був русином-слов'янином, тобто українцем. У той час траплялося, що українці, прийнявши іслам, намагалися робити кар'єру в Османській імперії. Навчався Аккірмані в Криму, в Кафі. Пізніше, очевидно, в релігійно-культурних осередках Близького Сходу.

Аккірмані помер, займаючи посаду судді ханафітського мазгабу в Мецці. Мазгаб у мусульманстві – це правнича школа, що спиралася на закони ісламського права (шаріату). Фактично в цій релігії право тісно поєднувалося з релігією, а також релігійно-філософською думкою. У цей час, коли жив Аккірмані, територія Хіджазу, де знаходяться святі місця мусульман (Мекка й Медина), перебувала в складі Османської імперії (з 1519 року). З 1536 р. ханіфітський суддя Мекки призначався в Стамбулі, а в 1565 р. вийшов наказ про те, що судді трьох інших мазгабів (шафіїтського, малікітського та ханбалітського) повинні обов'язково консультуватися в суддівському управлінні ханіфітів. Тому посада ханіфітського судді в Мецці, яку займав Аккірмані, відігравала важливу роль в османській адміністрації Хіджазу. Відповідно, цей мислитель наприкінці життя займав важливе місце в релігійно-правовій «ієрархії» ісламу. Судячи з деяких свідчень, Аккірмані в той час був уже зрілим вченим, що мав своїх учнів й користувався високим авторитетом.

Аккірмані був автором більше двох десятків різних праць. Їм можна систематизувати таким чином:

1) Роботи, що стосуються доктринальних питань – «Коштовне намисто в коментарях до віроповчальних принципів», «Перлове намисто в роз'ясненні того, що знання Усевишнього не має кінця», «Послання про загальну й конкретну спроможність», «Акти поклоніння та часткові прояви волі», «Коментар до слів «з ім'ям Аллаха», «Коментар до слів «Хвала Аллаху». Ці праці мали «теологічний» характер, і в них автор звертався до філософських питань.

2) Доксографічний твір – «Послання про єретичні секти».

3) Примітки та коментарі на екзегетичні праці – «Примітки до «Світил заслання» аль-Байдауві», «Примітки до «Достовірного зібрання» аль-Бухарі», «Коментар на сорок хадісів аль-Біркаві», «Примітки до коментаря Мірабі на «Відкриття», «Примітки до коментаря аль-Казабаді», «Послання про тексти молитов».

4) Медична робота – «Користі сіваку».

5) Біографічна робота – «Визначення наук та життєписи авторів».

6) Філологічні роботи – «Книга чистоти про флексії, мову й смисл», «Коментар на послання аль-'Ассама про метафору», «Кафський адаб», «Примітки до хусайнівських коментарів на «Адаб» аль-Біркаві».

Ці роботи були написані арабською мовою. Деякі з них перекладалися турецькою.

Як бачимо, значна частина релігійно-філософських робіт Аккірмані – це коментарі. Коментування ж було характерним як для європейської середньовічної філософії, так і для мусульманської філософської думки в «посткласичний» період.

У своєму коментуванні, зокрема коментуванні хадісів Суни, Аккірмані постає як продовжувач своїх попередників – представників сунітського традиціоналізму, котрі вважали своїм завданням практичне застосування «достовірних» переказів як засіб боротьби із «нововведеннями».

Можна говорити про певні методи «герменевтики» Аккірмані, які виражалися в його коментарях. Кожна частина коментаря мислителя була пов'язана з іншою як окремі елементи структури. Водночас ця структура «розгорталася» в контексті ісламської релігійної свідомості, де велику роль відігравало правове мислення.

Кожна частина коментаря, яку автор намагався зробити якомога «яснішою» й «очевиднішою», мала бути обґрунтованою, тобто відповідати засадам автохтонного ісламського раціоналізму. До здатності бути обґрунтованою в Аккірмані належить перехід від «знання» (’ільм) до «дії» (’амаль), реакція на реальні обставини, відповідність усіх ієрархічних елементів головній смисловій площині. Відповідаючи вказаним умовам, таке тлумачення хадісів у часи Аккірмані вважалося завершеним. Саме ці умови й конструювали герменевтичну позицію «класичного» та «посткласичного ісламу».

Коментарі Аккірмані, незважаючи на звернення до давніх текстів, насправді, були цілком актуальними творами. У них автор реагував на реальні обставини, звертався до проблем, які хвилювали тогочасну мусульманську спільноту.

Рекомендована література:

1. Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья. – 2006. – №79.

2. Бойцова Е.Е. Роль ислама в этногенезе крымских татар // Культура народов Причерноморья. – 1999. – №7.

3. Брильов Д. Нариси з історії суфізму на українських теренах // Релігієзнавчі нариси. – Донецьк, 2010.

4. Грушевський М. Історія української літератури. В 6 т. 9 кн. – К., 1995. – Т.5, кн.1.

5. Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. – Казань, 2001.

6. Кралюк П. Чи міг князь Володимир зробити Русь мусульманською? // Київська Русь. – 2007. – №9.

7. Літопис руський. – К., 1989.

8. Якубович М. Іслам: практичні аспекти. – Острог, 2012.

Контрольні запитання:

1. Яким чином на теренах України поширювався іслам та мусульманська філософія?

2. Наскільки реальним був «мусульманський вибір» князя Володимира?

3.Що можна сказати про поширення мусульманської філософської думки за часів «Олельківського ренесансу»?

4. Який напрямок релігійно-філософської думки домінував у Кримському ханстві?

5. Що характерним було для мусульманського «раціоналізму», поширюваного на українських землях?

6. Чи можна вважати Абу ль-Бака’ аль-Кафауві попередником французьких енциклопедистів?

7. Охарактеризуйте погляди Мухаммада Мустафи аль-Аккірмані.

ЄВРЕЙСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Єврейська релігійно-філософська думка у давньоруський період

Євреї на українських землях, зокрема в Криму, відомі здавен. Деякі документи дають підстави вважати, що їхні громади існували в Боспорському царстві, а також у Херсонесі. З приходом у Крим хозар наприкінці VII – на початку VIII ст. почався новий етап у житті місцевого єврейства.

Хозари створили потужну державу (каганат), яка, зокрема, охоплювала Крим, лівобережну Україну й, очевидно, Київ. Проіснувала вона з кінця VII ст. до початку XI ст. Соціальна верхівка Хозарського каганату прийняла іудаїзм як державну релігію. Відповідно, євреї отримали значні привілеї в цій державі. Вони мали свободу пересування й торгівлі на теренах каганату, безпечно користувалися річковими й сухопутними шляхами, могли зупинятися й жити у фортецях і опорних пунктах. Очевидно, єврейська громада Києва починає своє існування в хозарський період. Збереглася вона й тоді, коли це місто стало столицею Русі. З X ст. до нас дійшов писаний івритом т.зв. «Київський лист», який стосується фінансових справ.

Враховуючи все це, а також те, що в Хазарському каганаті іудаїзм мав статус державної релігії, видається логічним те, що при виборі вір князя Володимира фігурує релігія євреїв. Тут вона мала сильні позиції й цілком могла претендувати на статус державної.

Звісно, оповідь у «Повісті минулих літ» про вибір віри князя Володимира має легендарний характер. Та все ж відображувала факт «бродіння умів» у цей період, різні релігійні орієнтації давньоруської еліти, пошук її представниками віри для себе.

Щодо іудейського вибору, то він представлений у «Повісті минулих літ» таким чином. Мовляв, іудеї (жиди хозарські) довідалися, що до Володимира приходили мусульмани-болгари і християни. Після цього прийшли вони до князя, «кажучи: «Чували ми, що приходили болгари і християни, навчаючи тебе кожен віри своєї. Християни ж вірують [у того], що його ми розп’яли, а ми віруємо в єдиного бога Авраама, Ісаака, Іакова». І запитав Володимир: «Який є закон ваш?» Вони ж сказали: «Обрізатися, і свинини не їсти, ні заячини, суботи додержувати». Він тоді запитав: «То де єсть земля ваша?» І вони сказали: «В Єрусалимі». Він же спитав: «А чи там вона єсть нині?» І вони сказали: «Розгнівався бог на предків наших, і розточив нас по землях за гріхи наші, і оддана була земля наша християнам». Володимир тоді мовив: «То як ви інших учите, коли ви самі одкинуті богом? Якби бог любив вас, то не були б ви розкидані по чужих землях. Чи ви замишляєте, щоб і нам таке лихо прийняти?»

Сумнівно, що відбувався саме такий діалог між Володимиром та іудеями. Це міфічна реконструкція, витворена християнським автором (чи авторами). Але, при всій міфологічності цієї реконструкції, за нею стояли відповідні «реалії» – уявлення, стереотипи.

Передусім впадає в очі те, що євреї подаються як сусіди русів – вони живуть недалеко від них, знають, що з ними відбувається. Довідавшись, що князь Володимир «шукає віру», приходять до нього. Іудеї в літописі уявлялися такими, що розп’яли Ісуса Христа, дотримуються певних звичаїв (здійснюють обрізання, не їдять свинини й зайчатини, святкують суботу). Чи не найважливішим у цьому діалозі є думка,

ніби Бог розгнівався на іудеїв і розкидав їх по чужих землях. «Безземельність» народу вбачається як одна з найбільших бід, вияв божого гніву. Земля ж трактується як одна з найбільших цінностей у житті народу. У цьому випадку бачимо вияв світосприйняття типово землеробського народу.

Далі в літописі маємо ще один фрагмент, де ведеться полеміка з іудеями. Це фрагмент із «Промови Філософа», в якому Кирило Філософ, розмовляючи з князем Володимиром, характеризує іудейську віру: «Сказав тоді Володимир: «Прийшли до мене жиди, мовлячи: «Німці і греки вірують [у того], що його ми розп'яли». Філософ на це сказав: «Воістину ми в того віруємо. Їхні бо пророки передрекли, що родиться бог, а інші – що його розіпнуть і погребуть, і що він на третій день воскресне і зійде на небеса. Вони ж тих пророків побивали, а других нищили. Коли ж збулося пророцтво їх – зійшов він на землю і, розп'яття прийнявши, воскрес і на небеса вознісся, – то сих же покаяння ждав він сорок і шість літ, і не покаялися вони. І послав він на них римлян, вони городи їхні розбили, а самих розточили по землях, і пробувають вони в рабстві [по різних] краях».

Хоча иудаїзм не став домінуючою релігією в Давній Русі, залишаючись релігією маргінальною та чужою, однак не варто применшувати його впливи. У період Середньовіччя ми неодноразово зустрічаємо сліди полеміки з іудеями в давньоруській літературі.

Уже говорилося, що сильні полемічні моменти, спрямовані проти іудаїзму, мають місце в одному з перших оригінальних пам'яток давньоруської літератури «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського. Цей твір був побудований на протиставленні Нового й Старого Заповітів, а отже, й на протиставленні християнства та іудаїзму. Іларіон вивищує християнство, тим самим полемізує з іудеями.

Є згадки про те, що з євреями полемізував Феодосій Печерський. Він уночі вчащав до єврейського кварталу в Києві для ведення релігійних диспутів. Феодосій дискутував з іудеями про Христа, називаючи їх беззаконниками та віровідступниками.

Євреї Русі (переважно через торговельні контакти) підтримували зв'язки з єврейськими осередками Західної Європи. Деякі руські євреї їхали навчатися в західноєвропейські школи (єшиви). Так, у німецькому Вормсі навчався Іцхак з Русі, у Толедо – Ашер бен Сінай з Русі, учнем відомого в свій час законовчителя західноєвропейського ашкеназького єврейства рабі Якоба Тамма був Моше з Києва.

Ймовірно, в другій половині XI ст. на Русі з єврейської на церковнослов'янську була перекладена книга «Йосиппон» – хроніка єврейського народу від часів Адама до взяття Єрусалима римлянами в 70-73 рр. н.е. Принаймні уривки з цього твору вміщені в «Повість минулих літ» під 1110 р.

Поширювалася на Русі різноманітна апокрифічна література, частина якої мала в своїй основі єврейські легенди (про Адама та Єву, Єноха, Авраама, Давида, Соломона та 12 біблійних патріархів). Чернець Києво-Печерської лаври Микола Затворник навіть постраждав за свій інтерес до Старого Заповіту й «жидівських книг» – за ці діяння його осудили печерські ченці.

Незважаючи на те, що на українських землях в давньоруський період євреї не мали своїх потужних релігійних та культурних осередків і загалом тодішнє руське єврейство знаходилося на периферії єврейського світу, тут поширювалися певна єврейська література, у т.ч. і релігійно-філософського характеру.

Розвиток єврейської релігійно-філософської думки на українських землях у ранньомодерний період

Якщо в період «класичного» Середньовіччя українські землі для євреїв були периферією їхнього світу, то ситуація починає змінюватися з XIV-XV ст. У той час на Заході Європи (Англії, Франції, Іспанії) євреї починають зазнавати пересліду-

вань. Натомість, у Центральній та Східній Європі для них створюють відносно сприятливі умови для життя. Правителі Королівства Польського й Великого князівства Литовського, до складу яких входила значна частина українських земель, надали євреям різноманітні привілеї. Це призвело до єврейської еміграції на ці землі й до створення тут єврейських культурних осередків.

Відбувалася навіть інфільтрація релігійно-філософських ідей євреїв у руське (українське) середовище. Виявом цього став рух ожидовілих, а також переклади давньоукраїнською мовою в період Олельківського ренесансу релігійно-філософських текстів, що мали поширення серед іудеїв. Про це вже йшла мова, коли характеризувалися ранні ренесансні впливи, а також мусульманські філософські традиції на українських землях.

Київ тоді став одним з головних осередків «ожидовілих», про що свідчив російський православний полеміст Йосиф Волоцький. Він оповідав про «жида по імені Схарія», який, займаючись чародійством, чорнокнижжям та астрологією, служив при дворі київського князя Михайла Олександровича (Олельковича). Цей Схарія їздив до Новгорода, заразивши єрессю «жидівства» місцевих православних.

Варто мати на увазі, що Київ та Новгород у давньоруський період були тісно взаємозв’язані – як економічно, так і культурно, оскільки це були опорні пункти на шляху «із варяг у греки». Тому культурні явища, які з’являлися в Києві, з часом мали свій відгомін у Новгороді. Те саме стосувалося руху «ожидовілих».

Реакцією на цей рух стала діяльність новгородського архієпископа Геннадія наприкінці XV ст., який активно боровся з цією «єрессю». Його хвилювало те, що «ожидовілі» мають різноманітну лектуру, яка відсутня в новгородських православних бібліотеках. Це й переклади біблійних старозавітних книг і деяких богословських творів (Діонісія Аеропагіта, Афанасія Олександрійського, Козьми Пресвітера та інших). Геннадій отримав Псалтир, з допомогою якого, за його словами, єретики «правили по-жидовски». Він також говорив, що вони спотворювали псалми Давида й старозавітні пророцтва.

Тоді з’являються переклади з єврейської мови старозавітних книг, частина яких не перекладалася старослов’янською. Це – Псалтир «Федора Новохрещеного», а також книги пророків Даниїла та Єремії, Рут, Естер, Іова, Пісня Пісень, Екклезіаст, Приповісті Соломонові, що ввійшли до Віленського збірника (зараз його текст знаходиться в Науковій бібліотеці Литовської академії наук). Говорячи про згаданий збірник, Михайло Грушевський вказував, що його книги «почасти виправлені згідно зі староєврейськими текстами, почасти наново з них перекладені. Вони заховують і у своїй перекладній формі синагогальний поділ на читання, багато задержали з єврейської термінології і транскрипції імен, яка дуже відбиває від грецько-слов’янської транскрипції православних церковних текстів. У передачі пророкувань ідуть не за церковно-канонічними, а за равіністичними формами їх…»

Грушевський акцентував увагу на тому, що вказані переклади «відзначаються добрим знанням, зрозумінням оригіналу і пильнуванням його точного змісту. Ніяких єретичних прикмет їхній виклад не має: се можливо старанний і вірний переклад єврейського тексту, й автори його, мабуть, не мали інших замірів, як тільки дати вірний і повний текст Святого Письма. Можливо, що се були, – як деякі припускають, – єврейські книжники-талмудисти, які, не задаючись якимись критими завданнями, совісно постаралися виконати доручену їм працю – можливо докладно перекласти біблійні тексти на місцеву білоруську чи українську мову».

Мова цих перекладів, як зазначають дослідники, є близькою до тогочасної української та білоруської. Агатангел Кримський, аналізуючи особливості мови цих перекладів, більш точно визначив їхнє походження. На його думку, походили вони з Київського Полісся.

Поява цих перекладів змусила новгородського архієпископа Геннадія зайнятися церковнослов’янською мовою старозавітних текстів та укласти їх у єдиний канон.

Результатом цієї діяльності стала поява в 1499 р. т.зв. Геннадієвської Біблії. Це була перша відносно повна Біблія церковнослов'янською мовою. Щоправда, при її створенні використовувалися латинськомовні тексти Вульгати.Загалом, це зрозуміло. Адже Новгород був пов'язаний з латинським Заходом.

Уже писалося, що тоді, поряд із біблійними перекладами, з'явилися переклади з єврейської мови філософських текстів арабських та єврейських авторів, а також твори космографічного й магічного характеру. Це – «Словесниця» (або «Логіка») Мойсея Єгиптянина, «Логіка Авіасафа», «Арістотелеві врата», «Шестокрил», автором якого був італійський єврей Іммануель бен Якоба, «Лопаточник» Петра Єгиптянина, «Трепетник», «Громник», «Колядник» тощо.

У ранньомодерний період у багатьох українських містах з'являються численні єврейські громади, які організовували свої навчальні заклади – хедери, тобто початкові школи, а також школи вищого типу (єшиви). Єврейський хроніст Натан Ганновер, який жив у XVII ст. у книзі «Явен мецула» («Глибокий мул») писав, що кожна єврейська громада мала єшиву й утримувала юнаків, які б могли там навчатися. Своєю чергою, кожен учень-єшиботник мав двох учнів, яким викладав трактати Талмуда й коментарі до них. Звісно, Ганновер міг перебільшувати, проте немає сумніву, що єврейське шкільництво в зазначений період на українських землях було досить розвинуте.

В єшивах України працювало чимало відомих єврейських вчених ранньомодерного періоду. У Львові в XVII ст. жив Ісаак Га-Леві – автор граматики давньоєврейської мови. Його брат Давид став відомий своїм коментарем «Турей Загав» до галахічного кодексу «Шулхан Арух». Одним з осередків єврейської культури став Острог, де наприкінці XVI – на початку XVII ст., паралельно з Острозькою академією, функціонував один із найкращих єшиботів Східної Європи. Тут працював Шломо Лурія (Рошаль), автор багатьох праць, а також Шмуель Едельс (Магаршо) – відомий коментатор Талмуду. Відомим талмудистом був Бах (Йоель Сиркіс) із Меджибожа.

У ранньомодерний період в Україні поширювалися єврейські релігійні рухи, що моли на меті реформувати ортодоксальний іудаїзм. Одним із них став саббатизм. Засновником його був Саббатай (Шабтай) Цві, який народився на території Османської імперії в Ізмірі (Смірні). У 1665 р. в Газі він проголосив себе месією. Багато євреїв повірило йому. Вони продавали своє майно й вирушали в Палестину. Самого ж Саббатая арештувала турецька влада, що лише посприяло зростанню його авторитету. Правда, невдовзі лідер цього руху перейшов у мусульманство.

Але група його послідовників створили секту «денме», члени якої публічно сповідували іслам, а таємно дотримувалися іудейських поглядів. Один з її ідеологів, Барухія Руссо (1677-1720) із Салонік, намагався створити синтетичне вчення, поєднавши іудаїзм, мусульманство та християнство.

Це вчення мало поширення на українських землях завдяки діяльності Якова Франка (1726-1791). Останній народився в Кролівці (нині – Тернопільська область), здобував освіту в Чернівцях та Снятині, жив деякий час у Бухаресті, Туреччині, де познайомився з поглядами пізніх саббатистів. Повернувшись в Україну, почав себе видавати за Саббая Цві. Він надсилав листи в єврейські громади Браїлова, Білої Церкви, Вишнівця, Дубна, Жванця, Збаража, Корця, Красилова, Меджибожа, Острога, Полонного, Пикова, Сатанова, Проскурова, Тульчина, Умані, Шаргорода і Ямполя.

У 1756 р. у Бродах послідовникам Франка був оголошений херем (засудження). Почалися їхні переслідування, особливо на Поділлі. У такій ситуації франкісти почали шукати заступництва в католиків. Кам'янець-Подільський єпископ став на їхній захист. З його санкції відбувся публічний диспут між франкістами й ортодоксальними іудеями (талмудистами) в Кам'янці-Подільському 20-28 червня 1757 р. Церковна влада прийняла рішення на користь франкістів, наклавши на рабинів ряд покарань. Зокрема, був засуджений Талмуд як нікчемна книга. Численні примір-

ники цієї книги спалювалися на ринкових площах Кам'янця-Подільського, Львова, Бродів, Жовкви. Щодо послідовників Франка, то значна частина з них до 1760 р. офіційно перейшла в католицизм, зберігаючи при цьому таємно іудейські погляди.

Ще одним релігійним «єретичним» рухом в іудаїзмі став хасидизм, який виник на теренах України. Щобільше – можна навіть говорити про «українські» ментальні корені хасидизму. Останній, як вважається, став реакцією на ортодоксальний іудаїзм (рабинізм), для якого притаманними були формалізм та схоластичність. Хасидизм віддавав перевагу простій та щирій вірі, святості в повсякденному житті. Це був анархічний бунт проти заформалізованості в релігії.

Тут мимоволі напрошуються певні паралелі з Сковородою. Адже і хасидизм, і «мандрівний філософ» були дітьми одного й того самого часу. Сковорода теж виступав проти схоластичності й формалізованості в християнстві, намагався шукати «живу віру», безпосередній контакт із вищою силою – Богом.

Батьківщиною хасидизму стало Поділля. Звідси цей рух поширився на Прикарпатті й Волині. Засновником цього руху вважається Баал Шем Тов (справжнє ім'я – Ісраель бен Елізер) (бл. 1700 – 1770). Походив він із бідної родини, що мешкала в селі Окопи на Поділлі. Рано осиротівши, Баал Шем Тов служив помічником маламеда в єврейській початковій школі (хедері). Коли йому виповнилося 18 років, він одружився, але жінка його скоро померла. Після чого Баал Шем Тов почав мандрувати Поділлям та Галичиною, відвідуючи містечка, в яких жили євреї. Деякий час жив у Язлівці – неподалік Бучача. Одружившись вдруге, він усамітнився в Карпатах (між Косовом і Кутами), де важко фізично працював. Існують легенди, що в той час майбутній засновник хасидизму зустрічався з українським месником Олексою Довбушем. Близько 1730 р. переїхав у Тлуст, де став відомий як чудотворець.

Тоді він отримав титул Баал Шем, що в перекладі з івриту означає «власник імен». Такий титул, починаючи з часів середньовіччя, давався тим людям, які ніби володіли таємними знаннями «священних імен», а також з допомогою цих імен уміли творити чудеса. На початку 40-х рр. XVIII ст.. Баал Шем Тов поселився в містечку Меджибіж на Поділлі, який і став головним осередком хасидизму.

Важливе місце в хасидських уявленнях посідали пісня й радість (знову ж таки проглядаються певні паралелі зі Сковородою). Хасидизм наголошував на тому, що Всевишньому необхідно служити весело й щиро. «Якщо плачем можна відкрити врата небесні, то радістю, веселістю можна розтрощити мури», – гласить хасидська приказка. Цадик, тобто праведник у хасидизмі, не є аскетом. Він постає як духовний наставник, здатний спілкуватися з Богом.

Баал Шем Тов засуджував часті пости. На його думку, є три головні речі для віруючої людини – це любов до Бога, любов до народу Ізраїля та любов до Тори. При цьому засновник хасидизму закликав до служіння Богові в матеріальному світі, оскільки він перебуває всюди. Цадики ж мають допомагати грішникам навернутися їм до добра.

Перші покоління цадиків відзначалися демократичністю. Наприклад, цадик Леві-Іцхак із Бердичева, часто відвідуючи іудейські громади, багато спілкувався з простими євреями. Він любив повторювати слова Баал Шем Това про те, що не лише молитвою, а й бесідою можна служити Богові. З часом на українських землях сформувалися династії цадиків.

Цікаво відзначити авторитет цадиків серед українського населення. Деякі українські селяни вважали, що цадик, будучи людиною, наближеною до Бога, може порятувати від воєн та різноманітних бід. Зафіксовані випадки, коли вони зверталися на могилах цадиків за допомогою або просили живих цадиків забезпечити добрий урожай.

Хасидизм призвів до появи в Україні літератури на розмовній мові українських євреїв – їдиш. Це не була богослужбова мова – на відміну від давньоєврейської мови (івриту). Подібна «мовна революція» відбувалася також у той час

в українському середовищі – на зміну староукраїнській мові, що базувалася на церковнослов'янській основі, приходить розмовна українська мова, що набуває статусу літературної. Література мовою їдиш в Україні починається зі збірки переказів про життя проповідників хасидизму «Шихвей га-Бешт» («Слава Бешта»), творами рабина Нахмана із Брацлава, а також єврейськими жартівливими та історично-пророчими піснями. Останні використовував Франко для укладення поетичного циклу «Жидівські мелодії».

Першим хасидським письменником, що послуговувався мовою їдиш, був Нахман із Брацлава (1772-1810). Народився він у Меджибожі. Виріс у містичному хасидському середовищі. Після подорожі до Палестини в 1798 р. проголосив себе чи не єдиним знавцем справжньої віри. Зазнавши гонінь, переселився у Брацлав. Відчуваючи наближення смерті, він покинув це місто, мандрував містечками України, поширюючи свої погляди (знову напрошується паралель з мандрівним філософом Сковородою). Помер Нахман в Умані.

Думки Нахмана з Брацлава, його висловлювання та містичні оповідання ввійшли до кількох збірок. Перша з них, «Лікутей мораган», була опублікована ще за життя автора 1808 р. в Острозі. Друга збірка його «Повчань» та «Книга звичаїв» вийшли у Могильові 1811 р. Твори Нахмана справили вплив на єврейського філософа Мартіна Бубера (1878-1965), який у молоді роки жив у Львові і мав змогу знайомитися з хасидською літературою.

Хасидська література була зорієнтована на читача, який сприймав серйозні проблеми, у т.ч. філософського характеру, без надмірної зосередженості, бажаючи, щоб виклад цих проблем поєднувався з гумором.

Рух хасидів викликав протидію з боку ортодоксальних іудеїв. На противагу хасидам виникає рух мітнагдім, лідером якого став Еліягу бен Шломо-Залман (1720-1797), відомий як Віленський Гаон. Показово, що в результаті цієї боротьби відбулося релігійно-територіальне розмежування між хасидами й мітрагдім. Якщо хасидизм охопив терени переважно України, то мітрагдім – Білорусі та Литви. Це розмежування обумовлювалося й культурними та ментальними відмінностями цих двох теренів. Якщо в хасидизмі можна вбачати «духовний анархізм», притаманний населенню України, то в мітрагдім маємо прагнення до порядку, недопущення «свавільності».

«Просвітницька філософія» гаксали

Під впливом Просвітництва в єврейському середовищі, у т.ч. серед євреїв України, виникає рух гаксала. Започаткований цей рух був у Німеччині в другій половині XIX ст. Його представники виступали проти релігійно-культурної відособленості євреїв, націлюючи їх на засвоєння світської освіти.

Основи ідеології цього руху були закладені у працях Мойсея Мендельсона (1729-1789), який вважав, що євреї здатні інтегруватися в загальнолюдську культуру без втрати своєї етнічної та релігійної ідентичності. Найповніше свої просвітницькі погляди Мендельсон представив у праці «Єрусалим: про релігійну владу та іудаїзм» (1783). Вважав, що євреї мають вивчати мову того народу, серед якого живуть. З цією метою він переклав Тору німецькою мовою (щоправда, використовуючи літери івриту). При цьому Мендельсон та його прихильники ігнорували їдиш – мову, якою спілкувалися євреї в переважній частині країн Європи. Під впливом гаксали євреї почали вивчати німецьку мову, знайомитися зі світською культурою, літературою, філософією та наукою.

Наприкінці XVIII ст. гаксала почала поширюватися на теренах Австрійської імперії, до складу якої входили частково й українські землі (Галичина, Буковина, Закарпаття). Однак, з огляду на різні причини, поширення ідей гаксали на теренах

Галичини викликало чималий опір. У містечках цього краю євреїв, які носили європейський одяг, голили бороди, зневажливо називали «німчиками» й «гоями», тобто чужинцями. Доходило до того, що переклади Тори німецькою мовою публічно спалювалися, а на ім'я Мендельсона було накладено херем, тобто його засудили й відлучили від єврейської громади.

Наприкінці XVIII ст. євреї Бродів, які мали тісні торговельні контакти з євреями Німеччини, занесли сюди ідеї гаксали. Звідси ці ідеї отримали поширення на теренах України, передусім в Галичині. Центром гаксали в цьому краї став Тернопіль, де Йосиф Перль (1773-1829) у 1813 р. відкрив школу для єврейських дітей, в якій, поряд з традиційними для єврейських шкіл предметами, викладалися також предмети світські. Ця школа відіграла важливу роль у поширенні ідей гаксали на Сході Європи. Сам же Перль був автором сатиричного роману «Мегеле тмірін» («Той, хто розкриває таємницю»), в якій висміяв хасидів. Хоча сам він у молоді роки належав до прихильників хасидизму. У 1840 р. влада є єврейській громаді Львова перейшла до рук прихильників гаксали. У результаті цього Львів став ще одним важливим центром цього руху на Галичині.

«Український» рух гаксали дещо різнився від аналогічного «німецького» руху. Її представники були більш прив'язані до іудейської традиції. Вважали, що євреї повинні використовувати не німецьку чи якісь інші національні мови, а іврит. Негативно вони ставилися до мови їдиш, якою користувалися хасиди. Тобто прихильники гаксали в Україні виступали як противники хасидизму.

Одним із перших відомих прихильників гаксали на українських землях був Нахман Крохмаль (1785-1840). Він народився в Бродах, більшу частину свого життя провів у Жовкві, а помер у Тернополі – одному з головних осередків гаксали на Галичині. Крохмаль став автором деяких філософських праць, в яких він намагався поєднати середньовічну єврейську філософію (погляди Мойсея Маймоніда, ібн Езри) з поглядами сучасних йому німецьких філософів (Канта, Шеллінга й Гегеля). Головна його праця «Море навухей га-зман» («Провідник для заблукалих нашого часу») повторювала назву роботи Мойсея Маймоніда «Море невухім» («Провідник для заблукалих»). Крохмаль для філософствування традиційно використовував іврит. Критично ставився до хасидів. Правда, дотримувався думки, що між релігіями немає суттєвої різниці. Хоча й вважав «біблійну віру» унікальною. У гегельянському дусі намагався трактувати історію євреїв, вважаючи, що цей народ, підносячись від нижчих ступенів до вищих, усвідомлює Бога.

Ще одним відомим представником гаксали на українських землях був Менахем-Мендл Левін (1749-1826), або Мендл Сатановер (від міста Сатанова на Поділлі, звідки він походив). У молоді роки він вивчав Талмуд, єврейську середньовічну філософію, кабалу, математику, східні мови тощо. У 1780 р. Левін потрапив до Берліна, де познайомився з основними ідеологами гаксали. Тут він досконало вивчив німецьку й французьку мови, почав знайомитися з працями європейських просвітників. У 1784 р. повернувся в Україну й оселився в місті Броди. Через кілька років опублікував рекомендації для місцевої влади щодо культурно-освітньої місцевих інтеграції. Зокрема, пропонував відкривати єврейські школи з польською мовою викладання. При цьому Левін, на відміну від адептів німецької гаксали, не заперечував значення їдиш у житті євреїв. Навіть перекладав священні тексти цією мовою (приповісті Соломона, псалми, Пісню пісень, Екклезіаст). Правда, це викликало негативну реакцію. Левін є автором низки науково-популярних праць, які поширювалися серед прихильників гаксали в Україні.

Вказані автори, поєднуючи європейську освіту з глибоким знанням іудаїзму, звернули також увагу на критичне дослідження історичного минулого.

Незважаючи на поширення руху гаксали на землях Галичини, він, через свою елітарність, залишався відчуженим від життя основної маси галицького єврейства. З середини XIX ст. цей рух у краї починає занепадати.

Дещо інша, хоча, загалом, подібна ситуація з гаксалою спостерігалася на українських землях, які ввійшли до складу Росії. Адепти цього руху, по-перше, становили тут незначний прошарок, а по-друге, відзначалися консерватизмом та прихильністю до традиційного іудаїзму. У 1822 р. Гірш Гурвіч відкрив в Умані єврейську школу за системою Мендельсона, тобто з викладанням загальноосвітніх предметів, а в 1826 р. таку саму школу заснували в Одесі.

Найбільш знаним діячем гаксали в підросійській Україні був Ісаак Бер Левінзон, який походив з Кременця. Він вважав знання й просвіту першочерговою умовою прогресу. Виступав за створення шкіл для хлопчиків та дівчат, де не лише б вивчалися релігійні та загальноосвітні дисципліни, але і де б дітей вчили ремеслу. Вважаючи землеробство найблагороднішою справою, Левінзон навіть пропонував частині єврейства взяти землю та обробляти її. При написанні творів цей автор використовував їдиш.

На початку 40их рр. XIX ст. певну прихильність до гаксали виявив російський уряд. У 1844 р. цар Микола I підписав указ «Про освіту єврейського юнацтва», підготовлений спеціальною Комісією для освіти євреїв в Росії, до складу якої входили українські євреї І. Гальперін, банкір із Бердичева, а також Б. Штерн, директор Одеського єврейського училища. Цим указом були засновані казенні єврейські училища, які відповідали приходським та повітовим училищам, а також училища рабинів. При цьому вказані навчальні заклади мали «антиталмудичний» характер. Сумнозвісний міністр освіти С. Уваров, який і здійснив цю шкільну реформу, вважав, що єврейське питання вичерпується просвітою представників цього етносу та звільненням їх від «забобонів Талмуду». У середині 50-х рр. XIX ст. в Київському окрузі нараховувалося 30 таких училищ, в Одеському – 10. Спершу викладачами тут були християни, але в 1862 р. їх замінили євреї. Правда, ці училища не користувалися популярністю серед єврейства. Батьки намагалися не віддавати туди своїх дітей – навіть коли за це їм доводилося сплачувати штрафи. Загалом же єврейство оцінювало такі освітні ініціативи за часів царювання Миколи I як гезейрот (суворі репресії).

У 60-х рр. XIX ст. із середовища гаксали в Росії виділяється асиміляційний рух. Його представники, відсуваючи на задній план іврит, все більше підкреслювали важливість російської мови й культури. У 1863 р. в Петербурзі виникло Товариство для розповсюдження просвіти серед євреїв у Росії, завданням якого було заохочення єврейських письменників, дослідження давньоєврейської літератури, а також розповсюдження російської мови. Воно мало відділення в Одесі та Києві, які відкривали бібліотеки, навчальні заклади і навіть випускали періодичні видання.

Однак з кінця 70-х рр. XIX ст. почався період занепаду гаксали в Росії через посилення антиєврейських настроїв у суспільстві. Також змінилося ставлення російського самодержавства до євреїв. Серед російського істеблішменту утвердилася думка, що просвіта євреїв є загрозою для держави та її корінного населення. В таких умовах серед єврейства набувають поширення т.зв. палестинофільські ідеї, згідно з якими євреї мають «повернути» свою батьківщину в Палестині.

Та все ж ідеї гаксали не пропали даремно. Все більше представників єврейства прагнуло здобути світську освіту й долучитися до суспільного життя в Російські державі. В таких умовах чимало вихідців з єврейства стали співтворцями російської культури, у т.ч. й російської філософії. Одним із знакових російських філософів, який мав єврейські корені, став Лев Шестов.

Лев Шестов: боротьба з раціоналізмом

Одним із провідних російських мислителів «срібного віку» вважається Лев Шестов (Єгуда Лейб Шварцман) (1866-1938). Народився він у Києві в родині купця першої гільдії Ісака Мойсейовича Шварцмана, який користувався авторитетом у єврейській громаді Києва і брав активну участь у всіх її справах. Хоча Шестов

здобув світську освіту, зазнавши помітного впливу російської імперської культури, все ж не варто ігнорувати єврейського чинника у становленні його як мислителя. Зрештою, в його філософії знайшла відображення єврейська ментальність.

Шестов навчався в гімназії в Києві. Правда, гімназійну освіту завершив у Москві. Тут же вступив до Московського університету на фізико-математичний факультет. Потім перевівся до Київського університету на юридичний факультет. У молоді роки захоплювався марксизмом, брав участь у організації перших марксистських гуртків у Києві. Проте дуже швидко відійшов від цього вчення.

Після закінчення університетських студій деякий час був на воєнній службі, працював чиновником у Москві. Потім повернувся до Києва, почав працювати у фірмі батька. Тоді він публікує статті з фінансових та економічних питань. Проте, схоже, ці питання його особливо не приваблювали і він звертається до філософії та літературознавства. У 1895 р. в Києві Шестов надрукував статті про Соловйова та Шекспіра. Наступного року, захворівши, їде в Італію на лікування. Там одружується з російською студенткою Анною Березовською. Але оскільки вона була православною, змушений був приховувати свій шлюб від батька. У 1898 р. переїхав до Швейцарії. У цей час з'являються його перші книги, в яких питання літературознавчі поєднувалися з питаннями філософськими. Це – «Шекспір і його критик Брандес» (1898) та «Добро у вченні гр. Толстого і Фр. Ніцше (Філософія трагедії)» (1900). Правда, ні перша, ні друга роботи не викликали помітного розголосу.

У 1903 р. Шестов повернувся до Києва – причиною була хвороба батька. У цей час вийшла його третя книга «Достоєвський і Ніцше (Філософія трагедії»)» (1903), яка викликала резонанс і зробила Шестова відомим у колах російських інтелектуалів. Уже в Києві він завершує свою чи не найбільш знану книгу «Апофез безґрунтя» (1905). Цю роботу можна розглядати як чисто філософську. У 1908 р. вийшла збірка його статей «Початки і кінці».

У 1910 р. Шестов покидає Київ, виїздить до Швейцарії, де поселяється у невеличкому містечку Коппе на березі Женевського озера. Наступного року виходить його книга «Великі кануни». Уже в Швейцарії Шестов починає писати книгу про Лютера, проте не встигає її закінчити. Починається Перша світова війна. У 1914 р. він змушений повернутися в царську Росію. Жив у Москві.

Жовтневу революцію мислитель сприйняв як національну катастрофу. Своє ставлення до неї виклав у роботі «Що таке російський більшовизм?» (1920). У червні 1918 р. переїхав до Києва, де читав лекції у Народному університеті. З 1919 р. – він приват-доцент Таврійського університету. З 1920 р. жив у еміграції, переважно в Парижі, викладав філософію на історико-філологічному факультеті Російського відділу Інституту слов'янознавства при Паризькому університеті, виступав із лекціями у Німеччині й Палестині.

На еміграції зацікавився творами К'єркеґора. Результатом цих зацікавлень стала книга «Кіргегард і екзистенцій на філософія», яка була опублікована вже після смерті автора в 1939 р. ця робота дала підстави деяким історикам філософії віднести Шестова до числа екзистенціалістів. Правда, зацікавлення екзистенціалізмом у цього мислителя з'явилося досить пізно. Але якщо вже й вести мову про екзистенціалізм Шестова, то треба мати на увазі, що він мав специфічний «проіудейський» характер. Наприклад, це простежується ще в одній еміграційній роботі цього автора «Афіни та Єрусалим», в якій протиставляється раціональне мислення, притаманне давньогрецькій філософії, біблійному уявленню про світ, яке відкидає суперечності. Шестов вивищує «живого Бога» Біблії над Богом філософів, релігійного Єрусалиму – над філософськими Афінами, «батька віри» Авраама – над батьком раціоналізму Сократом.

Практично всі роботи Шестова – це літературні екскурси в філософію. При цьому він не прагне створити свою філософську систему чи відстояти якусь з уже наявних.

Мислитель розглядає чужі філософські системи, розвінчуючи їх. У цьому сенсі Шестова можна розглядати як антифілософа.

Основна тема творчості мислителя – це боротьба з раціоналізмом. Він вважав, що людина не може (або не сміє) мислити в категоріях, у яких живе, а змушена жити в категоріях, у яких мислить. Людина – істота, найбільшим ворогом якої є власний інтелект. Він замурував людину в світі диктатури законів і вимагає від неї беззастережного послуху. Але де примус, там неправда. Правда, істина – у свободі. Звідси неприйняття Шестовим науки. Вона, на його думку, не може дати нам істини, оскільки за своєю природою не хоче та й не може її шукати.

Раціоналізму Шестов протиставляв «мислення у вимірі віри». Розум же – конформіст, який слугує необхідності, тим самим відмежовуючи людину від Бога. Віра ж – повстанець, вона кличе у потойбічність («туди, де твориться буття»). Щодо філософії, то її завдання, навчити нас жити у невідомому.

Є сенс вести мову про релігійний характер філософії Шестова. Для нього притаманний теоцентризм. Правда, Бог мислителя не зовсім християнський. У ньому ніби поєднані християнські уявлення з іудейськими.

Незважаючи на віддаленість Шестова від українського середовища, варто відзначити в його творчості те, що зближувало його з українською філософською думкою. Для цього мислителя притаманною абсолютизація свободи, трактування її в ірраціоналістичному дусі як заперечення правил, встановлених розумом. Такий підхід складно вважати іудейським чи російсько-імперським. Це був, радше, підхід український.

Рекомендована література:

1. Артамонов М.И. История хазар. – Л., 1962.
2. Гановер Н. Глибокий мул. – К., 2010.
3. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т.V, кн.1.
4. Євреї в Україні. Історія, культура, традиції. – К., 1997.
5. Літопис руський. – К., 1989.
6. Нариси з історії культури євреїв України. – К., 2009.
7. Плетнева С.А. Хазары. – М., 1976.
8. Феллер М. Про наших Великих Духом: Есеї з україноюдаїки. – Львів, 2001.
9. Хайнман И. Еврейская диаспора и Русь. – Иерусалим, 1983.
10. Хонигсман Я. С., Найман А. Я. Евреи Украины (Краткий очерк истории). – К., 1992. – Часть 1.
11. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – Иерусалим, 1993. – Кн.1-2.

Контрольні запитання:

1. Чому іудаїзм став одним із варіантів «вибору віри» князя Володимира?
2. Які сліди єврейської релігійно-філософської думки можна віднайти в культурі Київської Русі?
3. Яку причетність до єврейської релігійно-філософської думки мав рух «ожидовілих»?
4. Які існували канали проникнення релігійно-філософських ідей євреїв у середовище українців?
5. Охарактеризуйте погляди хасидів.
6. Що було характерним для руху франкістів?
7. Чому рух гаксали вважається просвітницьким рухом?

ОСМИСЛЕННЯ ВИКЛИКІВ ХХ СТ. В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Виклики ХХ століття та українська філософська думка

ХХ століття для України стало складним і навіть трагічним часом. Перед нею постали численні виклики, на які треба було давати відповідь. Не завжди ця відповідь видавалася «адекватною», що залежало від різних чинників. І не останнім серед них був рівень осмислювання тих проблем, з яким зустрічалася українська спільнота.

Не вдаючись до викладу історичних подій ХХ ст., зупинимося лише на основних моментах. У перші роки ХХ ст. на українських землях зберігався статус кво, характерний для ХІХ ст. Ці землі й далі входили до складу двох імперських держав – Росії та Австро-Угорщини. Однак було зрозуміло, що ці імперії переживають серйозну кризу. У Росії кризові явища помітно загострилися в результаті програшу в російсько-японській війні. Вибухнула революція 1905-1907 рр. Остання, до речі, сприяла активізації українського національного руху в підросійській Україні, відкрила певні можливості для українського національного руху й діяльності українських інституцій (переважно культурницького характеру). Тут почали діяти товариства «Просвіта», інші українські громадські організації, дозволено було книговидання українською мовою, з'явилися (правда, не без великих труднощів) українська періодика.

Щодо Австро-Угорщини, то хоча тут і зберігалася відносна стабільність, але ця держава втрачала свої позиції в Європі. З виникненням об'єднаної Німеччини вона вже не могла претендувати на «німецький спадок», а все більше сприймалася як «клаптикова монархія», яку роздирали національні суперечності. Українці Австро-Угорщини, порівняно з підросійськими українцями отримали кращі умови для національного розвитку. Вони мали не лише свої періодичні видання, культурні інституції, громадські організації, а й політичні партії, представники яких були у владних структурах (хоча це представництво не завжди було адекватним).

Великим викликом для України стала Перша світова війна, наслідком якої став крах Російської та Австро-Угорської імперії, пов'язані з цим революційні події 1917-1918 рр. та «громадянські війни» 1918-1920 рр. Фронти Першої світової проходили через українські землі, ведучи до величезних людських втрат, переміщень значних мас населення із прифронтової смуги, руйнування господарського життя, усталених соціальних зв'язків тощо. Трагічність ситуації загострювалася ще й тому, що українці належали до небагатьох націй, представники якої змушені були воювати на фронтах Першої світової один проти одного – як у російській, так і в австро-угорській арміях.

Розвал імперських держав, революційні події 1917-1918 рр. (спочатку в Росії, а потім у Австро-Угорщині) відкрили перед українцями можливість створення своєї незалежної держави. 22 січня 1918 р. була проголошена Українська Народна Республіка, в результаті чого в колишній підросійській Україні з'явилися широкі можливості для розвитку української культури й, відповідно, української професійної філософії. Тут було відкрито 150 українських гімназій, а в російськомовних введено як обов'язкові предмети українську мову, історію та географію України, історію української літератури. У жовтні 1918 р. колишній Університет святого Володимира був урочисто відкритий як перший Державний Український університет, незадовго після цього відкрили другий такий же університет у Кам'янці-Подільському. А в

Полтаві почав працювати історико-філологічний факультет. Було також створено Державний Український архів, Український історичний музей, Українську національну бібліотеку та низку інших культурних установ. 24 листопада 1918 р. була відкрита Українська Академія Наук з трьома відділами: історико-філологічним, фізико-математичним та соціально-економічним.

Восьмого листопада 1918 р. в результаті розпаду Австро-Угорської імперії виникла Західно-Українська Народна Республіка. Правда, з перших днів свого існування вона змушена була вести з поляками, які вважали Галичину своєю територією і прагнули окупувати її. 22 січня 1919 р. Західно-Українська Народна Республіка й Українська Народна Республіка возз'єдналися в одну державу. Правда, це об'єднання, радше, мало символічний і формальний характер. Воно не допомогло ні відстояти незалежність Української держави, ні оберегти землі Галичини від польської окупації.

Загалом 1918-1920 рр. пройшли для України в кривавій боротьбі за незалежність. Нерідко ця боротьба набувала форм «громадянської війни», коли українці воювали один проти одного в різних військових формуваннях.

Як не прикро констатувати, але українці в той час не витримали екзамен на незалежність. І причиною цього були не лише чинники зовнішнього характеру – експансія росіян, поляків, румунів тощо, але передусім чинники внутрішні – недостатня консолідованість нації, невизначеність та «хитання» української політичної еліти, нерозуміння нею важливих політичних завдань, пов'язаних із здобуттям незалежності. Досить хоча б пригадати, як ставилися лідери Центральної Ради, зокрема, Володимир Винниченко, до створення й розбудови української армії. Причини поразок українців у національних змаганнях спробував осмислити в своїх роботах В'ячеслав Липинський. Це осмислення мало політологічний характер і знайшло вияв передусім у праці «Листи до братів-хліборобів».

Після Першої світової війни українці не лише не спромоглися створити свою незалежну державу, але їхня територія стала ще більш розчленованою, ніж перед війною. Більша частина теренів України (Схід, Південь, Центр, Поділля, Східна Волинь) відійшли до складу СРСР, Галичина й Західна Волинь – до Польщі, Буковина – до Румунії, Закарпаття – до Чехо-Словаччини. Ще одним явищем, пов'язаним з цими подіями, стала масова міграція та еміграція українців, викликана переважно чинниками політичними.

Українці Галичини спробували створити свою повноцінну наукову й навчальну інституцію – Львівський український університет. У липні 1921 р. він почав працювати як нелегальний, не визнаний польською владою заклад. У цьому таємному університеті функціонували філософський, юридичний та медичний факультети. Університет проіснував лише до 1925 р.

Деякі можливості для розвитку й навчання філософії створила Львівська Богословська Академія. Вона виникла за ініціативою та активним сприянням митрополита Андрея Шептицького. Цей навчальний заклад у міжвоєнний період ніби став замінником таємного Львівського університету.

Філософська думка, що існувала в стінах цієї Академії, мала релігійну спрямованість й знаходилася під сильними впливами західноєвропейської філософії. Конфесійні обмеження та дисципліна утримували її в певних рамках, що в кінцевому рахунку вело до епігонства. Серед теологів греко-католицької церкви в міжвоєнний період годі знайти якогось цікавого й оригінального мислителя.

Правда, окремі з них заслуговують на увагу хоча б в тому плані, що намагалися перенести на український ґрунт і прижившити на ньому західноєвропейські релігійно-філософські ідеї. Таким був Гавриїл Костельник. Останній належав до прихильників неотомізму, водночас намагаючись поєднувати його з позитивізмом.

Щодо більшості земель колишньої підросійської України, то вони опинилися в складі маріонеткової Української Соціалістичної Радянської Республіки (УСРР), яка

була союзником більшовицької Росії й фактично керувалася російськими більшовиками. З 1922 р. УСРР офіційно ввійшла до складу Союзу Радянських Соціалістичних Республік (СРСР), який став реінкарнацією царської Росії (правда, під новою ідеологічною вивіскою).

Хоча в УСРР певний час продовжували функціонувати українські культурні інституції, створені ще за часів визвольних змагань 1917-1920 рр., проте вони скоро були знищені або трансформовані. Тому в радянській Україні теж не склалися умови для розвитку української філософської думки. Правда, тут функціонували деякі інституції, в яких могла розвиватися професійна філософія. Це була філософія зросійщеного марксизму, далека від осмислення реальних українських проблем.

Другим важливим викликом для українців стала боротьба проти українського руху та й загалом українців, що велася в міжвоєнний період. Український чинник відігравав не останню роль у «великій європейській політиці». Навіть набула поширення думка, що Україна відіграватиме одну із ключових ролей у майбутніх воєнно-політичних подіях, які відбуватимуться в Європі. Значимість України в аспекті геополітичному знайшла своєрідне відображення в суспільно-філософській думці – в теорії «азіатського ренесансу» Миколи Хвильового, у трактуванні України як «моста між Заходом і Сходом» (В'ячеслав Липинський) та «інтегратора християнства» (Арсен Річинський).

Закономірно, держави, до складу яких входили українські території, прагнули по-своєму розв'язати «українське питання». Як правило, це розв'язання зводилося до знищення українського руху та денаціоналізації українців.

Якщо на початку та всередині 20-х рр. XX ст. більшовицький режим в радянській Україні проводив відносно ліберальну політику, дозволяючи «українізацію» в сфері культури й політики, то ситуація змінюється з кінця 20-х. Українські діячі починають зазнавати переслідувань, які в 30-их вилилися в широкомасштабні репресії. Абсолютна більшість знаних фігур української культури були репресовані, чимало з них загинуло в таборах. У 1932-1933 рр. українці Радянського Союзу пережили страшний Голодомор, який варто трактувати як геноцид.

Майже паралельно з репресіями проти українців у СРСР здійснювалися репресії в міжвоєнній Польщі. Вони тут не мали такого всеохоплюючого характеру, та все ж відбувався системний наступ на українську освіту, переслідувань зазнавали українські політики, найбільш радикальних серед них страчували чи навіть убивали без суду й слідства. Чимало українських сіл зазнали т.зв. пацифікації, коли поліція й армія знущалися над селянами, били, а то й вбивали їх. У Польщі в 1934 р. був організований концтабір у Березі Картузькій, до якого люди потрапляли в позасудовому порядку; для цього було достатньо розпорядження органів влади. Через цей концтабір пройшло чимало українських діячів. Також почався наступ на православну церкву (т.зв. «ревіндикація»).

Ситуація, яка склалася в міжвоєнній Польщі, сприяла виробленню ідеології українського національного радикалізму, що знайшло вияв у програмових засадах Організації Українських Націоналістів (ОУН). Ця ідеологія, з одного боку, стала наслідком осмислення поразок українських національних змагань 1917-1920 рр., з іншого, відповіддю на репресії проти українців як у міжвоєнній Польщі, так і за її межами. Вважається, що ідеологом українського національного радикалізму був Дмитро Донцов. Хоча, насправді, існувала низка націоналістичних теоретиків, які не особливо звертали увагу на роботи Донцова.

Стосовно Буковини, яка ввійшла до складу Румунії, то тут здійснювалася жорстка румунізація населення. Чернівецький університет став румунським, у ньому не залишилося місця для українських студій. Румунізації зазнала школа. Українське громадсько-політичне життя в краї було зведене нанівець.

Здавалося, в Закарпатті ситуація була набагато кращою. Край увійшов до складу Чехо-Словацької демократичної держави, керівництво якої загалом позитивно

ставилося до українців. Останнім були створені сприятливі умови для культурного і навіть політичного розвитку. Інша річ, що закарпатські українці через нерозвиненість своєї національної свідомості цим шансом слабо скористалися.

У міжвоєнній ситуації, коли українці стали упослідженим народом, проти якого були спрямовані репресивні режими ряду держав, для деяких мислителів «виходом із ситуації» стала інтелектуальна самоізоляція, конструювання «нейтральних» теорій. Представниками цієї тенденції можна вважати Володимира Вернадського, Степана Балея, Гавриїла Костельника.

Великим викликом для українців стала Друга світова війна. Реально для них вона почалася ще до її офіційного початку – в березні 1939 р., коли війська хортистської Угорщини напали на Закарпаття. У результаті угорської окупації загинули тисячі українців. Але це був лише початок.

У вересні 1939 р. Галичина й Волинь, які знаходилися під владою Польщі, були «визволені» Радянським Союзом. Таке ж «визволення» чекало Буковину в 1940 р. Прилучення цих земель до СРСР посприяло певній їх «українізації». Аби завоювати симпатії населення, більшовицька влада відкривала українські школи, в т.ч. вищого типу, сприяла поширенню української культури (зрозуміло, в її радянському варіанті). Але паралельно з цим репресувала українських політичних діячів та активістів. Репресій зазнали навіть західноукраїнські комуністи. Характеризуючи настрої свідомих українців у той час, Улас Самчук писав таке: «…ми йшли від поразки до поразки. «Пацифікація і ревіндикація» у Польщі, ліквідація України Хвильового, розгром за Карпатами, нарешті, «простягнута рука старшого брата» і «возз'єднання». Удар за ударом!»

Нелегким випробуванням для українців стала жорстока окупація українських земель Німеччиною в 1941-1944 рр. з подальшим їх радянським «визволенням». Смерч фронтів двічі пройшов Україною, яка зазнала страшних руйнувань та людських втрат. Спробою протистояти окупаційним режимам було створення вкінці 1942 р. Української повстанської армії (УПА), важливу роль в організації якої відіграла ОУН.

1945 рік – офіційний рік завершення Другої світової війни не став часом закінчення воєнних дій проти українців. На західноукраїнських землях і т.зв. Закерзонні – українських етнічних територіях, що ввійшли до складу Польської Народної Республіки, тривала війна між УПА та радянським та польським комуністичними режимами. Вона супроводжувалася не лише бойовими діями проти українських військових формувань, а й широкомасштабною депортацією та знищенням українського населення. Також десятки тисяч українців, з огляду на воєнні та політичні обставини, змушені були емігрувати зі своїх земель.

У часи воєнних лихоліть українцям було не до філософії, не до того, щоб осмислювати своє становище. На першому плані стояло банальне питання: «Як вижити?»

Після Другої світової війни більшість українських земель увійшла до складу СРСР. Етнічні острівці українців, що опинилися в складі Польщі, Чехословаччини та Румунії, зазнали значної деетнізації. Те саме можна сказати про українські етнічні території СРСР, що не ввійшли до складу «радянської України» – Берестейщина, Пінщина, Вороніжчина, Кубань тощо. Щодо Української Радянської Соціалістичної Республіки (УРСР), то тут хоча й проводилася політика денаціоналізації українців, однак, з огляду на те, що УРСР вважалася союзною державою і навіть була представлена в міжнародних організаціях, вона мала більш стриманий характер.

У таких непростих умовах, в яких українці опинилися в XX ст., їм було складно розвивати власну філософську думку, особливо на рівні професійному. Тим більше, що в сфері професійній насаджувалися чужі філософські традиції. Наприклад, у міжвоєнний період у інтелектуальних осередках Західної України домінувала польська філософія (наприклад, відома Львівсько-Варшавська філософська школа). Щодо «радянської України», то тут утвердився русифікований марксизм, офіційно

іменований марксизмом-ленінізмом. Українська філософська думка, як і в попередній період, могла існувати хіба що на непрофесійному рівні. Певним винятком, здавалось би, могла стати відносно потужна українська діаспора у Канаді та Сполучених Штатах Америки. Але через різні причини тут не були створені осередки, в яких належним чином культивуватися професійна філософія.

Історіософія та філософія політики В'ячеслава Липинського

В'ячеслав (Вацлав) Липинський (1882-1931) є першорядною фігурою в українській соціально-філософській думці початку XX ст. Це був оригінальний мислитель, який намагався з нетрадиційних для українців позицій розглядати ті проблеми, які постали перед ними.

Говорячи про оригінальність Липинського, треба враховувати, що він походив із польської шляхетської родини. І хоча у молоді роки «став українцем», прилучився до українського національного руху, але культурно й ментально залишався поляком. Це дозволяло йому нетрадиційно дивитися на українські суспільні процеси. Якщо для більшості українських мислителів того періоду важливим ідеологічним концептом був «народ», то Липинський протиставляв йому такі концепти, як «еліта» і «держава». Українські мислителі в своїх ідеологічних побудовах важливу роль відводили «волі», яку доводили до екстреми й часто розуміли її як «сваволю». Для Липинського така «воля» зовсім не позитив і він їй протиставляє «дисципліну». Тобто Липинський «випадав» з «основної лінії» української суспільно-філософської думки початку XX ст.

Проте таке «випадання» мало свої позитиви: давало змогу подивитися на українські проблеми ніби «збоку» і більш «об'єктивно». Такий погляд не завжди був приємним, проте коштував багато. Тому цілком зрозумілий був інтерес до Липинського серед мислячих українців як у минулому, так і сьогодні.

Народився Липинський у селі Затурці на Волині у польській шляхетській родині. Тут же, в Затурцях, минуло його дитинство. Незважаючи на приналежність до польського шляхетського середовища, Липинський формувався як людина «культурного пограниччя». У 1902 р. він закінчив Київську класичну гімназію, де зблизився з українофілами й долучився до т.зв. «хлопоманів», тобто поляків, які приєдналися до українського національного руху.

Вищу освіту Липинський здобув в університетах Кракова та Женеви, Там він студіював агрономію, соціальні науки та історію. Поступово в нього формується ідея, що українцям необхідно «повернути еліту». Це було нове слово в українській суспільно-філософській думці. Адже ще з часів Кирило-Мефодіївського братства серед українських діячів утвердився погляд, ніби український народ – це народ без панів, еліти, і в цьому його перевага. Хоча вказана ідея й зазнала певної корекції (передусім завдячуючи Кулішу та Драгоманову, які звернули увагу на українські елітарні верстви), проте демократизм, однозначна орієнтація на простолюд залишалися домінуючими в свідомості діячів української культури.

Липинський брав участь в українському русі, що активізувався після революції 1905-1907 рр. У кінці 1907 р. він налагодив зв'язки з українськими культурними діячами, зокрема Борисом Грінченком, з яким узгоджував плани перекладів для «Просвіти» польських популярних книжок, зорієнтованих на селянство. У 1908 р. під псевдонімом «Правобережець» Липинський починає дописувати в київську газету «Рада», а також друкуватися в часописі «Літературно-науковий вісник». У 1909 р. йому вдалося зорганізувати з'їзд поляків-українофілів, на якому було 35 осіб з Правобережної та Лівобережної України. Дебати на з'їзді велися українською мовою, а його учасники проголосили себе українцями польської культури. Їхнім друкованим органом став польськомовний тижневик «Przegląd Krajowy» («Краєвий

огляд»), який виходив у 1909-1910 рр. і фактично був редагований Липинський. У ньому також публікували свої статті діячі українського руху – Сергій Єфремов, Богдан Лепкий, Дмитро Дорошенко, Василь Стефаник та інші.

Уже в ранніх наукових роботах Липинський звертає увагу на такі моменти, які дають змогу розглядати роль еліти (шляхти) в суспільних рухах України – «Данило Братковський – суспільний діяч і письменник 18 ст.» (1909), «Генерал артилерії Великого Князівства Руського. З архіву Немиричів» (1909), «Аріанський соймик в Киселині на Волині в маю 1638 року. Причинок до історії аріанства на Україні» (1909). Щодо публіцистичних робіт Липинського, то в них зустрічаємо таку думку: мовляв, ополяченій і польській шляхті в Україні треба визначитись – чи буде вона з народом, відмовившись від політики колонізації, чи опиратиметься ходові історії. Такі міркування зустрічаємо в його брошурі «Шляхта на Україні: її участь в житті українського народу на тлі його історії» (Краків, 1909). При цьому Липинський часто апелював до історії, намагаючись показати, що українці не були «безелітарною нацією». Результатом таких історичних зацікавлень стала укладена ним книга «Z dziejów Ukrainy» («З історії України») (Краків, 1912), більша частина матеріалів якої належала перу самого Липинського. Вказане видання побачило світ завдячуючи підтримці «українських поляків» – Йосипа Юркевича, Франтішки Вольської та Людвіка Седлецького. Книга вийшла з присвятою провідним «хлопоманам» 60-их рр. XIX ст. – Володимиру Антоновичу, Пауліну Свєнціцькому й Тадею Рильському. У передмові до книги Липинський декларував свою прихильність до «хлопоманської» традиції. «Беремо…, – писав він у передмові до даної книги, – зі святої для нас науки тих «хлопоманів» те, що в них було істотне і незмінне. Приймаємо їхнє гасло повернення до свого народу, яке так виразно сформулював і огромом праці для української науки ствердив Володимир Антонович. Дідичимо їхню ідею сповнення своїх обов'язків щодо люду українського, яку, відповідно до сучасних умов, впроваджував у чинах цілого свого сільського життя Тадей Рильський. Хочемо, як вони, іти рука в руку із представниками того люду, «від якого себе відділити не можемо», кажучи визначенням глибокої віри Пауліна Свєнціцького. І прагнемо, зрештою, аби їхній незламний характер і неугинна воля світили для нас прикладом. Щоб не вигасли серед синів шляхетських традиції офірної боротьби за Україну, передані поколінню нашому через попередників наших, борців української ідеї».

Але між поколінням «хлопоманів» та Липинським й близькими до нього «поляками української культури» були певні відмінності. На деякі з них й звертав увагу Липинський у передмові книги «З історії України» «Світогляд «хлопоманів», – зазначав Іван Лисяк-Рудницький, – мав народницьку основу: свій поворот до українства вони розуміли як служіння соціяльним інтересам простолюддя, сполучене з відривом від традицій шляхетського стану, що з нього вони вийшли. Іншою була концепція Липинського. Він хотів, щоб шляхетська верства стала українською в політичній свідомості, без деклясації, без утрати свого корпоративного існування. Він вірив, що лицарською службою українському національному ідеалові шляхетство зможе окупити своє право громадянства на рідній землі. У свою чергу досвід і культура, притаманна старій шляхті, спричиняться до збагачення і скріплення молодої української провідної верстви».

Варто більш детальніше зупинитися на праці «З історії України», оскільки вона є важливою для розуміння історіософії Липинського. Те, що книга мала ідеологічне спрямування, Липинський не збирався приховувати. Уже в передмові вказував, що його цікавить національне усвідомлення української аристократії. «Покоління наше, – писав він, – живе в часі відродження народів, які, втративши самостійний устрій політичний у тяжкій боротьбі, залишилися на певний час затриманими в нормальній розвитку, через сильніші держави в значній мірі засимільовані і через чужі культури чужих народів здебільшого в своїх так званих вищих колах покинуті. Збудився тепер до нового життя і наш народ український. Безповоротно минули

для нас нарешті часи сну, в минуле відходять тяжкі хвилі занепаду та безвладдя. Гасло життя пройшло по широкій землі нашій від краю і до краю. І озвалися знову всі комірки, всі складові частини нашого народного організму. Чи на узбіччі маємо лишитися тільки ми – кров з крові і кість з кості українського народу – його частина нероздільна, яку колись відірвала від свого батьківського пня Польська держава, позначаючи нас пізніше відомою плямою відступності: мовою інших і культурою чужих? Чи тільки ми одні маємо лишатися для величезного дерева народу нашого тією однією мертвою гілкою, струпілою, яку вже оживити і відродити годі? Однак і ми маємо право на життя». Отже, Липинський вважав, що аристократія на українських землях, яка вважає себе польською, насправді є українською. Просто, в силу певних обставин, Польща зуміла відірвати її від свого національного коріння. Пізніше Липинський дещо змінить своє уявлення про аристократію. Але це відбудеться шляхом еволюції його соціологічних поглядів. Тепер же він вів мову про необхідність повернення аристократії до своїх українських коренів, а також їхньої «справжньої» національної ідентифікації.

У книзі були вміщені як історичні розвідки, так і оригінальні документи. На початку давалася робота Грушевського «Українська шляхта на переломі XVI-XVII ст.». Далі йшла стаття самого Липинського «Назви «Русь» і «Україна» та їхнє історичне значення», передрук статті польського історика Кароля Шайноги «Як Русь польщилася». Після вказаних розвідок – добірка документів «Луна минулого». Ці документи стосувалися діяльності шляхти на українських землях в XVI-XVII ст. й мали на меті продемонструвати її проукраїнську орієнтацію. Показовим серед цих документів є виступ заможного магната Яна Щасного Гербута в обороні Русі. Після «Луни минулого» йшла збірка історичних дум та пісень під назвою «Недоспівана пісня».

Вказані історичні розвідки, а також збірки документів ніби були вступом до монографічних досліджень Липинського, вміщених у книзі. Вони мали на меті показати, що, незважаючи на полонізацію української шляхти, вона продовжувала зберігати свій український патріотизм. І цей патріотизм знайшов вияв під час Хмельниччини.

Основна частина «З історії України» присвячена саме Хмельниччині. Це – монографія «Станіслав-Михайло Кричевський. З історії боротьби шляхти української в повстанських шеренгах під проводом Богдана Хмельницького», яка мала додаток у вигляді збірки документів. Монографія (це вже видно з її назви) була присвячена одному із сподвижників Хмельницького – Кричевському, який походив із шляхетського середовища. І саме на цьому моменті концентрував увагу Липинський.

У монографії дається висока оцінка діяльності Хмельницького. Про нього історик пише, що то був «чоловік… надзвичайних вимірів». Так само високо оцінював Липинський і повстання під проводом цього гетьмана. Історик вважав, що успіх повстання був забезпечений широкою участю в ньому різних верств українського народу, в т.ч. й шляхти.

Продовженням цієї роботи стало ще одне монографічне дослідження «Дві хвилі з історії пореволюційної України». Пізніше вона була доопрацьована, перекладена українською мовою й вийшла в 1920 р. під назвою «Україна на переломі». У цій монографії дослідник не лише звертав увагу на роль шляхти в повстанні під проводом Хмельницького, а й навіть намагався довести, що саме шляхта виступала чи не єдиною в Україні державотворчою силою, як «одинокий тоді до державної творчості здатний український клас». Неуспіх же повстання, яке в кінцевому результаті привело до Руїни, Липинський пояснював слабкістю української шляхти.

Після названих двох монографій у книзі йшла низка невеликих за обсягом матеріалів, які завершують збірку.

Праця «З історії України» – це історія української шляхти з кінця XVI ст. до початку XVIII ст. Кульмінацією книги є Хмельниччина. Останню Липинський розглядав як історію творення української державності. Уже в пізнішій праці «Листи до братів-

хліборобів» він намагався представити Хмельницького як втілювача ідеї класократичної монархії. Сама ж Хмельниччина трактувалося Липинським як початок творення «ідеальної» класократичної держави, де існує гармонійна взаємодія класів і де на чолі держави стояв «справедливий» і рівновіддалений від різних класових інтересів монарх.

Однак неупереджений розгляд історичних документів показує дещо іншу картину. Сумнівно, що Хмельницький на початку повстання мав чітку політичну програму. Саме ж постання реально вело до ліквідації існуючого на українських землях державного ладу та анархії суспільно-політичного життя. Ця анархія особливо дала про себе знати в часи Руїни. Так само не варто говорити про велике значення шляхти в повстанні під проводом Хмельницького. Звісно, певна частина українських шляхтичів, у силу різних обставин, приєдналися до козацької армії. Проте вони не відігравали провідної ролі. Більшість української шляхти все таки залишалася на боці Речі Посполитої.

Проте для Липинського важливою була не тільки й не стільки історична правда, скільки творення історичного міфу, який би надихав українців на державотворчу діяльність. У низці робіт він інтерпретує історію як легенду, корисну в процесі націотворення. При цьому зазначає: «Легенда не брехня. Легенда – це сильне хотіння, що бере образ укоханої минувшини для творення будуччини. Але це не перебріхування минувшини, щоб допінгувати своє кволе хотіння». Такою легендою могла б стати відповідним чином інтерпретована історія Хмельниччина.

Книга «З історії України» започаткувала т.зв. державницьку школу в українській історіографії, відмінну від народницької школи.

Липинський став відомий і як політичний діяч. Напередодні Першої світової війни він брав участь у організації за межами царської Росії українського політичного центру, що з часом перетворився в організацію «Союз Визволення України» (1914 р.). З самого початку існування Української Народної Республіки він запропонував свої послуги її очільникам, зокрема в плані організації війська. Але лідери УНР, сповідуючи народницькі та соціалістичні принципи, поставилися до ініціатив Липинського з підозрою.

Бажаючи впливати на політичне життя України, В. Липинський разом з Ф. Лизогубом, М. Міхновським, С. Шереметом взяв участь у створенні Української Демократичної Хліборобської партії (УДХП), яка виникла в червні 1917 р. Ця організація мала на меті згуртувати заможних хліборобів та виражати їхні інтереси. Липинського можна вважати провідним ідеологом партії. Ним була написана партійна програма, у якій обґрунтовувалась ідея необхідності національного суверенітету України. Липинський та його соратники виявилися більш радикальними, ніж діячі Центральної Ради, які в той час ставили лише питання про широку автономію України. Показово, що одним з ініціаторів створення УДХП був Микола Міхновський, який ще в 1900 р. в роботі «Самостійна Україна» чи не вперше проголосив необхідність існування самостійної Української держави, обґрунтувавши це з правової точки зору.

У програмі УДХП суверенна Україна уявлялася у формі демократичної республіки з виборним Сеймом та президентом, повноваження яких мали би визначати Установчі збори. Також у цій програмі були положення, які можна трактувати як зародки майбутньої «хліборобської ідеології» Липинського. Одним із центральних пунктів програми була думка про різні інтереси міста й села, а також про необхідність відродження хліборобської верстви.

УДХП, не маючи серйозної соціальної бази, так і не стала помітною політичною силою. Представники заможної хліборобської верстви в Україні у своїй переважній більшості не вважали себе українцями й не брали участь в українському русі. До того ж їх лякали радикальні гасла самостійної України, висунуті УДХП.

За часів гетьманства Павла Скоропанського Липинський починає співробітничати з українською владою, стає послом України у Відні. Варто зазначити, що ця

посада була дуже важливою, оскільки Австрія, поряд з Німеччиною, були головними союзниками гетьманського уряду. Після визвольних змагань Липинський залишається у Відні на еміграції, ініціює створення за кордоном української консервативно-монархічні політичної організації. У 1920-1925 рр. він видавав збірники «Хліборобська Україна», де друкувалася його праця «Листи до братів-хліборобів». Окремою книгою вона була видана в 1926 р. У цій роботі мислитель намагався проаналізувати ті виклики, перед якими Україна опинилася на початку XX ст., і те, чому вона не змогла адекватно на них реагувати.

Хоча праця «Листи до братів-хліборобів» мала політологічний характер, а за формою наближалася до публіцистики, її варто розглядати як роботу філософську. Це, зокрема, робив Чижевський. Він писав, що Липинський «дає систему філософічно угрунтованої політики». При цьому «для Липинського політика є виявом вічних, глибоких тенденцій та законів історичного процесу взагалі». «…основні поняття філософії історії та основні предпосилки думання Липиського, – зазначав Чижевський, – в багатьох точках оригінальні і своєрідні. Цю оригінальність думок Липинського часто не помічають, бо він вживає для їх означення слів та термінів звичайних і широко розповсюджених. Але як тільки ми переходимо від слів до думок, то уся глибока своєрідність філософії історії Липинського майже в усіх точках його конструкцій виступає перед нами у ввесь зріст».

Одним із центральних понять у політологічній теорії Липинського є поняття нації. До нього він неодноразово звертається, давав йому розлогі визначення. Поряд із нацією, мислитель вів мову про людство загалом, використовуючи термін цивілізація. На його думку, цивілізація починається з того часу, коли людина перестала бути природною істотою, почала використовувати знаряддя як для зміни природи, так і суспільної організації. Цивілізація, на думку Липинського, поступово розвивається. Прогрес виявляється в удосконаленні впливу людини на природу, більш вмілому перетворенні природи, що, в свою чергу, пов'язане з подоланням людського лінивства. Поряд з цим йде удосконалення техніки й моралі. На думку мислителя, певному ступеню розвитку техніки має відповідати адекватний ступінь розвитку моралі. При цьому поняття техніки й моралі трактуються дуже широко. Техніка – різні засоби впливу людини на навколишній світ, передусім на природу. Мораль – правила, з допомогою яких люди організовують своє суспільне життя.

Проте поряд із прогресистським поглядом на розвиток «всього» людства, Липинський вів мову про циклічність розвитку організмів, з яких складається це людство. Такими організмами є нації. Нації – не вічні. Вони мають свій початок і свою смерть. Тривалість життя націй залежить «од їх громадської моралі, од їх гігієни національного життя». Нація для Липинського поняття універсальне і навіть позаісторичне. Нації існували завжди, відразу як тільки людина перестала бути природною істотою.

Відкидаючи суто етнічне розуміння національних спільнот, Липинський вважав, що факт проживання на певній території веде індивідів до формування лояльності щодо країни проживання. Це і є підставою для створення нації, яка має оформитися в державну спільноту.

Власне, нація – це організоване суспільне життя, де активна меншість організовує пасивну, «ліниву» більшість. Липинський велику увагу приділяє саме цій «активній меншості». Її він також іменує аристократією, елітою. Але це не родова аристократія, яка успадковує своє право на управління. Це кращі, найбільш енергійні та найбільш вмілі люди, які до того ж мають певний «ідеалізм». Без цього «ідеалізму», містично обумовленого волюнтаризму націю не створити.

Липинський також говорив про три форми «громадської моралі» й «методів організації нації», які циклічно змінюються. Це – класократія, демократія, охлократія. Тут не можна не помітити певних паралелей із поглядами Аристотеля, який теж говорить про дещо подібну «тричленну» циклічну змінюваність полісів (державних організмів).

Для Лининського поняття нації та держави тісно взаємозв’язані і є супутніми. Він вважав, що для нормального функціонування нації повинна існувати відповідна організація суспільного життя (держава). Також у Липинського можна зустріти думки, що держава передує нації («завжди спочатку буває держава, а потім нація»). На його думку, без держави нація не може сформуватися й водночас існування нації вимагає державного життя.

Класократія, демократія, охлократія трактуються як поняття універсальні й позачасові. Класократія – «ідеальний», найкращий устрій суспільної організації, який мислитель характеризує наступним чином: «…поділ на продукуючі класи; спільна їм всім одна віра в непорушні Божеські закони; одна громадська мораль, випливаюча з закону труда; твердими законами громадської моралі обмежена і послухом авторітетам спаяна сильна організація класової аристократії – велика восприїмчивість на творчий порив серед пасивних мас – в результаті високий моральний авторітет аристократії, висока техніка, висока духовна культура і високі ритмічні та органічні форми громадського життя цілої нації». Прикладом класократичної держави в минулому Липинський вважає Англію й сподівається, що таку державу вдасться побудувати в Україні. Тим більше, на його думку, українці вже організовувалися в таку державу (у давньоруський період та за часів Хмельниччини). Тобто, класократизм ніби притаманний українцям.

Тут варто зробити деякі пояснення. Для Лининського поділ нації на класи є беззаперечною цінністю. Кожний клас має виконувати свою функцію, взаємодіючи з іншими класами й тим самим забезпечуючи кращі умови для існування нації загалом. Водночас сильна нація, на його думку, має мати «одну віру». Ця віра є важливим чинником національної консолідації.

Ще одним чинником національної консолідації є наявність арбітра, «верховного судії», який би стояв над класами, узгоджував їхні інтереси і мирив їх. На думку Липинського, з цією роллю найкраще би справився дідичний, спадковий монарх. Цьому моменту мислитель приділяв дуже багато уваги, що, зокрема, було викликано його політичною позицією та підтримкою ним гетьмана Скоропадського.

Мислитель вважав, що після класократії, де існує гармонійна взаємодія класів, наступає період суспільної дезорганізації, який він іменує демократією. Під демократією мається на увазі «виборна влада». Вона, на думку Липинського, не може забезпечити добру організацію суспільно-державного життя, оскільки за «виборної влади» рахуються не з талантом, а партійністю людини. В особі Липинського маємо одного з найпослідовніших критиків демократії. Він вказував на її вади (і часто це робив цілком справедливо). Правда, не варто перебільшувати його антидемократизм. Радше, варто говорити, що мислитель був проти крайнощів демократії.

Саме через ці крайнощі, судячи з його міркувань, при владі опиняються далеко не найкращі люди, а це веде державу до деградації. Тому Липинський характеризує демократичний устрій як «розклад класів; упадок спільної віри; повна громадська аморальність; панування «законів розуму», які кожний на підставі власного розуму інтерпретує як хоче: хаос в творчості і повна дезорганізованість нічим необмеженої, розпорошеної та здекласованої «індивідуалістичної» і «свободолюбивої» аристократії, – упадок восприїмчивости на всякий порив до творчости і праці. Деморалізація та хаос серед пасивних мас, – в результаті безавторітетність безсилої, здеорганізованої і аморальної аристократії, анархія в техніці та матеріальній продукції, брак ритму і розклад старих організаційних форм, одно слово: матеріальна і моральна руїна нації».

Після стадії дезорганізації, на думку мислителя, наступає період охлократії. Це є реакція народних мас, змучених і роздратованих до краю «зажерливостю, хамством, дурисвітством і орґанізаційним безсиллям всякої демократичної аристократії». Під останньою Липинський розумів людей, які з допомогою демагогії, солодких обіцянок були обрані й опинилися при владі.

Режим охлократії мислитель характеризує таким чином: «наїзд визволених безсилим пануванням безавторітетної демократичної аристократії внутрішніх або зовнішніх кочовників варварів, спаяних якоюсь одною своєю примітивною фанатичною вірою, примітивною моралю і організацією; знищення матеріальної культури та інтензивности праці: панування кулака збіраючої дань і матеріально непродукуючої аристократії над розпорошеною безкласовою «племінною» юрбою; авторітет страху і примус до примітивної праці…» Охлократичний режим тримається лише завдяки силі. Охлократія, вважає Липинський, може існувати й правити лише тоді, коли на підвладній їй території людність ділиться на дві категорії: «знизу – безкласову, недиференційовану, прикріплену до землі і примітивно на ній працюючу, стадну юрбу, – і зверху: спаяну одною залізною войовничо-духовною орґанізацією матеріально непродукуючу, кочову або полукочову орду». На вищих щаблях цивілізації ця орда може приймати складні форми централізованого бюрократичновійськово-духовного державного апарату. З усіх методів правління охлократичний є найбільш примітивний. Для нього притаманні терор, залякування та муштра.

Охлократія, на думку мислителя, не здатна творити національну державу хоча б через те, що в ній зберігається постійний поділ на «верхи» й «низи». Ведучи мову про цю форму державного управління, Липинський постійно використовує образ кочової орди, яка з допомогою сили править і визискує землеробське населення. Охлократичною державою він вважав царську Росію та її наступника СРСР.

Мислитель дотримувався думки, що охлократичний режим може відносно легко бути зруйнований війною. Програна війна для охлократії, як правило, є смертельною. Також цей режим може бути зруйнований у результаті іноземних запозичень.

Охлократія, на думку Липинського, може стати кінцем існування нації. Правда, якщо нація зуміє зібратися з силами, після панування охлократії можливе «оновлення» нації та становлення найкращої форми суспільної організації – класократії.

Форми суспільної організації націй (класократія, демократія та охлократія), вказував Липинський, мають свої різновиди – що залежить від розвитку техніки та моралі. Хоча в своїй основі вони залишаються сталими. Наприклад, Липинський вказував, що їдучи на мотоциклі з газетою в кишені, ми не будемо створювати старих «запорозьких дум». Але той самий дух громади-нації може творити інші ідеї-думи. Нові машини вимагають нових національних форм. І чим складніша машина, чим більшої зорґанізованости людей вимагає вона для своєї праці, тим дужчий мусить бути об'єднуючий дух людей, а, відповідно, й вища суспільна мораль. Незважаючи на свій консерватизм, Липинський був проти штучного підтримування, а тим більше відновлення старих традицій, які вже втратили своє значення і не відповідають сучасному рівню розвитку техніки. Він за те, щоб творити нові національні традиції більш відповідні сучасним реаліям.

Українська нація, з точки зору мислителя, в минулому й зараз проходить у своєму розвитку ці стадії. У неї, як і в інших націй, є своя специфіка цього проходження. На цю специфіку й звертає увагу Липинський, водночас вказуючи, що наша нація має свої проблеми, «хвороби», які треба «лікувати».

При цьому мислитель вважав, що, окрім суворого діагнозу «хвороби», який доможе в «лікуванні», має бути легенда, котра би посприяла «одужанню» нації. Такі національні міфи переважно мають історичний характер, акцентують увагу на певні героїчні моменти в історії народу, подаючи їх у виграшному світі й представляючи як взірці поведінки.

Для українців такою національною легендою, міфом була історія українського козацтва. Це чудово розумів Липинський, сам займаючись козацьким міфотворенням. Його історичні праці переважно стосуються історії козацтва. І в них маємо не стільки науки, скільки науковоподібної міфології.

Інша справа, коли Липинський намагається дати «нещадний і можливо вірний діяґноз». Він вважає, що головною нашою хворобою є «недержавність». Мисли-

тель дає зрозуміти: у нас немає держави не тому, що ми були кимось завойовані, що маємо войовничих сусідів, а тому, що в нас немає бажання мати своєї держави, власної організації матеріально й морально сильної державної влади. Він попереджає: «По упадку большовицької чи польської влади на Україні буде у нас не «всенародна радість», як це буває звичайно у визволених націй поневолених, а – характерна для всіх недержавних націй – анархія і внутрішня різня між українськими людьми». Тому українці мусять виробити в собі почуття державності. А це непростий процес.

Мислитель намагався зрозуміти причини української бездержавності. Вважав, що їх можна поділити на дві групи: «Перша: причини статичні, тобто ті умови істнування, які ми маємо од природи, і яких по сути змінити не можемо. Друга: причини динамічні, тобто способи нашого ділання в даних нам од природи умовах – способи, які в нашій історії бували кращі і гірші, і які ми розумом і волею, відповідно до наших хотінь та ідей, можемо змінити».

До статичних чинників Липинський відносить передусім географічне положення, яке, на його думку, виражається в тому, що Україна знаходиться:

«1) на битім шляху між Азією і Европою,

2) на географічно несталім пограниччю двох ріжних культур: Візантійської і Римської,

3) без захищених природою границь од сусідніх держав».

Мислитель констатує, що «з погляду політичного наше географічне положення – найгірше в Європі». Українські землі стають місцем цивілізаційних зіткнень. На них постійно відбувається пересування кордонів між Сходом і Заходом. Липинський писав: «І чи врешті наша многострадницька історія, од початку і по сьогодняшній день, не обертається вся коло одного-єдиного фатального питання: *хто – кочовник чи хлібороб – переможе у нас?* І чи не найбільшою нашою національною трагедією єсть те, що досі не зміг фактично перемогти у нас ані один, ані другий; що ми не стали міцною державою кочовників, державою юрби, державою охлократичною, якою стала заполонена своїми кочовниками великоруська Московщина, але не стали ми державою й хліборобською, бо все-ж таки кочовників серед нас була велика сила. І чому в результаті на цьому фатальному пограниччу між цивілізацією плуга і цивілізацією степу, всі свої войовничі державні елементи ми досі віддавали кочовій Москві, а найбільше культурні верхи елєментів хліборобських ми віддавали Польщі?...»

Другою статичною причиною української недержавності Липинський називає «родючу землю і добре підсоння», що багато хто трактує в нас як явище позитивне. Руйнівний вплив цих чинників він бачив у наступному:

«1) в невпиннім притяганню на нашу землю все нових, ласих на українські багатства, активних завойовників, або – що було гірше, і відбувалось в значно більших розмірах: – в притяганню утікаючих від більше інтензивної праці та шукаючих легкого хліба невойовничих, пасивних елєментів;

2) вназвичайно швидкій деґенерації громадських інстинктів у одних і других під впливом цих чинників».

Тобто Липинський не вважав добрі природні умови позитивним чинником, а, навпаки, негативним. І ця негативність визначалася не тільки і не стільки тим, що на українську землю приходили різноманітні завойовники, скільки тим, що вона розбещувала людей. «Легкість життя з дуже сприяючою людині природою, – писав мислитель, – розвивала в людях, які кілька поколінь прожили на Україні, лінивство і нездатність до постійного, довгого і методичного зусилля. Внаслідок цього вироджувались і не могли розвиватись такі політично творчі орґанізаторські прикмети, як дисципліна, послух, громадська солідарність, здатність до жертв і самопосвяти». А саме це, на думку Липинського, є одним із найважливіших чинників, що визначає нашу бездержавність.

Третьою статичною причиною бездержавності він вважає «неусталеність раси». Мається на увазі те, що в Україні неодноразово відбувалося змішування етносів, починаючи з найдавніших часів, коли тут проживали різні племена. Липинський вважав, що «єдности расової не було у нас ані між нашими завойовниками, ані між тими масами, які вони завойовували і якими правили. Звідси расова неоднорідність на Україні трьох основних політичних типів: – войовника-продуцента, войовника-непродуцента і невойовника – та стихійний нахил цілого нашого громадянства до роздвоєности і взаємної ворожнечі». Тому *«основною прикметою українських людей єсть повний брак патріотизму і зненависть до своїх власних земляків»*.

Четвертою і останньою статичною причиною нашої недержавності Липинський вважав перевагу «в нашому характері емоціональности (чутливости) над волею та інтелігентністю». На цю рису українського національного характеру вказували різні дослідники. Але якщо вони відносилися до неї позитивно чи нейтрально, то, як бачимо, відношення Липинського було різко негативним. «Надмірною чутливістю, – писав він, – при пропорційно заслабій волі та інтеліґентности, пояснюється наша легка запальність і скоре охолоджування; пояснюється теж дражливість на дрібниці і байдужість до дійсно важних річей, яких розріжняти від дрібниць ми не вміємо. Всі наші одушевлення зі слізьми, молитвами і «всенародніми» співами проходять так само скоро і несподівано, як скоро і несподівано вони появляються. Виявити наше хотіння в ясній і тривалій ідеї та закріпити його витривалою, здержаною, довгою, орґанізованою, послідовною і розумною працею нам трудно тому, що увага наша, не керована віжками волі і розуму, весь час розпорошується під впливом нових емоціональних подражнень, які нищать попередні».

На думку Липинського, статичні причини нашої недержавності, визначені передусім геополітичним становищем, ліквідувати ми не можемо. Проте в наших силах звести до мінімуму злі наслідки цих причин. Так, пограничне становище України між Європою та Азією можна надолужити *«доброю організацією нашої відпорної сили збройної, матеріальної, державної»*. Щодо шкідливих наслідків родючості землі й сприятливих природних умов, то їх можна компенсувати інтенсифікацією праці. Шкідливі політичні наслідки нашої расової неоднорідності варто надолужувати *«свідомостю необхідної нам для нашого суспільного життя на спільній землі єдности політичної, територіальної»*. Зрештою нашу емоційність можна компенсувати *«орґанізованим і сталим виховуванням в наших людях від ранньої молодости, бракуючи їм в потрібній мірі, розуму та волі»*. Причому, вказував Липинський, емоційність при відповідному формуванні може стати «неоціненною твочою силою».

Окрім цих причин, він ще виділяє причини динамічні, які фактично зводить до однієї – *«неуміння українських людей, без огляду на те, за кого вони себе вважають і як вони себе національно називають, здобути та зорґанізувати на своїй землі свою власну владу і цю владу своїми власними силами удержати»*.

В одній зі своїх публіцистичних робіт «Хам і Яфет» Липинський спеціально звертає увагу на «хамство» як прикмету українського суспільно-політичного життя. Він характеризує його таким чином: «Абсолютний брак любові до своєї громади, натомість любов тільки до себе, свого «я». Повна відсутність творчої синівської покори, натомість зарозумілість глупої пихи, що «греблі рве» і сама гине. Погорда до батька, коли він слабий, натомість рабство у чужого, коли він сильний – ось хамство, ось прикмета людей, що живуть на Українській Землі…» Щоправда, «хамство» притаманне й іншим народам: «Хамство єсть скрізь. Це правда. Скрізь єсть «гін» до виділювання себе із своєї громади, до непослуху їй, до насмішки над її авторитетами». Проте, вказує мислитель, «скрізь поруч цієї сили відосередкової, руйнуючої, єсть сила доосередкова, здержуюча. І власне оця друга сила перемагає завжди в тих людських громадах, що стають окремими державами, націями». На думку Липинського, «прикметою українських людей єсть не хамство, а ніким і нічим не

обуздане хамство». Тобто з цих міркувань випливало, що українці не спромоглися виробити ефективні механізми стримування суспільної дезорганізації, анархії. Це, зрештою, не дало їм можливості відповісти на ці виклики, які постали перед ними на початку ХХ ст.

Ідеологія українського націоналізму

У 20-х рр. ХХ ст. в Україні почала формуватися ідеологія українського націоналізму, яка стала реакцією на поразку українців у визвольних змаганнях 1917-1920 рр. У той час так і не була зреалізована можливість створення Української держави, а українські землі опинилися в складі різних держав, де так чи інакше ігнорувалися національні права українців. Те, що вказана політична течія стала реакцією на вказані події, знайшло своє відображення навіть у гімні українських націоналістів, який починався словами:

«Зродились ми великої години,
з пожеж війни і з полум'я вогнів –
плекав нас біль по втраті України,
кормив нас гніт і гнів на ворогів».

У цьому творі знайшли відображення в художній формі основні постулати українського націоналізму: романтичний заклик до боротьби за національну свободу («солодше нам у бою умирати, / як жити в путах, мов німі раби»), героїчний волюнтаризм («а хто борець – той здобуває світ»), прагнення до національної єдності («Під синьо-жовтим прапором свободи / з'єднаєм весь великий нарід свій»). Найвищою своєю метою українські націоналісти проголошували створення Української незалежної держави:

«Веде нас в бій борців упавших слава –
Для нас закон найвищий та наказ:
Соборна Українська Держава –
Вільна, міцна, від Сяну по Кавказ».

Основним осередком формування ідеології українського націоналізму стали землі Галичини, де існував відносно високий рівень національної свідомості українського населення.

Хоча міжвоєнна Польща вдавалася до терору й переслідувань свідомих українців, але її репресивний апарат не був настільки потужний, щоб повністю ліквідувати український націоналістичний рух. До того ж націоналісти мали (хай навіть дуже обмежені можливості) представлення своїх поглядів легальним шляхом.

Духовну атмосферу, в якій виник і сформувався український націоналізм, точно охарактеризував філософ Микола Шлемкевич: «...В 30-их роках приходить до вирішального голосу нове покоління, що не брало участі у війні і не пережило у власному свідомому досвіді революції й державності. Але воно заслухане оповідань учасників... Покоління спрагле романтики, для якого мрія про чин – тоді це слово залюбки писалося з великої букви – ставала рекомпенсацією і визволенням із страшної тісноти польської дійсності. Те покоління мало невеликі можливості вплітатися в дрібну, т. зв. органічну працю старшого покоління, але воно і не мало особливої охоти до таких дрібних справ. Не сума малих обсягів, але один великий порив – має ціну. Ідеологи того покоління з Дмитром Донцовим на чолі вмовляли в те покоління погорду до малих речей, оспівуючи порив для пориву, розгін для розгону, чин для чину. Було в тих думках багато приманливого. Був свіжий подих,

нових тоді, західних течій ірраціоналізму, що виривався з тісноти розумних міщанських рамок і програмок, і було щось із розгонистості українського степу, про який мріяла бідна, від століть упокорювана і придавлювана галицька дуща. І все це подавалося їй у насиченій образами і почуванням проповіді Донцова, який в очах тієї молоді став живим втіленням бажаної і на сім замків замкнутої Великої України й її буйного духу. Це був радикальний розрив із галицьким минулим, із дотеперішньою традицією, навіть не тільки галицькою, але й українською традицією взагалі… Нищення духовних авторитетів від Драгоманова до Франка і Грушевського ставало доказом революційності і нового духу, що мріяв про нову, кращу революцію і про нову, кращу війну».

Незважаючи на певну схожість ідеології українського націоналізму (його ще часто іменують інтегральним націоналізмом) з ідеологіями інших націоналістичних рухів тогочасної Європи, було б помилково вважати цю ідеологію «запозиченою». Можна погодитися з Георгієм Касьяновим, який писав, що «український інтегральний націоналізм виник на основі певних специфічних передумов, характерних саме для розвитку української нації у період між світовими війнами. І все ж таки слід враховувати, що як ідеологія і рух він не був оригінальним явищем. Поява цієї течії була цілком природним наслідком поразки української революції 1917-1921 рр. і водночас – виявом глобальнішої тенденції до радикалізації націоналістичних рухів у період після Першої світової війни… Водночас ідеологія «інтегрального націоналізму» являла собою низку доктринальних запозичень із популярних на той час расових, ететистських, елітаристських та інших теорій, з долученням певних, традиційних для української політичної думки кінця XIX – початку XX ст., постулатів. Це стосується як «батька» українського радикального націоналізму Донцова, так і найвидатніших теоретиків Організації Українських Націоналістів (М. Сціборського, Ю. Вассіяна та ін.)».

Справді, український націоналістичний рух сформувався самостійно. Перші українські націоналістичні організації, зокрема найбільша з них Українська Військова Організація (УВО), виникли відразу ж після визвольних змагань, на початку 20-их рр. XX ст. Тоді ж почала інтенсивно формуватися ідеологія українського націоналізму. Так, за ініціативою Євгена Коновальця, керівника УВО, та на гроші цієї структури з 1922 р. почав виходити журнал «Літературно-науковий вісник» (з 1932 і до його закриття в 1939 р. – «Вісник»), редагований Донцовим. Цей часопис став легальним органом українських націоналістів. У 1926 р. з'явилася праця Донцова «Націоналізм», яку багато хто вважав і вважає викладом основних постулатів ідеології українського націоналізму.

У 1929 р. українські націонал-радикальні групи, в т.ч. й УВО, об'єдналися в Організацію Українських Націоналістів (ОУН), на чолі якої став Євген Коновалець. Ця Організація пройшла непростий шлях еволюції в умовах підпільної діяльності та діяльності за кордоном. У 1938 р. від рук радянського терориста В. Судоплатова загинув Коновалець. З того часу почалися дезінтеграційні процеси в ОУН. На чолі Організації опинився колишній соратник Коновальця, який формально не був членом ОУН, Андрій Мельник. У 1940 р. відбувся розкол Організації на помірковане крило, очолюване Мельником (мельниківці), та радикальне чи революційне крило на чолі зі Степаном Бандерою (бандерівці). В умовах Другої світової війни та в післявоєнний період, коли українське підпілля вело боротьбу з радянською владою, більш ефективною виявилася діяльність бандерівців. У середині 1950-их років від них відкололися т.зв. «двійкарі», які вимагали демократизації політичної доктрини й практики українських націоналістів. У післявоєнний період різні угрупування ОУН діяли на еміграції в країнах Заходу, де вони так чи інакше переймали цінності західних демократій. З часу проголошення незалежності України відламом ОУН намагалися перенести свою діяльність із діаспори на батьківщину. Щодо мельниківців, то вони переважно зосередилися на пропагандистській та культурно-просвітницькій

діяльності. Бандерівці спробували стати силою, яка б впливала на політичне життя України. З цією метою вони створили Конгрес Українських Націоналістів (КУН), що діяв як партійна структура. Однак КУН не отримав помітної підтримки й перетворився в маргінальну партію.

ОУН із початків свого існування виступала як формальний речник українських націоналістичних поглядів. Ідеологія цієї організації під впливом різноманітних чинників зазнавала трансформації, але зберігався певний набір базових світоглядних принципів. Джон Армстронг виділяє такі з них: 1) віра в те, що нація є найвищою цінністю, якій мають бути підпорядковані всі інші; 2) апеляція до містичної ідеї єдності всіх особистостей, що складають націю, при цьому вважається, що цим об'єднавчим началом є або біологічні характеристики, або незворотні наслідки спільного історичного розвитку; 3) підпорядкування раціональної, аналітичної думки «інтуїтивно правильним» емоціям, ірраціональність; 4) існування харизматичного лідера або еліти націоналістів-ентузіастів, які вважаються уособленням «волі нації»; 5) культ дії, війни та насильства, які вважаються вираженням вищої біологічної життєздатності нації». Правда, на думку того ж дослідника, в українському націоналізмі можна знайти й «міцні елементи ліберальних, демократичних, а також і християнських принципів, навіть якщо учасники руху на словах заперечували їх. У практичній діяльності навіть у найрадикальніших груп не бракувало пошани щодо формальної освіти, установленого авторитету, права на індивідуальний та громадський вибір».

Якщо звернемося до документів ОУН, то в них найвищим типом людської організації вважалася нація як внутрішньо органічна, цілісна спільнота, а український націоналізм визначався як «духовний і політичний рух», що виник природним шляхом з внутрішньої природи української нації. Абсолютизація органічності нації та українського націоналізму стала однією із засадничих положень ОУН. Природною формою самоствердження нації оголошувалася держава.

Одним із тих, хто стояв біля витоків теорії українського націоналізму, був відомий львівський адвокат, діяч УНР, професор українських науково-дослідницьких інституцій у Відні та Празі Володимир Старосольський (1878-1942). 1922 р. побачила світ його робота «Теорія нації». У ній поняття нації визначалося як спільнота, в основі якої є «ірраціональна стихійна воля». На відміну від багатьох інших спільнот, вона базується на інстинктах «другого ступеня», типом яких є ідея». Для нації притаманним є «стремління до політичної діяльності і самостійності», тобто до створення своєї держави. Відповідно, робився висновок, що «Нація по своїй натурі мусить керувати свої зусилля на опанування державою: вона не тільки родиться з волею політичного самовизначення, але й перестає існувати як нація, коли тратить цю волю». Отже, як і Липинський, В. Старосольський пов'язував повноцінне існування нації з її державною суверенністю. Тому, вважав він, «організм нації» має зійтися з «механізмом держави».

Вважається, що провідним ідеологом українського націоналізму був Дмитро Донцов (1883-1973) – згадуваний редактор «Літературно-наукового вісника». Його праці, як і редагований ним журнал, мали значний вплив на українське націоналістичне середовище в міжвоєнний період. Та все ж не варто перебільшувати значення Донцова як теоретика українського націоналістичного руху. Він не належав до членів ОУН, хоча й співпрацював з її лідерами. ОУН, зі свого боку, мала власних ідеологів – правда, не таких знаних, як Донцов.

Народився Донцов поблизу міста Мелітополя (тепер Запорізької області). Студіював право у Петербурзькому університеті, який закінчив 1907 р. Ще студентом почав займатися політичною діяльністю. 1905 р. вступив до Української соціал-демократичної робітничої партії. Двічі його арештовували – 1905 р. у Петербурзі та 1908 р. у Києві. Після другого арешту Донцов емігрував до Австро-Угорщини, де вивчав право у Віденському університеті. У 1913 р. порвав із соціалістами, що знайшло

вираження в його роботі «Сучасне політичне положення нації й наші завдання» (1913). Також засуджував впливове в Галичині москвофільство («Модерне москвофільство», 1913). З 1914 р. жив у Відні та Берліні, а з 1916 р. – у Швейцарії. Активно включився в роботу Союзу Визволення України, який очолив. На початку 1918 р. прибув до Києва, де працював у гетьманських урядових структурах. Поряд з Липинським був одним з провідних діячів партії хліборобів-демократів. З 1919 р. Донцов знову опинився в Швейцарії, де очолив Українське Пресове Бюро. У часи Першої світової війни та визвольних змагань видав праці «Українськак державна ідея та війна проти Росії» (1915), «Історія розвитку української державної ідеї» (1917), «Українська державна думка і Європа» (1919), «Підстави нашої політики» (1921). У 1922 р. прибув до Львова, де, як уже зазначалося, редагував «Літературно-науковий вісник» та «Вісник». З кінця 1939 р. Донцов знову опиняється на еміграції (Бухарест, Прага, Німеччина, Париж, США, Канада). Під час Другої світової війни опублікував одну з головних своїх праць «Дух нашої давнини» (1944). З 1947 р. до самої смерті жив Монреалі. У Канаді вийшли його роботи «Хрест проти диявола» (1948), «Правда прадідів великих» (1952), «Поетка вогненних меж», «Росія чи Європа» (1955), «Московська отрута» (1955), «Від містики до політики» (1957), «За яку революцію» (1957), «Незримі скрижалі Кобзаря: містика лицарства запорозького» (1961) та інші.

Протягом життя Донцов здійснив карколомну ідейну еволюцію – від марксизму, атеїзму до суб'єктивного ідеалізму, ірраціоналізму, волюнтаризму і навіть містицизму в політичній філософії. У непослідовності, запозиченні чужих ідей, перекрученні їх звинувачували Донцова його сучасники, зокрема Липинський та Єфремов. Ці звинувачення не були безпідставними. Донцов справді часто «позичав» чужі ідеї, даючи їм свою вільну інтерпретацію. Загалом немає підстав говорити про якусь особливу оригінальність Донцова чи глибину його філософствування.

Сила цього теоретика в іншому – в яскравій публіцистичності творів, у відчутті ним «духу часу», в умінні «запалити» читача, донести до нього свої іноді, здавалось би, незвичні ідеї. Зрештою, не треба забувати, що Донцов у міжвоєнний період, редагуючи журнал «Літературно-науковий вісник», зумів витворити цікаве середовище т.зв. вісниківців, до якого причетними були видатні діячі української суспільної думки та культури. Хоча б за це він заслуговує на пошану.

Донцов непогано орієнтувався в європейській філософській думці, у т.ч. й сучасних йому течіях. Правда, у своїх роботах переважно звертався до української культури. У центрі його розмірковувань знаходилася ідея нації. Розглядаючи націю єдиним суб'єктом історії та культури, трактував її передусім як природнє (біологічне) утворення, скріплене походженням та «єдністю крові». Велику роль у долі нації, її діяльності відводив ірраціональному духовному чиннику. Донцов вважав, що панувати можуть лише ті нації, котрі володіють великим фанатизмом й «телеологічною ідеєю», а в основі відносин між націями лежить боротьба за існування, прагнення до влади й експансії. Тому ефективною нацією є та, світогляд якої збудований на «волі до життя без санкцій, без оправдання, без умотивування», яка прагне «до розросту, пориву наперед і підбою». Експансія розглядалася ним як ціль нації, а боротьба – як засіб.

Відповідно, Донцов трактував експансіонізм та імперіалізм у ключі позитивному. Він писав: «…імперіалізм – це не тільки «здирство», але одночасно виконання громадських справ, в громадських інтересах націями, покликаними й управленими до того. Є вищі і менш вартісні народи, що вміють правити іншими (і собою), і народи, що цього не вміють. Всякий поступ базується на нерівності і признає засади вищости». Тобто, на думку цього теоретика, нації не рівноцінні, серед них є вищі й нижчі. І саме вищі виступають промоторами поступу. Загалом же поступ трактувався ним як «право сильних рас організовувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації».

У розвинутій, ефективно функціонуючій нації, тобто нації вищій, право загальності (власне, спільні інтереси) має стояти вище права окремої особи. Одиниці повинні бути жертовними, відмовлятися від благополуччя та власних інтересів заради спільної справи. Нація, на думку Донцова, не є спільнотою однорідною, а ієрархічно структурованою. У ній кожна соціальна група чи стан займають своє місце. Носієм «вищого» закону нації є не народ (у розумінні неорганізованої та неоформленої маси), а правляча еліта. Зокрема, Донцов писав: «…ніколи пасивна юрба – лише активна меншість є суспільно-творчою силою. Роля цієї меншості величезна, особливо як повитухи нових ідей». У цьому та, зрештою, і в деяких інших випадках погляди Донцова багато в чому виявилися співзвучними поглядам Липинського. Донцов трактував еліту як «орден», покликаний зберігати націю та її цінності. При цьому представники еліти мають право силою придушувати егоїстичні тенденції в національній спільноті, не піддаючись почуттям оманливої гуманності. Вони повинні бути наділені творчою енергією та життєвою силою. Їхньою ідеологією має стати націоналізм. До того ж націоналізм фанатичний. Оскільки результату досягає той, хто вірить, а не сумнівається.

Націоналістична ідея в трактуванні Донцова є фанатичною. «Фанатизм… – писав він – випливає вже з «релігійного» характеру. Віруючий дивиться на свою правду як для *обов'язуючу*… Всяка нова ідея нетолеранційна». До того ж фанатизм є аморальним у сенсі «суперечності з буденною мораллю». Ця мораль, вважав Донцов, етичність чи неетичність «оцінює з погляду політично-бездоганного міщанина», який до «загальнонаціональних, взагалі громадських справ приходить з міркою своїх приватних вигід, турбот та інтересів». Саме національний фанатизм, безкомпромісність та аморальність, на думку Донцова, служать поступові, на шляху якого дозволено вдаватися до зброї та насильства.

Звідси осудження Донцовим «м'ягкотілості» в українському національному русі, його «провансальства». До останнього він відносив «дивну мішанину з кирило-мефодіївства й драгоманівщини, легалістичного українофільства й народництва з їх крайніми течіями, марксизму й комунізму, з одного боку, «есерівства» і радикалізму – з другого, нарешті – з правих ідеологій, починаючи від Куліша і кінчаючи неомонархізмом». Донцов говорив про вину українських демократів, зокрема Драгоманова, в поширенні ідей космополітизму, нерозуміння ними суті національних конфліктів: «…особливо велику шкоду вирядив нам цей універсалізм Драгоманова через проповідь «братерства народів».

Український національний рух XIX – початку XX ст. Донцов характеризує як такий, що спирався на раціоналізм, наукові знання, віру в соціальні закони, пошуки загальної людської правди, на політичні доктрини лібералізму, соціалізму, демократизму, які в кінцевому рахунку призвели до поширення недержавницьких поглядів. Результатом цього став провінціалізм українства. «Провінціями ж, – писав Донцов, – є нації, позбавлені державної самостійності, які не вміють або не хочуть завойовувати її, здобуватися на шукання власної великої ідеї, власних шляхів». У результаті такого провінціалізму витворився «світогляд не нації, а *верстви, провінції, плебсу… Це є світогляд націй-паріїв, націй-феллахів*. Це був світогляд, що стояв у противенстві до світогляду діяльних і сильних рас. Це був світогляд нижчих рас, переможених».

Донцов закликав українців «завойовувати міста». Це, на його думку, мало би позбавити їх провінціалізму. Оскільки «у місті, в бурливім потоці його життя, куються нові ідеї і програми. Лише у місті працює думка зі швидкістю його машини, з відвагою його політичних і економічних володарів, лише в місті гартується дух у вічнім бажанню підкорити собі провінцію і цілий світ». Українці на той час переважно були «сільським народом» зі слабким представництвом у містах. А представники українського міського населення переважно належали до соціальних низів.

«Нарід без свого міста – писав Донцов – стає народом-провінціялом, без зрозуміння великих проблем світового життя, ні його рушійних сил, ні своє в нім ролі, легковірний, довірливий до ворога, готовий за блага сьогоднішнього дня, за миску сочевиці продати право свого первородства, глупо-хитрий, туподумний, із вузьким овидом своєї рідної дзвінниці, не здатний на тривалі жертви, ні на впертість до кінця».

Засуджував Донцов і проросійські, москвофільські тенденції в українському національному русі. Вважав, що Україна має дистанціюватися від Росії й відновити свою пов'язаність із Європою. Вважав, що в основі останніх потрясінь у Європі є конфлікт двох цивілізацій – європейської та російської. Це цілком відмінні цивілізації. Донцовв давав їм таку характеристику: «Барвистість, велич цілої історії, рухливість народних мас, напруженість конфліктів, свобідна гра сил, величезна роля великих особистостей, примат права і логіки – на Заході. Однотонність, придавленість особистості, безбарвність історичних подій, величезний вплив незріжничкованої народної стихії, непропорційно велика роля держави – в Росії». Для Росії, на думку Донцова, притаманне «скулення, покора перед незнаною вищою силою… примітивізм цілого суспільного ідеалу нації, придавленість одиниці, нерозвиненість автономної моралі і правового почуття, широкий культ маси – ось та *генеральна ідея*, що зробила з російського народу народ рабів, орду, неспосібну до відпору ніякої волі згори, масу, що своїм числом представляє страшну небезпеку для окцидентального світу». Головну політичну відмінність цих двох цивілізацій Донцов бачив у тому, що «аморфна російська маса може бути ведена лише абсолютизмом – самодіяльна європейська суспільність – лише самоакцією».

Україна ж, вважав Донцов, якраз знаходиться на пограниччі цивілізаційного конфлікту між Заходом і Росією. Він приходив до висновку, що «…се положення України означає якраз головні лінії нашої політики. Коли історія (і географія) зробила з нас аванпост Європи проти Росії… то першою заповіддю нашої політики повинно бути – плекання всіх засад західної культури… У політиці зовнішній – повна сепарація від Росії». Дещо співзвучні погляди у той час зустрічаємо в Миколи Хвильового, який теж закликав орієнтуватися на «психологічну Європу» й висунув лозунг «Геть від Москви».

Хоча націоналізм Донцова мав українську спрямованість, насправді, вести мову про його українські ментальні підстави проблематично. Уже зазначалося, що Донцов народився в російськомовній сім'ї, де, закономірно, домінувала російська культура, середню й вищу освіту здобував у російських навчальних закладах, тривалий час жив у Росії. Можна говорити, що в своїх творах він переважно репрезентував ментальність російського інтелігента з його ідейною нетерпимістю, неперебірливою в моральних засобах «нечаївщиною», схильністю до «прожектів», відірваних від реальності. Показове негативне ставлення Донцова до традицій українського національного руху, який він звинувачував у «провансальстві». У більшості випадків цей рух для нього виявився чужим. Водночас українські інтелігенти, які виросли на традиціях цього руху, критично ставилися до Донцова, наприклад, уже згадуваний Єфремов.

Правда, не варто сприймати російську ментальність Донцова як щось негативне. Саме завдячуючи цій ментальності мислителю вдалося звернути увагу на низку негативних моментів в українському національному русі. Також він запропонував деякі орієнтири, які б зробили цей рух більш дієвим і наступальним. Цю «програму» Донцов намагався реалізовувати, редагуючи журнал «Літературно-науковий вісник».

Він та й загалом вісниківці сприяли становленню ідеології українського націоналізму, яка знайшла вияв у документах ОУН. Як зазначалося, ця організація оформилася в 1929 р. У відозві, прийнятій на першому Великому Зборі ОУН «Від Конгресу Українських Націоналістів» були накреслені основні риси політичної док-

трини організації. У ній, зокрема, декларувалося, що повне усунення всіх окупантів з українських земель відкриє широкі можливості для розвитку української нації в межах власної держави. Визначалися основні доктринальні принципи державної організації – всеукраїнство, надпартійність та монократизм. У цій державі передбачалося визнання приватної власності, орієнтація на середнього селянського господаря, заохочення приватної ініціативи, хоча й передбачалося існування приватних підприємств, відокремлення церкви від держави (правда, говорилося про співпрацю з церквою у вихованні на християнських засадах), безплатної державної школи. Також на Великому Зборі була прийнята програма ОУН. У ній передбачалися три етапи державного будівництва. На першому, який характеризувався як етап «визвольної боротьби», йшлося про встановлення національної диктатури. При цьому не конкретизувалося, в яких формах вона буде реалізовуватися. На другому, перехідному, етапі передбачалося, що глава держави мав би «підготовити створення найвищих законодавчих органів на засаді представництва всіх організованих верств суспільства». На завершальному етапі, коли наступить державна стабілізація, пропонувалося створення представницького органу, що призначав голову держави. Останній, своєю чергою, формував би найвищий орган виконавчої влади, який би відповідав перед ним та «найвищим законодавчим тілом».

Провідники ОУН вважали, що їхня організація має надпартійний характер. Вони скептично ставилися до традиційної партійної діяльності, тому воліли звертатися до мас, а не до політичних партій та угрупувань. Наприклад, член Проводу Українських Націоналістів (ПУН) В. Мартинець зазначав, що «замість упливати на партійні проводи, треба впливати безпосередньо на маси, при помочі своєї окремої організації, відмежованої від решти груп. Замість боротися за вплив у партіях, ліпше боротися за вплив у громадянстві». Загалом у міркуваннях теоретиків українського націоналізму про державу і про надпартійність можна простежити певну співзвучність з уявленнями Липинського про «класократичну» державу.

Важливим доповненням до доктрини ОУН стала концепція національної революції, яка мала б започаткувати створення Української держави. Одним із авторів цієї концепції став член ПУНу Микола Сціборський (1897-1941). Під час визвольних змагань він був офіцером армії УНР. Опинившись на еміграції, закінчив Українську Господарську академію в Подєбрадах. У 1925-1929 рр. очолював Легію Українських Націоналістів, яка в 1929 р. стала одним із фундаторів ОУН.

Сціборський вважав, що визволити українську націю, яка знаходиться в роздертому кількома державами й пригнобленому стані, може лише національна революція, яка мала би бути опертою «на засадах духовно-волевого і державно-політичного максималізму» й проводитися «власними силами української нації». При цьому наголошувалося, що революція повинна здійснюватися власними силами. Вона мислилась як спалах духовного напруження нації, до якого має прилучитися ОУН із своєю ідеологічною та організаційною роботою і яка має поглиблювати революційні процеси. ОУН Сціборський характеризував як штаб, мозок і душу «цілого визвольного руху».

Щодо рушійної сили революції, то теоретик вбачав її в селянстві. Він писав: «…основою нашої нації є селянство… бо воно є власне найважливішим носієм національних органічних сил, потужности й творчости, тим збірником, звідкіля черпатиме свою силу й прагнення до розвитку *нація-держава*». При цьому Сціборський розробляв аграрну політику ОУН, яка була б зорієнтована на зміцнення «середняцьких» господарств.

Наслідком революції мала би стати Українська держава, яка має стояти «вище кляс і партій». Режим у цій державі мислитель іменує націократією і визначає його як «…панування нації у власній державі, що здійснюється владою всіх соціальних верств, об’єднаних – відповідно до їх суспільно-продукційної функції – у представницьких органах державного управління». Першим етапом становлення держави

мали би стати національна диктатура. Правда, Сціборський розумів небезпеку її самоконсервації, «коли вона стає ціллю для самої себе». Тому диктатура розглядалася як «тимчасовий метод». У ході розбудови національна держава повинна була б перетворитися в республіку з сильними авторитарними рисами. На її чолі мав би стояти Вождь Нації, обраний Національним Збором, що складалися б з демократично обраного законодавчого органу, Державної Ради, Всеукраїнської Господарської Ради, Найвищого Державного Суду, представників Краєвих Рад та синдикатів. Передбачалося, що Вождь Нації матиме широкі повноваження. В якості соціально-політичної основи держави пропонувалися солідаризм і державний синдикалізм.

Як бачимо, Сціборський спробував конкретизувати політичну доктрину українського націоналізму. На основі цієї доктрини під час Другої світової війни, в 1940 р., він розробив проект основних законів (Конституції) Української держави. Проте, під впливом воєнних реалій, контактів членів ОУН з українцями зі Сходу, почався перегляд політичної доктрини українського націоналізму в бік його демократизації. Це знайшло вияв у програмових документах Української Повстанської Армії (УПА), створеної за ініціативою ОУН. Так, у 1944 р. під егідою УПА відбувся Великий Збір Української Головної Визвольної Ради, яка прийняла програмові документи, в яких були зафіксовані ідеї солідаризму та плюралістичної демократії. Після Другої світової війни, коли налагодилася співпраця українських націоналістів із представниками західних демократій, демократизація доктрини українського націоналізму отримала своє продовження.

Тобто, український націоналізм еволюціонував від «тоталітарного» до «демократичного». Тут можна погодитися з міркуваннями Георгія Касьянова, який писав: «Слід... уникати однобічності в оцінці деяких внутрішніх рис українського «інтегрального націоналізму». Наприклад, ця течія майже безумовно видається тоталітарною. І це, певною мірою, відповідає дійсності: програми ОУН 1929 та 1939 рр. формувалися як програми побудови тоталітарного монопартійного суспільства з елементами корпоративної системи на зразок італійської. Організаційна структура ОУН, принципи стосунків загалу і керівництва – все це також свідчить про тоталітарність «інтегрального націоналізму» як політичного руху. Проте існували серйозні розбіжності між деклараціями і практикою. По-перше, ОУН від самого початку свого існування не була єдиною організацією: зокрема, існував Провід з нечисленними структурами, що складалися з політичних емігрантів, і масова «крайова організація». Між ними постійно точилися суперечки, що врешті-решт призвело до розколу ОУН (мається на увазі розкол на бандерівців та мельниківців у 1940 р. – *П.К.*). Це ставить під сумнів ідею про «тоталітарну монолітність» ОУН. По-друге, відомо, що під час Другої світової війни ОУН змінила ідеологічну орієнтацію з «тоталітарного націоналізму» на «демократичний націоналізм». Хоча це іноді й розглядається як тактичний крок, наступний розкол в ОУН (відхід «двійкарів») свідчить про те, що це було виявом певних внутрішніх тенденцій, що також змушує нас обережніше ставитись до звинувачень інтегрального націоналізму в «тоталітарності». Нарешті після останнього розколу ОУН усередині 1950-их років, коли рух остаточно звільнився від ревізіоністів (йдеться про відхід «двійкарів» від бандерівського крила ОУН – *П.К.*), його можна було б трактувати як тоталітарний, однак існування в умовах західних демократій сприяло його відходу тоталітарних настанов».

Концепт України як екуменічного інтегратора Європи в теоретичних побудовах Арсена Річинського

Арсен Річинський (1892-1956) був відомий як висококваліфікований лікар-спеціаліст і водночас як філософ, релігієзнавець, культуролог, мистецтвознавець, церковний композитор, фольклорист тощо. Ця людина активно трудилася

на громадській ниві, змагаючись за незалежну Українську державу й за незалежну православну українську церкву. Народився він у селі Тетильківці Кременецького повіту Волинської губернії в священицькій родині. Спочатку здобув духовну освіту, закінчивши Житомирську духовну семінарію, потім студіював медицину у Варшавському та Київському університетах. У міжвоєнний період працював лікарем спочатку у селі Тростянець Луцького повіту, а потім у Володимирі-Волинському. При цьому Річинський займався активною громадською діяльністю. Ще з 1924 р. видавав власним коштом «незалежний місячник українського церковного відродження» «На варті». Протягом десяти років виходив цей часопис, назву якого, в силу певних причин, доводилося змінювати (інші назви – «Наше братство», «Наша церква»). При цьому часописі Річинський організував власне видавництво, де друкував розвідки, присвячені проблемам незалежної української православної церкви.

Річинський опублікував чимало статей в українській пресі, присвячених церковним питанням. Також випустив низку брошур на цю тему – «Походження єпископату. В зв'язку з питанням про благодатність ієрархії Української Православної Автокефальної Церкви» (Володимир-Волинський, 1926), «Критичний розгляд постанови Св. Синоду про заборону Українського Церковного з'їзду» (Варшава, 1927), «Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі» (Варшава, 1927), «Два плебісцити на Волині в справі богослужбової мови» (Володимир, 1927), «Моя відповідь Св. Синодові Православної Церкви в Польщі» (1929), «На манівцях» (1932). З'явилися також роботи, де він розглядав близькі до його фаху проблеми, – «Кілька уваг про біологічне значення світу», «Єдність природи», «Посмертні духи людей».

1933 р. в Тернополі була видрукувана основна праця Річинського «Проблеми української релігійної свідомості». Варто відзначити ерудицію автора. Він вільно оперує не лише біблійними й специфічно релігійними та релігійно-філософськими текстами, а й творами представників німецької класичної та російської релігійної філософії, творами сучасних йому українських мислителів Липинського й Чижевського, класиків української, російської, польської та чеської художньої літератури, науковими працями в різних галузях знань. Не останню роль у філософствуванні Річинського відіграли й медичні знання. Вони допомагали йому (правда, це не кидалося відразу в очі) осмислювати важливі проблеми.

Діяльність Річинського не проходила повз увагу польської влади. Він знаходився під пильним наглядом карально-репресивних органів. Його неодноразово затримували, побував він і в «славнозвісному» концтаборі Береза Картузька. Звідси визволився у вересні 1939 р., коли на Польщу напали німці. Проте на свободі Річинський був недовго. Його заарештували енкаведисти. Основним звинуваченням стала книга «Проблеми української релігійної свідомості». Також Річинського звинувачували у зв'язках із Організацією Українських Націоналістів. Кілька років його тримали без суду. Лише 5 травня 1942 р. т.зв. «особий совєт» при НКВС СРСР виніс вирок, засудивши Річинського на 10 років позбавлення волі.

У 1949 р. його звільнили. Проте влада не дала змоги повернутися на батьківщину. Дозволили поселитися в Казахстані в м. Казалінськ, де Річинський працював лікарем. Навіть у цих, далеко не найкращих умовах, він знаходив час для наукової праці. У 1952-1953 рр. його статті на медичну тему друкувалися в часописі «Здоровье Казахстана». Тут же в далекому Казахстані він помер і був похований.

Однією із центральних проблем у роботах Річинського було питання про роль національного моменту в релігійному житті, про співвідношення національного й релігійного.

Мислитель не погоджувався з думкою, «що національний рух, спрямований на забезпечення… «земних» інтересів народу, має відійти на другий план перед релігійною вірою, яка стремить до загального, вічного щастя». На його думку, «такий погляд, послідовно розвинений, призводить до легковаження або й цілковитої не-

гації національного моменту, як мирського, «суєтного», що сміє відтягати побожного християнина від головної його мети – спасіння душі».

Така позиція ним не сприймалася. Він звертав увагу на ті процеси, які відбувалися в суспільному житті і які, на його думку, не варто ігнорувати. «Нині ж, – писав він у роботі «На манівцях», – ми є свідками процесу, спрямованого до самовизначення нації не тільки в політичному, але ще більше в духовному відношенні». Ігнорування ж цієї тенденції, яку Річинський вважав «природною», веде до «своєрідного релігійного інтернаціоналу». Проте такий «інтернаціонал» може існувати лише в теорії. На практиці маємо інакшу картину: християнство в своїх різновидах «засвоюється кожним народом інакше й набуває у кожного своєрідних національних прикмет; у свою чергу, воно впливає на формування національного характеру тих народів, які були довший час під його виховавчим впливом».

Наведені міркування Річинського про співвідношення релігійного та національного отримали розвиток у праці «Проблеми української релігійної свідомості», зокрема, в VII розділі «Церква і націоналізм». «Взаємовідносини Церкви і нації, – писав він, – загалом визначаються формулою: універсальний зміст релігії, виявлений Церквою, насправді природно виражається в конкретних національних формах. Інакше кажучи, всесвітня ідея християнізації людства на практиці шириться й висловлюється насамперед за допомогою живої мови, національної культури і звичаїв кожного народу».

З цими міркуваннями Річинського важко не погодитися. Справді, та чи інша течія християнства, прийшовши до того чи іншого етносу, намагається адаптуватися. При цьому приймає певні традиції, що існують серед цього народу. Таким чином відбувається «етнізація» чи «націоналізація» християнства. Реально християнство не може існувати в «чистому вигляді», а в певній національній формі. Річинський вважав (і цілком справедливо), що ця національна форма чи не найбільше виявляється в обрядовій сфері. Тому саме на цю сферу він звертав велику увагу. У той же час ідеологічну, власне, догматичну, сферу вважав «відносно чистою» від етнічних впливів.

Свої міркування про національну множинність людства й про множинність релігійних традицій Річинський обґрунтовував, посилаючись на біблійні тексти. Він писав: «Вже в Старому Заповіті знаходимо вказівки, що Бог не є ні одиницею, ані чимось однорідним. Бог один, але Він є многота і різнорідність». Цю єретичну для деяких ортодоксальних християн думку Річинський обґрунтовував, вказуючи на безліч «різноманітних форм і відмінків мінерального царства та органічного світу». Вказував і на «роздвоєність людини», використовуючи свої знання в медичній сфері. Посилаючись на Біблію, мислитель писав: «…досконала людина є єдністю у многоті, синтезом ріжнорідностей, а передовсім – союзом протилежностей чоловіка і жінки». Тому «людина» – це «обоє разом, а не кожен у своїй окремішності… Але ця роздвоєність не тільки фізіологічна. Вона знаходиться глибоко і в психіці людини. Тому осягнути повноти свого єства людина може щойно в союзі «статевих» протилежностей. На це вказує навіть онтогенічна історія формування «статі» з первісного двустатевого людського зародку. Кожен з нас має в собі і з анатомічного і з психологічного погляду елементи і чоловічі і жіночі. Лише одні з цих елементів є в переважаючій кількості, другі – в приглушеному стані. Кастрація якраз сприяє виявленню тих скритих ознак іншого роду. Роздвоєність людини є причиною внутрішнього невдоволення, голоду, шукання, тому вона є джерелом також еротики духу, творчого напруження».

Статеві стосунки для Річинського не є чимось гріховним. Вони творять «цільну людину», а це, своєю чергою, творить рід. Мислитель дотримувався думки про те, що нація-народ формується на кровно-споріднeній, родовій основі. Рід – зародок народу. «Народ, – писав Річинський, – зв’язаний передусім єдністю походження, є родина, яка розростається, творить низку поколінь, у котрій ряд восходящих пред-

ків і ряд нащадків пов'язуються між собою в один рід зі спільною відповідальністю до третього й четвертого, а то й до десятого покоління. Рід виступає вже як реальна істота вищого порядку, яка навіть вже переходить межу життя й смерті». Як бачимо, Річинський спеціально акцентує увагу на безсмертності роду. Саме приналежність людини до безсмертної спільноти надає сенсу її існуванню.

Мислитель спеціально говорить про відмінності між народами, зокрема про відмінності ментального характеру, що виражаються у різній діяльності, про певну обмеженість та однобічність кожної нації. Проте завдяки цій різноманітності може існувати «вселюдська єдність». «…кожна нація, – вказував він, – якраз в своєму своєрідному, оригінальному у своїй однобічності й обмеженості і має вічне, загальне значення».

Народи, вважав Річинський, як і люди, неоднаково обдаровані: «кожний з них має свої здібності, нахили, інші сили». І, відповідно, свою «долю», сповнює на землі своє «служіння», «цебто має своє спеціальне покликання, має виконати серед народів свою особливу місію – відповідно до своїх дарувань і сил». У цьому «служінні» сенс існування нації. Кожна нація, «одержавши свій талант», тобто певні здібності, «мусить сповнити якусь вищу мету на землі, внести свою краплину щастя у світ, піднести нашу духовну вартість і наше пізнання Вічного. У цьому глибокий зміст загальнолюдської культури. І тільки ті, що виконали це завдання, будуть перед потомством і перед історією».

Причому у здійсненні як окремою людиною, так і нацією своєї місії на землі важливим є не тільки і не стільки пізнання ідеалів, скільки вольові зусилля. «Сума чинної енергії, котру може розвинути людина за життя (і народ у своїй історії), – писав Річинський, – залежить не стільки від пізнання ідеалу, скільки від належного виховання почуттів і волі. Теоретичне знання правди не спонукає людину на боротьбу, не змушує її наражатися на небезпеку, якщо вона не відчуває необхідності стати за правду й не зробить вольового зусилля вийти зі стану інерції».

Річинський дає таке визначення нації. Це – «соборна особистість ноуменального порядку». Вона «причетна до реального існування, а відтак залишиться й після загального воскресіння, відродиться в царстві благодаті, безпосередньо пов'язуючи нашу «земну вічність»… з вічністю у Царстві Божім». У цьому сенсі «нація безсмертна, як і душа людська». У даному випадку Річинський використовував погляди Фіхте на націю.

Йдучи за Фіхте, мислитель розглядав націю як земне явище, котре водночас має визначену Богом, трансцендентну сутність. Місія нації – в максимальній реалізації цієї сутності. А це залежить від того, наскільки нація зуміє прикласти зусилля, розвинути енергію для такої реалізації.

Посилаючись на старозавітні тексти та староєврейську історію, Річинський намагається осмислити особливості й діяльність нації, її зв'язок із релігійним життям. Ці міркування мислителя є важливими і тому є сенс їх навести повністю:

«1. «Образ Божий» людини полягає у багатоманітності й ріжнорідності людської природи. Особливо це виявляється в національнім поділі людства.

2. Народ – це єдина соборна Особистість понад час і простір, яка має свій життєвий цикл і несе спільну відповідальність. Промисел Божий кличе народи до життя, визначає кожному епоху й кордони його перебування та спеціальну місію у світі…

3. Внутрішнім об'єднувачем народу, а назовні доказом його окремішності служить спочатку єдність походження й мови (ембріональна доба народу), пізніше – єдність національної ідеології (зріла нація, свідома своєї мети й гідності).

4. Кожний народ повинен виявити й зберегти свою національну окремішність, усвідомити своє покликання й виконати його якнайкраще за своїми силами: так здійснюється багатоіпостасність людської природи, що відповідає багатоіпостасності Божій.

5. Щоб виконати своє провіденційне задання, кожний народ мусить передовсім забезпечити своє існування, здобути для себе терен, створити належну державно-громадську організацію й рішуче усунути з дороги все, що перешкоджає йому виявити повноту свого національного життя. Це природна експансія народу, який хоче жити й мусить здобути собі місце на землі, виправдовує найтяжчі жертви з його боку і найбільш рішучі заходи супроти інших, навіть «братніх» народів…

6. Усіх членів однієї нації поєднує закон національної солідарності…

7. Нормальний розвиток народу опирається на містичну віру його і свою правду, в абсолютну цінність національного ідеалу. На його вівтарі складається найвища жертва – життя вояків, овіяне безпосереднім відчуттям Вічності. Тому здоровий націоналізм має релігійне забарвлення… Навпаки, перевага матеріальних інтересів, гонитва за приватною вигодою, опортунізм провідників, взагалі заміна світогляду з ідеалістичного на матеріалістичний й згасання творчого містицизму свідчать про вичерпання життєвої енергії. Народ тоді розпорошується на безліч ідеологічно незцементованих одиниць, зайнятих тільки особистим життям…

8. Запозичення чужих національних ідеалів, асиміляція з чужонаціональним організмом, особливо ж духовне зближення з народом-гнобителем – це заперечення нашого надіндивідуального «Я», нашої всенародної ноуменальної іпостасі, нашого покликання. Така зрада релігійно-національного ідеалу у Св. Письмі звичайно називається «блудуванням» і тягне за собою неминуче покарання…

9. Нав’язування народові чужої для нього ідеології, примушування його служити чужим національним інтересам, взагалі гноблення іншого народу, це – злочин проти богоіпостасної природи людської, супроти «образу Божого». Таке насильство гірше душегубства, бо є масовим душегубством і накликає гнів Божий на весь народ гнобителів…

10. Перейшовши свій життєвий шлях, вичерпавши всю енергію й виконавши – добре чи погано – свою місію, кожен народ перетоплюється з іншими. Після такого взаємного запліднення він витворює новий зліпок з новими даруваннями й з новими завданнями… В цей спосіб національна диференціація людства поступає далі, а з нею повніше розкривається багатоіпостасність людини. Творення продовжується, бо у Вічного Бога і творчість вічна. Звідси постає висновок про абсолютну вартість кожної нації та про співпрацю всіх народів у побудові царства Божого. А занепад престарілої (чи взагалі нежиттєздатної) нації так само не означає нищення її безсмертного ноуменального єства, як смерть людини не означає нищення безсмертної душі. Вони ще мають дати відповідь на останнім суді».

Такі погляди є справді оригінальними. Річинський намагався поєднати націоналізм та християнство й витворити свою версію «християнського націоналізму». Справа ця була непростою, оскільки християнство, як світова релігія, мало, радше, понаднаціональний характер.

Виходячи з таких міркувань про націю, Річинський намагався пристосувати їх до релігійної сфери. Акцентуючи увагу на різноманітності націй, вів мову про різноманітність релігійного життя, зокрема в християнстві: «…вселенськість християнства у православнім розумінні полягає власне в єднанні різнорідних, різнообдарованих і по-різному виконуючих своє призначення національних Церков – членів одного соборного тіла». При цьому Річинський вважав, що не можна народи ділити на «вибрані» й «прокляті» в плані релігійному. Кожен із них виконує свою релігійну місію.

Звісно, Річинському доводилося рахуватися з наднаціональним характером християнства, його універсалізмом. Але цей універсалізм отримував у нього цікаву інтерпретацію. «Чи дозволяє християнський універсалізм, – писав він, – зберігати національні особливості в Церкві, а чи ж навпаки він зберігав негацію національного чинника? Що до цього, то є різні «націоналізми». Є націоналізм, який вважає тільки свій народ «обраним», покликаним вести й рятувати цілий світ. Такий націоналізм насилує інші народи, гордує ними, прагне до їх винародження й асиміля-

ції, не визнає їхнього права на існування. Це – ідеологія національного месіанізму. …в своїй основі вона невірна й несправедлива. Та є ще й інший націоналізм, який проголошує право кожного народу на самостійний розвиток, вважає цінними своєрідні прикмети національного духу. Це націоналізм апостола Павла. Християнська проповідь і організація Христової громади одразу прийняла національний характер, коли Святий Дух зійшов на апостолів і справдилася обітниця, що вони «говоритимуть мовами».

Річинський, акцентуючи увагу на певні етнічні мотиви в християнстві, намагався довести, що універсалізм цієї релігії може виявлятися лише через діяльність національних церков.

На першому місці в питаннях націоналізації християнських церков Річинський ставить мову, оскільки вона «віддавна була прикметою національної відрубності». Використовуючи різноманітні історичні свідчення, показує, як у християнських церквах утверджувалася народна мова в релігійних практиках.

Окрім мови богослужіння, на думку Річинського, важливу роль у націоналізації церкви відіграє народне церковне мистецтво. «Національний вигляд Церкви, – писав він, – залежить не тільки від богослужбової мови. Вже віддавна слово у молитві поєднується зі співом і музикою. Звідси, власне, й походить національний характер церковної вокальної та інструментальної музики. Неоднаковий спосіб змальовування священних осіб і подій надав також національне забарвлення церковному малярству, різб`ярству, гафарству. Поруч з чисто практичними завданнями церковних будівель, поодинокі народи в самій будові святині виявляють кожний посвоєму розуміння краси. Звідси – різниця церковно-архітектурних стилів. Нарешті, навіть у релігійному побуті кожного народу постають відмінні церковно-народні звичаї, які прикрашують своєрідним місцевим колоритом загальний ритуал і віддзеркалюють у ньому особливості національної психіки. Таким чином, і мистецтво і взагалі все релігійне життя, як правило, носить на собі виразну печать національного Духа».

Чимало уваги Річинський приділяє і місцевим церковно-народним звичаям. «Що кожна нація, – писав він, – у всій своїй цілості сама є суб`єктом релігійного досвіду, це найкраще підтверджується народженням у кожного народу своєрідних місцевих церковно-народних звичаїв. Величезне значення їх стверджують і церковні канони, й саме життя. Буває, що люди зрікаються догматичних основ своєї віри, але вперто дотримуються отих, ніби другорядного значення, місцевих звичаїв».

У роботі «Проблеми української релігійної свідомості» Річинський багато уваги приділяє конкретним виявам релігійності українців. Акцентує увагу на тому, що в плані обрядовому вони зберігають чимало дохристиянських елементів. І саме цей «язичницький» пласт чи не найкраще виражає українську ментальність.

Річинський справедливо зазначав, що та чи інша релігія (передусім малися на увазі різновиди християнства), будучи прийнятою певним етносом, справляла вплив на нього, ставала важливим чинником формування його ментальності, національного характеру.

Мислитель вів мову про рівноправність релігійного та національного. Вважав, що вони можуть впливати один на одного. Мовляв, релігія здатна «онаціональнюватися» (вплив національного чинника). У свою чергу, релігія впливає на національний характер. У даному випадку Річинський вбачав гармонійну взаємодію. Тому робив такі висновки: «Отже, релігія й національність перебувають під обопільним життєдайним впливом, а їх походження в глибинах людської душі є дуже близьким; тому лиш їхня гармонія – не нехтування котроїсь із них – забезпечує творчий розвиток і людини і нації».

Дослідник чимало уваги приділяв питанням формування українського релігійного світогляду, а також його особливостям. Вважав, що це формування було довготривалим процесом. «Формування українського релігійного світогляду, – писав

мислитель, – йде стільки часу, скільки живе наш народ на своїй території». У цьому процесі спліталися різноманітні впливи, творилися власні ідеї та цінності, відбувалися зміни пануючих релігій. Лише в добі українського просвітництва XVI-XVII ст. маємо уже цілком сформований український релігійний світогляд зі своїми психологічними особливостями.

Важливу роль у формуванні релігійних вірувань в Україні Річинський відводив місцевим народним звичаям у дохристиянські й християнські часи. Вони, на його думку, є показником того, що народ сам стає суб'єктом релігійного досвіду. Він вказував на ряд прикмет українського релігійного життя, що мають риси дохристиянського світогляду.

Річинський вів мову про еволюційний та синкретичний характер українського релігійного світогляду. «Ми, – писав він, – перетерпіли тривалу еволюцію релігійного світогляду, зазнали кілька разів зміну релігій». У свою чергу, християнський синкретизм в Україні став підґрунттям віротерпимості.

Віротерпимість, на його думку, сприяла становленню релігійного раціоналізму в Україні. Річинський писав: «Перетоплювання різних ідей у свідомості народу, який завжди був певний своєї внутрішньої гідності й власним розумом і сумлінням шукав єдиної правди, створило ґрунт для раціоналістичного розуміння релігії». Мислитель спеціально звертав увагу на те, що в Україні поширювалися протестантські течії раціоналістичного характеру, зокрема соцініанство й баптизм. Також говорив про моменти співпраці між православними й протестантами.

Проте, на думку Річинського, голий раціоналізм не міг задовольнити українця. «Було б помилкою думати, – писав мислитель, – що голий раціоналізм заспокоїть українську релігійну вдачу, якою вона формується від пракультурних часів. Всі наші раціоналістичні секти свою науку запозичили від захожих колоністів – німецьких (штундизм) і московських (духоборчество). А на українськім ґрунті релігійно-філософська думка хоч і засвоює раціоналістичні принципи, однак швидко підноситься над ними в пошуках вищого синтезу».

Ці «пошуки вищого синтезу» мислитель розглядав як безсумнівний позитив української нації, який дозволить їй зайняти достойне місце в сучасному світі. Річинський звертав увагу на те, що набуває поширення рух християнського церковного єднання (т.зв. екуменізм). Проте, на думку мислителя, цей рух має чимало проблем, які нелегко подолати. До того ж церковне єднання – специфічний процес, який потребує такту, і не кожен народ, який завжди є носієм специфічний релігійних традицій, здатний ефективно його здійснювати. Щодо слов'янських народів, то їхня релігійність зазнала впливів різних християнських традицій (як західних, так і східних). І тому залишається не до кінця сформованою. «Слов'янський світ, – писав Річинський, – під релігійним оглядом являє собою дуже різноманітну, хаотичну картину, а відтак перебуває в перехідному стані. Тут ще не скінчився процес зплавлення расових і культурних інгредієнтів, не витворилося ще тривких осередків гравітації. З поміж слов'ян тільки росіяни й поляки дали (кожний своє) вирішення релігійної проблеми – створили два відмінні типи християнства, але надто націоналістичні, а тому цілком непридатні до синтезу».

Річинський зазначає, що в цей час мрії Росії про її світовий провід як православної супердержави зазнав краху. Тому деякі російські релігійні філософи, наприклад, Бердяєв, ведуть мову про те, що російська релігійна ідея об'єднає Схід і Захід у єдиний християнський світ, що «суперечність догматів католицтва і православ'я та різниця їх ієрархічного устрою дадуться усунути при поступаючім догматичним розвиткові християнства…» Річинський скептично ставиться до таких пророцтв, вважаючи, що це не більше, ніж добрі побажання. «…насправді, – пише він, – релігійна нетерпимість і максималізм позбавляють росіян усякої можливості дійти до церковного поєднання».

Щодо поляків, то вони, вважав Річинський, в основній масі, будучи ревними захисниками католицизму, не здатні до унійних змагань. Тут він, посилаючись на конкретні факти, демонструє антиуніатськість польського католицизму.

На думку Річинського, серед слов'янських народів ідею синтезу християнства в своїх релігійних традиціях здатні здійснити чехи й українці. Це, мовляв, пов'язано з їхньою культурною межовістю. «Чеський народ, – вказував мислитель, – розміщений найдалі від всіх слов'ян, опинився на перехресті романських, германських і слов'янських впливів». Тому в сучасних умовах «провідники церковно-християнського руху, зваживши, що Чехія прийняла християнство з двох джерел (зі Сходу й Заходу), та що звідси пішло, як вони кажуть, «роздвоєння самих душ наших від самого початку», висунули ідею розбудови чеського евентуально-слов'янського типу християнства, в якому поєдналися б усі ті протилежності».

Говорячи про українців, Річинський знаходився під впливом історіософських поглядів Липинського. Особливо помітний цей вплив, коли Річинський вів мову про «розірваність» України між Сходом і Заходом. Мислитель пропонував свій оригінальний рецепт подолання такої розірваності – створення синтетичної релігійно-національної ідеології, яка б поєднала традиції і Заходу, і Сходу.

Для українців така релігійна синтетичність, вважав він, є не лише внутрішньою потребою, а й може стати місією, яка визначить їхню роль у світових процесах. Мислитель вказував на низку причин, які могли зробити таку синтетичність цілком можливою в українських мовах. Це не лише пограничне становище України між Сходом і Заходом, а й «молодість» української нації й певні риси національного характеру.

«Ми, – писав Річинський, – народ молодий, повний творчих сил, який переживає щойно свою весну. Старішим націям, які вже побудували свої високі й прекрасні культури, синтетична місія не по силах. Їм значно важче було б поступитися своїми багатовіковими культурними здобутками, своїми звичками, своєю цілком зрілою, остаточно сформованою вдачею».

Творенню релігійної синтетичності в українців сприяє також їхня відкритість чужоземним впливам. Річинський далекий від того, щоб трактувати цю рису в чисто позитивному плані. У крайніх своїх виявах вона може мати негативні наслідки. Він зазначає: «…безкритичне переймання чужих ідей, блукання по чужих святинях не дає нам кристалізувати свою власну національну ідеологію й самим будувати свою долю». У відкритості зовнішнім впливам Річинський вбачав «найбільшу небезпеку для України». Але у цьому «найтяжчому прокляттю», як не парадоксально, бачив і «найвищий дар». Він з певним оптимізмом дивився в майбутнє й писав: «…щоб сповнити своє синтетичне призначення, український народ мусить зжитися з обома світами, з обома відмінними культурами, мусить засвоїти їхні цінності й органічно їх перетравити. Бути не містком, де схрещуються шляхи зі Сходу й Заходу, а Пантеоном Сходу й Заходу».

Річинський, говорячи про можливість релігійного синтезу в Україні, фактично творив ще одну версію українського месіанізму.

Філософські погляди Гавриїла Костельника

Цікавою постаттю в українській філософській думці першої половини XX ст. є Гавриїл Костельник (1886-1948). Його можна вважати одним із найвизначніших українських релігійних філософів зазначеного періоду. Правда, цей мислитель виявився «невигідною» людиною для людей різних політичних орієнтацій. Тому було зроблено чимало для того, щоб ім'я Костельника та його спадщина були забуті. Зрештою, він сам своєю поведінкою спричинився до цього.

Звернемося до основних фактів його біографії. Народився Костельник у селищі Руський Крстур, яке було головним осередком бачванських русинів – вихідців із

Західної України, які в другій половині XVIII ст. переселилися до Воєводини (зараз територія Сербії). Костельник, здобувши належну богословську освіту, був висвячений на греко-католицького священика й пов'язав свою долю з Галичиною (за часів його молодості і Воєводина, і Галичина були частинами Австро-Угорської імперії). Він працював у Львові, мав учені ступені доктора філософії й теології. У міжвоєнний період викладав у Львівській греко-католицькій духовній академії. Написав і опублікував низку праць філософського чи релігійно-філософського характеру – «Границі демократизму» (1919), «Три розправи про пізнання» (1925), «Нарис християнської апологетики» (1925), «Спір про епіклезу між Сходом і Заходом» (1928), «Становище і походження людини» (1936) та інші. Його філософські погляди були поєднанням неотомізму й неопозитивізму.

У питаннях релігійних Костельник був прихильником східнохристиянської орієнтації. У міжвоєнний період в греко-католицькій церкві Галичини виникали дискусії щодо того, на яку традицію має орієнтуватися ця церква – західнохристиянську чи східнохристиянську. Східнохристиянська орієнтація стала не останнім чинником, завдяки якому радянські спецслужби вирішили залучити Костельника до ліквідації греко-католицької церкви в Галичині. Ймовірно, не обійшлося без шантажу. Адже два сини Костельника служили в німецькій дивізії «Галичина».

Ми не знаємо всіх причин і мотивів, які привели до співробітництва Костельника з радянськими спецслужбами. Але саме він очолив т.зв. ініціативну групу, яка займалася підготовкою й проведенням Львівського церковного собору 1946 р., на якому проголосили ліквідацію унії. На цьому ж соборі Костельник виголосив основну доповідь «Римська церква і єдність Христової церкви». Через два роки після цього загинув він при дивних обставинах. У радянській літературі говорилося, що його «вбив агент Ватікану». Проте це могли зробити радянські спецслужби, для яких подібні речі були звичною практикою. Костельник після собору 1946 р. був уже непотрібний для радянської влади. Не виключено, що він навіть заважав їй. Адже, як вважають дослідники, існували таємні домовленості між Костельником та представниками радянських органів про те, що не буде форсуватися православізація населення Галичини. І справді, до 1948 р. вона не форсувалася.

Зрозуміло, греко-католики та національно орієнтовані українці сприймали Костельника як зрадника. Тому не зверталися до філософського спадку такої людини. Щодо радянських ідеологів, то для них Костельник був ідеалістом та церковником, і уже, в силу цього, виявився непотрібним. Не бачили сенсу звертатися до спадку Костельника й православні, оскільки він належав до греко-католиків і його погляди були «не зовсім православними». Лише в часи незалежної України деякі дослідники почали звертатися до філософських творів Костельника.

Як і багато представників неопозитивізму, Костельник чимало уваги приділяв питанням гносеологічним. Він вибудував ієрархію пізнання, яка виглядала таким чином: повна несвідомість – підсвідомість – півсвідомість – повна свідомість. Ведучи мову про свідомість, Костельник вважав, що в ній «треба відріжнити (наче «ядро» в клітині) наше критичне «я», яке (незглибимим для нас способом) переростає природу, й ділає самостійно, свобідно… Критичне наше «я» є жерелом усього того, що є «наше» в пізнанню: воно є жерелом дискурзивного пізнання, усяких осудів, заключень та ін. Одним словом: критичне наше «я» є жерелом усього того, що є твором нашого «розуміння». А чуття, враження і розумові інтуїції є твором нашої природи, а не нашого «розуміня». Костельник звертає увагу на те, що «критичне «я» приховує в собі не лише «тайну логічної свідомості», й «тайну свобідної волі». Джерело свободи волі людини філософ бачив у пізнанні. І ця свобода іноді доходить до абсурду: «Розум може думати про себе самого: про те, чого зовсім нема (ніщо), може навіть сам собі суперечити….»

Цікавими вбачаються міркування Костельника щодо матерії. Він, йдучи за неопозитивістами, закликав переосмислити старе уявлення про матерію, що сформу-

валося ще в часи античності. На його думку, нові відкриття в галузі наук відкидають це традиційне уявлення. Тут він свідомо протиставляв свої погляди марксистському матеріалізму.

Мислитель вважав, що енергію варто трактувати як матерію. «Досвідний факт, – писав він, – котрий домагався відступлення від примітивного поняття матерії, уявляє собою енергія як посередник між розділеними тілами. Отже, коли вже маємо вводити щось нове, то треба станути при тому, що енергії не потребують ніякого посередника, але самі собою поширюються через порожній простір». Тому, вважав філософ, енергію можемо вважати «за самостійне єство, за субстанцію». Більше того, йому імпонував погляд такого природодослідника, як Вільгельм Освальд, який вважав, що «матерія і душа се тільки різні форми енергії, а тих форм є цілий ряд: енергія руху, тепло, гравітації, електричність, хемічні енергії…»

Таке розуміння матерії, на думку Костельника, зближувало фізику й релігію, давало можливість по-новому осмислювати відносини між тілом і душею. Він писав: «При давньому поняттю матерії, де матерія ніби вичерпувалася поняттям «річ протяжна» (у Декарта), великі труднощі висувала проблема сполуки душі з тілом та їх взаємоділання. При нинішньому поняттю матерії сі труднощі тратять свою гостроту. Душа сполучається безпосередньо з енергіями тіла, а поняття енергії вже не таке далеке від поняття душі…» Зрештою, мислитель робив такий висновок: «Коли всяке ділання матерії треба пояснювати як ділання енергій, зв’язаних з матерією, то життєві прояви (діяння) в організмах, можливо, треба пояснювати як діяння спеціальних, життєвих енергій. Життя не є результатом дуже скомплікованої машини організму, але навпаки: ся машина є витвором скритого життєвого принципу, який має характер своєрідної енергії».

Також у Костельника мають місце цікаві міркування щодо суспільних проблем, у т.ч. проблем націоналізму, які в той час були актуальними для українців. У праці «Границі демократизму» філософ говорив про те, що націоналізм був «природним елементом», який об’єднував людей у тісну єдність. Проте чинники (елементи), що були визначальним у цій єдності, на різних етапах були різні. Спочатку таким головним чинником виступав родовий зв’язок. У результаті розростання родів формувалися нові спільноти – племена, народи. «По підбитю ріжних племен через одно плем’я, зглядно через одного володаря, – писав Костельник, – в суспільним житю домінує понятє «держави», котра надає політичну єдність ріжним націям. Знов у понятю «держави» (від «держати») домінує спершу посіданє, держанє країв одною особою (володарем), зглядно: одним родом…»

Костельник спеціально підкреслює значення держави для формування етнічних спільнот: «Якраз за часів «держави» зачинають виробляти ся народи: під пануванням одного володаря покревні племена стоплюють ся в одно, стикаються ближше з иншими чужими племенами і взаімно диференціонуються. Нарід, з котрого походив володар держави, ставався в державі пануючим, упривілейованим народом. Власне це підносило значінє нації: роди володарів змінялися, а пануючий нарід лишав ся пануючим і без згляду на національність володарів…» У монархічних середньовічних державах чинник національний не був домінуючим. У той час релігійний чинник був важливішим, ніж національний.

У нові часи, вважав мислитель, націоналізм бере гору над «всіма чинниками в політичним суспільному житті» Відповідно, змінюється держава. На місце монархічній державі приходить держава республіканська. Костельник спробував виділити головні причини сучасного йому націоналізму. На перше місце він ставив «загальну освіту, основану на живій народній мові». Саме національна освіта «усовершує народну мову, оживляє народну історію, витворює народного духа, народну гордість і – в добрій части творить вона народний характер: увесь нарід зводить в одне начеб живе дерево. Тож хоч чоловік буде морем розлучений від свого народу, буде він тужити за «своїм» народом, за «своєю» книжкою, за «своєю» школою

і т.д.». Також важливим чинником націоналізму Костельник вважав національну пресу. Фактично мислитель дотримувався думки, що саме комунікаційні засоби творять модерну націю. У той час це було нове слово.

Цікавими є й міркування Костельника про національну свободу й гноблення. Він вважав, що коли нинішні чинники націоналізму (школа, преса) «пособляють національності», тоді людина вважає себе вільною. Коли ж «політичні чинники национальности протиставляться моїй национальности, то я стаюсь придушеним в державі .. «Національне житє» нині значить для кожного народу те саме, що «житє загалом»... А національна неволя – се неволя загалом». І тут мислитель доходив висновку, що вільним народ є лише той, який має свою державу. Він, як Липинський, Донцов та українські націоналісти, вважав державу однією з головних цінностей, без якої не може розвиватися нація.

Учення про ноосферу Володимира Вернадського

Володимир Вернадський (1863-1945) відомий як натураліст, один із засновників генетичної мінералогії, геохімії, радіогеології, засновник біогеохімії, вчення про біосферу та її перехід у ноосферу, теоретик науки, організатор і перший президент Української Академії Наук (УАН). Водночас знаний і як теоретик лібералізму та політичний діяч.

Вважалося, що рід Вернадських походить від шляхтича Верни, який приєднався до козацького повстання під проводом Хмельницького. Верни покозачилися й осіли на українських землях. Потім за часів царської Росії отримали дворянство. Батько Вернадського був знаним ученим-економістом, викладав у вищих навчальних закладах Москви й Петербурга. Мати походила з українського дворянського роду Костянтиновичів, доводилася племінницею М. Гулаку – одному з організаторів Кирило-Мефодіївського братства. Хоча Вернадський народився в Петербурзі, але його дитячі й частково юнацькі роки пройшли в Україні (1868-1876) – переважно в Харкові, куди його батько перевівся після хвороби й працював директором банку. Тут майбутній вчений мав можливість познайомитися з життям українського народу. Його шокував Емський указ 1876 р., що забороняв українське книгодрукування. За словами самого Вернадського, він зацікавився питаннями української літератури, шукав українські видання, зокрема старі числа журналу «Основа».

Вищу освіту здобув у Петербурзькому університеті, закінчив фізико-математичний факультет. Спочатку займався проблемами мінералогії, був хранителем Мінералогічного кабінету, що існував при його альма матер. У 1888-1889 рр. перебував у науковому закордонному відрядженні, знайомився з досвідом роботи вчених Італії, Німеччини, Франції, інших країн. Від 1890 р. працював у Московському університеті, зробивши блискучу наукову кар'єру. У 1906 р. був обраний академіком Російської Академії Наук по кафедрі мінералогії. У 1911 р. переїхав до Петербурга, де став директором Геологічного та Мінералогічного академічного музею.

Вернадський позитивно сприйняв Лютневу революцію 1917 р., став товаришем міністра народної освіти Тимчасового уряду. Після Жовтневої революції, не бажаючи мати справу з більшовиками, поїхав на Полтавщину, де в Шишаках (хутір Вернадских) займався питаннями біогеохімії. З другої половини 1918 р. оселився у Києві, в якому прожив близько півтора року. У цей період, коли в Україні утвердилася влада гетьмана Скоропадського, займався створенням Української академії наук, взявши за зразок академію Російську. 27 жовтня 1918 року його обрали першим «головою-президентом» УАН, яким він залишався до 1921 р. Будучи на цій посаді, Вернадський став засновником академічної бібліотеки, Комісії з вивчення природних багатств України (1919 р.), першої у світі біогеохімічної лабораторії, організованої в Старосіллі. У період денікінської окупації Києва (восени 1919 р.), коли

УАН виявилась фактично під забороною, двічі відвідував ставку Денікіна у Ростові-на-Дону, доводячи доцільність існування УАН з огляду на державні інтереси Росії. Річ у тім, що Вернадський не належав до українських самостійників, а відстоював ідею федералізації Росії, вважаючи, що Україна має стати її частиною. У цей період вчений виявляв неприйняття українського самостійницького руху. Іноді складається враження, що він його просто лякав. Навіть у питаннях культурної самостійності українців Вернадський демонстрував украй обережну позицію, був категорично проти відокремлення української культури від російської, виступав противником «насильницької українізації», яку ніби проводила Українська Народна Республіка.

Будучи блокований війною на півдні, вчений у 1920-1921 рр. працював ректором Таврійського університету в Сімферополі. Після цього повернувся до Петрограда й очолив з січня 1922 р. Радієвий інститут.

У 1922-1926 рр. Вернадський перебував у Парижі, де читав лекції в Сорбонні. Тоді він видав свої праці «Геохімія» (1924 р.) та «Біосфера» (1926), в яких заклав основи вчення про ноосферу. Слухачами Вернадського в Сорбонні були французький математик й філософ-бергсоніанець Е. ле Руа і палеонтолог, геолог та філософ Тейяр де Шарден. Саме Е. ле Руа ввів поняття «ноосфера».

Незважаючи на «контрреволюційне минуле» Вернадського і його скептичне ставлення до радянської влади, ця влада не репресувала вченого. Адже, по-перше, Вернадський був авторитетним ученим, відомим серед науковців світу. По-друге, займався потрібними для влади науковими дослідженнями, що стосувалися використання сировинних ресурсів Радянського Союзу.

Окрім праць природничо-наукового характеру, Вернадський був автором також філософських творів. До таких, наприклад, варто віднести опубліковану в 1932 р. роботу «Проблема часу в сучасній науці». У ній розглядалися структура, властивості простору й часу, ставилося питання про самостійний статус біологічного часу й простору. Робота відразу ж була розкритикована «філософами-марксистами» на чолі з М. Деборіним. У 1936-1938 рр. Вернадський написав роботу «Наукова думка як планетне явище». До філософських проблем вчений неодноразово звертався в різних своїх роботах, статтях, лекціях. Його цікавили проблеми логіки дослідної науки, співвідношення емпіричного і раціонального в науковому пізнанні, природа наукового світогляду, взаємозв'язок філософії та природознавства.

Центральним у світогляді Вернадського є ідея переходу біосфери в ноосферу. Досліджуючи явище «живої речовини» як сукупності живих організмів, вчений показав, що ця «речовина» є носієм і виробником «біогеохімічної енергії». З появою в біосфері людини й людського суспільства виникла нова форма цієї енергії – «енергія людської культури» або «культурна біогеохімічна енергія». Тепер вона є геологічною силою і визначальним чинником у геологічній історії Землі. Ця енергія веде до перетворення біосфери в ноосферу.

Передумови появи ноосфери вчений вважав такі: розселення людини на всій планеті і її перемога в змаганні з іншими біологічними видами; розвиток всепланетарних засобів зв'язку; відкриття нових джерел енергії, зокрема атомної, після чого діяльність людини стає важливою геологічною силою; перемога демократії та доступ до управління широких народних мас; все більш широке залучення людей до наукової діяльності.

Ноосфера трактувалася вченим не просто як біогеохімічне явище, але і як явище суспільне. Людство в умовах генезису ноосфери стає єдиним цілим і перебудовує біосферу в інтересах цього цілого, зокрема розвиває засоби зв'язку та обміну, які сприяють економічному та інформаційному об'єднанню людей. При цьому вирішальну роль відіграє людський розум, наукова думка. «Наукова думка, – писав він, – охоплює всю планету, всі держави, що на ній розташовані. Повсюди створювались багаточисленні центри наукової думки й наукового пошуку. Це перша основна передумова переходу біосфери в ноосферу».

Вчення Вернадського має виражений антропологічний характер. Він наголошував, що мисляча людина є «мірилом всього». Наука про природу – це водночас наука про людину й навпаки. Вчений вважав, що людина та Всесвіт знаходяться в органічній єдності, а з часів становлення людини в енергетиці біосфери землі починає діяти нова сила – людський розум та воля. Розум є силою космічного порядку, яка утворює навколо Землі особливу, «мислячу» оболонку (ноосферу). Сама природа в ході еволюції доходить до потреб включити розум у свій розвиток.

Вчений також вважав, що остаточне оформлення ноосфери потребує суттєвих змін у сфері соціальній. Людство має усвідомити свою відповідальність за збереження життя на Землі. Зокрема, відмовитися від війн як засобу розв'язання спірних питань.

У питаннях соціального розвитку Вернадський був оптимістом, навіть утопістом. У «кадетський», «доноосферний» період він сповідував ідеї лібералізму й сподівався, що розумним шляхом легальної діяльності вдасться видозмінити Російську імперію. Остання має відмовитися від «спадку Івана Калити», коли інтереси народу розчиняються в інтересах держави та уряду, коли держава визнавалася тим благом, якому потрібно віддавати все; та й сама імперія може існувати лише розширяючись, культивуючи при цьому міліарну силу. Російська держава, на думку Вернадського, повинна стати державою для громадян, де уряд має бути поставлений громадянами й діяти під громадянським контролем. Також у нього були сподівання, що поступово губернії Росії отримуватимуть більше прав, що в перспективі приведе їх до «автономізації», перетворення в штати (подібно до американських). А держава трансформується в федерацію. У такому контексті українцям, на його думку, варто було б вирішувати свої проблеми.

Події 1917-1920 рр. не привели до втілення ідеалів лібералізму в Росії. Колишня імперія опинилася в хаосі воєнних протистоянь, національні околиці заявили про свою незалежність. Це лякало Вернадського – він не очікував такого розвитку подій.

Якщо відкинути природничо-науковий аспект ноосферної теорії, а зосередитися на її соціально-політичній складовій, то можна говорити, що в певному сенсі є вона відповіддю на ті виклики, які були кинуті і Україні, й Російській імперії на початку XX ст.

Вернадський, розвиваючи свою ноосферну теорію, вважав, що розвиток технологій, базованих на розумі, призведе до покращення добробуту людей (до речі, тут можна простежити цікаві паралелі з утопічним романом Винниченка «Сонячна машина»). У політичній сфері, на його думку, утвердиться демократія. Також людство прийде до рівності людей, рас та народів, а в міжнародних відносинах зникнуть війни.

Незважаючи на деякі «пророчі» моменти, суспільні аспекти ноосферної теорії виявилися переважно утопічними. У кінці життя Вернадський спробував поєднати свою теорію з марксизмом. Заявляв, що ноосферне людство – це аналог Марксового «об'єднаного людства», яке свідомо контролює суспільно-історичний та природний процеси, а також, що ноосферна теорія співзвучна «найголовнішим висновкам» Маркса. Частково критикуючи більшовиків, вчений дотримувався думки, що вони «вивели Росію на новий шлях», на дорогу, «яка відповідає ноосфері».

Ноосферну теорію Вернадського є всі підстави вважати явищем української культури й соціально-філософської думки. Справа не лише в тому, що її творець був етнічним українцем, формувався в українському середовищі й, попри своє русофільство, ідентифікував себе як українець. У цій теорії знаходимо чимало моментів, котрі варто трактувати як вияви української ментальності. Предтечею Вернадського варто вважати уже згадуваного Подолинського, який у роботі «Праця людини і її втілення до розподілу енергії» викладав ідеї, що потім знайшли вияв у ноосфер ній теорії.

Ноосферне вчення, в певному сенсі, опинилося в опозиції до логіко-раціоналістичної традиції західноєвропейської філософії й науки. Відповідно з цією традицією, людська діяльність визначається як така, що обумовлюється розумом та критеріями логічності, а розвиток природи, планетарна еволюція Землі підводить до необхідності раціонально усвідомлювати взаємодію людини та навколишнього середовища. Ноосферне ж вчення Вернадського орієнтувалося не на логіко-раціоналістичне й техніко-економічне, а на «природнє», «біологічне» осмислення дійсності. У даному випадку знаходила вияв українська ментальність. Адже для українців притаманним є те, що вони намагаються «оживити» навколишній світ. Вернадський, зі свого боку, схильний розглядати Всесвіт не як «мертву» і не як «чужу» людині структуру, а як живий організм.

Правда, в концепції ноосфери оригінально поєднувалися «культ розуму», притаманній європейській філософській традиції, й особливість українського світосприйняття, зорієнтованого на природність, органічну включеність людини в природнє середовище. Ця концепція не протиставляє розумну особистість «нерозумній» природі. Вона зорієнтована на те, щоб «орозумнити» природу й водночас «оприроднити» розум.

У соціальному плані Вернадський пропонував чергову утопію. Й прикметно, що ця утопія є типово українською. У ній простежується максимально толерантне ставлення до природи, любов до всього живого. Є тут і демократизм, який осмислюється в контексті рівності людей на противагу жорсткій соціальній ієрархізованості.

Правда, подальший хід історичного розвитку продемонстрував, що соціальні ідеї Вернадського – це гарні побажання, таке собі українське мрійництво. Хоча не варто відкидати певну конструктивність цієї утопії.

Історико-філософські студії Дмитра Чижевського та його послідовників

Про Дмитра Чижевського вже йшла мова – про його життєвий шлях та про дослідження ним історії філософії України. Тому, аби не повторюватися, не будемо звертати увагу на ці моменти, а поговоримо про його історико-філософські студії в більш широкому плані.

Чижевський належить до видатних славістів XX ст. Після себе він залишив чимало праць зі слов'янознавства. Значна частина з них присвячена історії філософської думки слов'янських народів.

Перебуваючи з 1921 р. на еміграції, Чижевський навчався у видатних німецьких філософів того часу Едмунта Гуссерля, Мартіна Гайдеґґера та інших. У цей час в Німеччині відбулося відродження інтересу до філософії Г.Ф.В. Гегеля. 1923 р. вийшла праця Ріхарда Кронера «Від Канта до Гегеля». У ній йшлося про те, що в поглядах великого німецького філософа поєднано логічне й містичне, раціональне та ірраціональне. Такий підхід не міг не імпонувати Чижевському, який виявляв інтерес до філософської містики. Він став учнем Кронера. Під впливом останнього ним була написана робота «Гегель у Росії», яка спочатку була опублікована німецькою мовою в 1934 р. (друге видання 1961 р.), а потім у переробленому вигляді вийшла мовою російською в 1939 р. Ця робота стала докторською дисертацією, яку він захистив у 1933 р. в Університеті м. Галле. А незадовго перед тим, у 1929 р., в Українському вільному університеті ним була захищена дисертація «Гегель і французька революція». Філософом, яким найбільш цікавився Чижевський, став Гегель. Його цікавили питання, який вплив справив цей мислитель на філософські культури слов'янських народів.

Важливим етапом у житті Чижевського став празький період (1924-1932 рр.), який відіграв важливу роль в «українізації» філософа. Перебування в Празі водно-

час стимулювало інтерес Чижевського до чеської та словацької суспільно-філософської думки. З 1932 р. Чижевський працював в університеті м. Галле, де навчалося чимало вихідці з Чехії та Словаччини. Тут він також написав низку праць, присвячених окремим постатям чеської та словацької філософії. Особливо його цікавили філософські погляди Яна Амоса Коменського. Чижевському навіть вдалося знайти рукопис філософського твору цього автора «Пансофія», який вважався загубленим. Він підготував його до друку і написав докладні коментарі. Працюючи в Галле, Чижевський присвятив Коменському дві розвідки – «Коменський і західна філософія» та «Коменський і німецькі пієтисти». Ще одним автором, який викликав чимале зацікавлення Чижевського, був словацький культурний діяч та філософ Людовіт Штур. Йому він присвятив спеціальне монографічне дослідження «Філософія життя у Людовіта Штура» (1941). Штур був цікавий Чижевському як представник гегельянства в контексті слов’янських культур (словацької й чеської). Також цій темі дослідник присвятив ще розвідку «Гегель у словаків».

В архівах Галле Чижевський знайшов латиномовні твори українських авторів, зокрема латинські поезії Феофана Прокоповича. Проте опрацювання й осмислення цих творів не стало для нього пріоритетною ділянкою в дослідницькій роботі.

Завдяки Чижевському в університеті Галле утвердилася славістика. Тут він зібрав велику колекцію книг, які переважно стосувалися славістики (близько семи тисяч томів), де було чимало рідкісних та унікальних видань. Цю колекцію разом зі своїм архівом вчений змушений був залишити у Галле перед приходом «радянських визволителів». Зараз ця колекція та архів зберігаються в Галльському університеті.

У післявоєнний період Чижевський жив і працював у Західній Німеччині, в Марбурзі (1945-1949), де написав низку робіт із славістики, передусім русистики. У той час продовжив студії над історією російської філософської думки. Його цікавили філософські погляди Достоєвського, які він досліджував ще в Галле, а також погляди Чаадаєва.

Наступний період у житті Чижевського – це період, коли він жив у Сполучених Штатах Америки, де працював на кафедрі славістики в Гарвардському університеті (1949-1956). Значна частина його праць даного періоду стосувалася русистики. Він написав кілька робіт про Миколу Гоголя, в т.ч. й такі, в яких розглядалися його суспільно-філософські погляди («Гоголь: письменник і мислитель»). Спеціальну розвідку Чижевський присвятив російському філософу й літературознавцю Семену Франку – «С.Л. Франк як історик філософії і літератури». Продовжує також вивчати філософські погляди Коменського. У вказаний період з’являється його робота «Лабіринт світу» Яна Коменського: теми твору та їхні джерела».

У 1956 р. Чижевський повернувся в Західну Німеччину до Гейдельберґа. Завдяки допомозі свого приятеля, декана філософського факультету місцевого університету Г. Гадаммера він отримав запрошення на щойно засновану кафедру славістики. Далі до самої смерті вчений працював у Гейдельберзькому університеті. Здійснюючи дослідження переважно в сфері літературознавства, приділяв увагу й питанням історії філософії. У гейдельберзький період ним були написані роботи «Свята Русь. Історія російської думки 10-17 ст.», «Росія між Сходом і Заходом. Історія російської думки 18-20 століть», «Сковорода. Поет. Містик. Мислитель». У цей час роботи Чижевського як славіста отримали широке міжнародне визнання. Він став дійсним членом Гейдельберзької та Хорватської академій наук, головою Німецької спілки викладачів славістики, членом багатьох німецьких і міжнародних наукових товариств.

Розглядаючи наукову спадщину Чижевського, бачимо, що він дещо вибірково підходив до досліджень історії слов’янської філософії. Більша частина його досліджень стосувалася історії російської суспільної й філософської думки. На друге місце в його історико-філософській спадщині варто поставити дослідження в сфері філософської думки на Україні. На третє – окремих аспектів історії чеської (Комен-

ський) та словацької (Штур) філософії. При чому в абсолютній більшості цих досліджень чітко прослідковувалися питання німецьких впливів (переважно німецької містики й німецької класичної філософії) на філософські культури слов'янських народів.

Розглядаючи питання розвитку російської філософської думки, Чижевських вів мову про вплив на неї німецької, передусім гегельянської, філософії. Прийняття цих впливів, вважав він, було далеко не випадковим і воно мало свою передісторію. «Можна вважати, – писав він, – що «вибіркова спорідненість», яка знову й знову повертала російську духовну традицію до Шеллінга й Гегеля, має ще давніше джерело в читанні й шануванні загадкових творінь псевдо-Діонісія Ареопагіта (їх читав і частково перевидав гурток Новикова). З XIV ст. ці творіння з коментарем і в обробці Максима Ісповідника, жили на Русі й належали до улюблених творів святоотцівської літератури. Ареопагітики неодноразово пробуджували в свідомості російського читача, серед багатьох інших ідей, також усвідомлення парадоксальності, суперечливості й динамічності буття в його найвищих формах. Через Ареопагітиків російський читач отримував доступ до найвизначнішого попередника Гегеля Прокла, з його ідеями про динамічність істинного буття й містично-діалектичний розвиток духу. Навіть тричленний ритм динаміки та істинного буття може виявити уважний читач в християнізованому Проклі Ареопагітиків». Чижевський написав кілька праць, які були присвячені поширенню платонізму й неоплатонізму на давньоруських землях. Він вважав (і далеко не безпідставно), що платонізм є своєрідним предтечею гегельянства.

Виходячи з таких міркувань, Чижевський допускав, що гегельянство в Росії (а також і в Україні) мало свій «природній» розвиток. У цьому сенсі для східних слов`ян воно виявилося «близькою» філософією.

У своїй роботі «Гегель у Росії», яку певно, можна назвати однією з кращих робіт Чижевського з історії російської філософської думки, показано, як гегельянство впливало на різноманітні течії суспільно-філософської думки Росії XIX ст. Наприклад, простежено гегельянські впливи на Бєлінського, .Герцена, на російське слов'янофільство тощо.

У контексті зацікавлення Чижевським гегельянством є зрозумілим його інтерес до особи такого словацького мислителя й культурного діяча, як Людовіт Штур. Останній навчався в Галле, де мав можливість познайомитися з філософією Гегеля. «Штур приніс своїм учням, – писав Чижевський, – воістину правильну, а не фальшиву інтерпретацію Гегеля».

Штура дослідник вважав «добрим гегельянцем». Йому, на думку Чижевського, «належить одне з перших місць у філософській традиції Словаччини». «Він, – писав Чижевський, – намагався переконати своїх учнів у правильності основних позицій гегельянізму, але ніколи не намагався забороняти вивчення інших філософських напрямів, так само як у жоден спосіб не принижував своїх прихильників через те, що вони мали інші філософські переконання, ніж він… Штур відрізняється в цьому принципово й від багатьох слов`янських, передусім російських, гегельянців. Які змертвіли в своєму філософському гегельянізмі, які з підозрою й тривогою дивилися на кожного, хто закидав що-небудь гегельянській філософії. І в цьому можна багато чого повчитися від Штура і нашій добі».

На думку Чижевського, в Штура та його послідовників можна «вчитися філософствувати» й, зокрема, «вчитися філософії Гегеля». Також він вів мову про значення Штура в словацькому національному русі. Чижевський вважав: у філософії, яку плекали Штур і його приятелі, була «життєва сила, яка допомагала формувати і «конструювати» життя».

У галльський період свої діяльності, як уже говорилося, Чижевський приділяв багато уваги вивченню філософських поглядів Коменського. Зацікавлення останнім було, з одного боку, продовженням подальшого ознайомлення дослідника з

ческою культурою, з якою він безпосередньо контактував у празький період своєї діяльності, з іншого боку, це ще один вияв його зацікавлення культурою бароко.

Чижевський дуже високо оцінював Коменського як філософа. Даючи йому загальну оцінку, він писав наступне: «Коменський сформувався на зламі двох епох. Його філософські погляди коріняться в філософії Ренесансу. У відомий спосіб він черпав різноманітні стимули з творів Бекона, Вівеса та Кампанелли. Але його філософські прагнення, цілі, які він досягав своєю філософією, і характер його філософського світогляду цілком відповідають його власному часові – бароко. Не індивідуалістська позиція Ренесансу є для нього визначальною, а універсалізм бароко; не людина в її природності є вихідним пунктом його мислення, а людина в її стосунку до Бога. Його спроба побудувати філософський світогляд є в своїй основі поліфонічною, а не монофонічною, і ця поліфонія постає не з простого зіставлення різних елементів, а з поєднання протилежностей. Слово «пансофія», тобто «всемудрість», визначає універсалістські основи його світогляду. Він був не єдиним «пансофом» свого часу, тобто мислителем, який прагнув об`єднати всі знання людства в дину систему, але ніхто, крім нього, не прагнув з більшою енергією до цього ідеалу». В особі Коменського Чижевський вбачав попередника Лейбніца, а окреслені ним ідеї отримали свій розвиток у Канта, в «математичній логіці» Рассела та «феноменології Гуссерля.

Незважаючи на те, що Чижевський знав польську мову й навіть вважав себе потомком польських шляхтичів, він не виявляв інтересу до польської філософії. Його цікавив хіба що польський месіанізм, представлений Міцкевичем. Зокрема, Чижевському належить розвідка «Міцкевич і українська література». У ній він серед різних питань також розглядається питання, як вплинула «Книга пілігримства польського народу» Міцкевича на кирило-мефодіївців та на їхню «Книгу битія українського народу».

Уже говорилося, що Чижевський запропонував схему історії філософської думки України, до якої почали звертатися українські інтелектуали. У певному сенсі, цю схему можна теж вважати відповіддю українців на виклики ХХ ст. Вона допомагала їхньому самоствердженню – адже маючи свою філософію, народ міг трактувати себе як повноцінний. Хоча сумнівно, що Чижевський, створюючи схему історії філософської думки України, мав на меті це самоствердження.

Однак, незважаючи на певне намагання Чижевського дистанціюватися від українських справ, виклики, які постали перед Україною, не могли обійти його стороною. Показовим у цьому плані є інтерес Чижевського до творчості Липинського. Так, Чижевський звертав увагу на трактування Липинським таких понять як традиція, аристократія і нація. Липинський, на його думку, далекий від того, щоб трактувати традицію як «спокійне пасивне життя, в межах сталих, нерухомих, статичних форм, як спокійний «щасливий» хід за тим, що всі робили і роблять, як вороже становище проти усяких – навіть і найменших – змін проти руху, проти розвитку, проти творчості». Навпаки, вважав Чижевський, «традиція» в розумінні Липинського не має з такою «традицією нерухомості» нічого спільного. Бо Липинський вбачає суть традиції якраз в її творчому характері. Завдання традиції є «підготовка нової творчої традиції».

Справді, Липинський не трактував традицію як щось «застигле», «незмінне». Людство, розвиваючись, мусить змінювати традицію. Але ці зміни повинні базуватися на попередньому стані, «виходити» з нього. У певному сенсі традицію Липинського можна розглядати як оптимальний варіант життєдіяльності соціумів-націй, який водночас має змінюватися в ході прогресивного розвитку.

«Традиція, – інтерпретує погляди Липинського Чижевський, – зовсім не дає щастя й спокою для тих, хто бажає нерухомості, хто стремить до пасивності. Традиція Липинського є власне доля, що накладає на людину обов`язки творчості і праці, боротьби і руху – «кожен із нас мусить заняти місце в тих рядах, де його поставило

життя» – це так, але – кожен «мусить виконати свій обов`язок так, як йому наказує його совість». Це значить – мусить боротись і творити нове, базуючись на традиції, із неї виходячи».

Як і поняття традиції, на думку Чижевського, «поняття «аристократії» є у Липинського наскрізь динамічне». У цьому сенсі «аристократія не є щось наперед дане, а, так би мовити, «завдання», яке стоїть перед кожною нацією. Аристократія повинна бути «витворена», або, ліпше кажучи, повинна сама себе витворити, сконструювати та виправдати своє право на існування».

«Найсвоєрідніше поняття нації Липинського», – зазначає Чижевський. Серед елементів нації мислитель виділяв прив`язаність нації до території. «Оригінальним, – писав Чижевський, – не є… те, що Липинський зараховує до прикмет нації територію. Але дуже оригінальним та просто незвичайним в сучасній літературі є, що Липинський вважає територію основним та конструктивним складовим елементом буття нації. «Територія», може, не дуже добре слово, бо воно підчеркує лише просторовий обсяг, що його займає одна нація. Ліпше є слово, що його часто вживає Липинський: «Земля». Земля є територія в її конкретній даності: з усіма її геологічними, топографічними, господарчими та навіть естетичними властивостями».

Чижевського, очевидно, захоплювала теорія нації Липинського та його територіальний патріотизм. Зрештою, він теж належав до «територіальних патріотів». І життєвий шлях Чижевського, і його погляди засвідчують, що він схильний був розглядати Україну не тільки й не стільки як культурну спільноту, скільки як спільноту територіальну. Територіальний підхід Чижевського прослідковується в «Нарисах з історії філософії на Україні», де велика увага приділяється існуванню на українських землях філософських традицій, які мало були пов`язані з українською культурою.

Не випадково Чижевський вів мову й про оригінальність теорії нації Липинського, вказуючи на те, що ніби вона є глибоким виявом української ментальності, «народного духу». «Треба, – писав він, – підчеркнути надзвичайну оригінальність цього означення нації як єдності, що обумовлюється єдністю «території», землі. В цьому пункті Липинський радикальніший та глибший, ніж російські «євразійці», для яких теж «географічна» єдність є одним із конструктивних моментів поняття нації. Треба серйозно задуматись над тим, чи не виявляє теорія нації В. Липинського певних глибоких мотивів українського народного духу, – в протилежність до тих західноєвропейських теорій, що висувають на перший план в понятті нації державу, расу, мову, національну свідомість тощо».

Таким чином, Чижевський демонстрував свою прихильність до теоретичних міркувань Липинського, тим самим солідаризуючись (хоча б частково) з ним у питаннях осмислення тих викликів, які постали перед Україною.

Чижевський справив помітний вплив на українських філософів у діаспорі, передусім завдяки своїм «Нарисам з історії філософії на Україні». Багато хто з них намагався продовжувати розглядати ті питання, на які звертав увагу Чижевський, сконцентрувавшись на постаті Сковороди та «кордоцентризмі».

До таких належав доктор філософії Кирило Митрович. Він опублікував низку статей, присвячених Сковороді. Вважав, що останній відкрив нову добу в українській культурі, справивши світоглядний вплив на Шевченка, діячів Кирило-Мефодіївського братства, Франка та Юркевича. Монографію про Сковороду французькою мовою в Монреалі (1983) опублікував Євген Калужний, зосередившись на «філософії серця» мислителя. Тему «філософії серця» розробляв доктор теології Степан Ярмусь, присвятивши свої деякі студії постаті Юркевича.

Близькими до поглядів Чижевського на філософію України були погляди Івана Мірчука (1891-1961), який навчався у Віденському університеті, де здобув докторат. Він викладав філософію у Вільному українському університеті. З кінця 20-х рр. ХХ ст. почав вивчати світогляд слов’ян, зокрема українців. Йому належать роботи про філософські погляди Сковороди (1926, 1928), порівняння їх із поглядами

Льва Толстого (1929). Також він писав про філософські погляди Лодія (1927), ознаки слов'янської філософії (1927, 1930, 1936), про месіанізм у слов'ян (1931), про світогляд українського народу (1942) тощо. Йому належить синтетична праця про історію української культури, що вийшла німецькою мовою в 1944 р. Ведучи мову про світогляд слов'ян, Мірчук говорив про поширення серед широких верст філософського мислення, філософських ідей. Притаманним слов'янам, на його думку, є те, що їхні письменники часто виступають у ролі філософів. Також для слов'ян характерними є погорда до абстрактних теорій і тяжіння до «філософії життя». Звідси в них релігійність, містицизм та месіанізм. Щодо світоглядних орієнтирів українців, то Мірчук говорив про домінуванні в них етики у царині філософії, про тісний зв'язок українців з землею (антеїзм), про специфічний український персоналізм, зосередження на «прафункції серця», про «свідомість посланництва» (месіанізм).

Серед послідовників Чижевського в діаспорі варто виділити Тараса Закидальського, який працював у Торонтському університеті (Канада). Він захистив докторську дисертацію англійською мовою на тему «Теорія людини в філософії Сковороди» (1965). Як і Чижевський, Закидальський досліджував історію філософської думки в Україні та Росії. Йому належать роботи – «Ф. Ніцше в працях М.Ф. Федорова» (1987), «Етична філософія Сковороди» (1991), «Поняття серця в українській філософській думці» (1991). Займався він і питаннями розвитку української філософської думки в діаспорі – йому належить робота «Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії» (1993).

Філософська думка української діаспори. «Антропологія» Миколи Шлемкевича

Новим явищем в історії України XX ст. стала масова політична еміграція. Хоча, звісно, політичні емігранти з України були й раніше, але, як правило, ця еміграція мала обмежений характер і не вела до створення українських культурно-освітніх інституцій за кордоном. До того ж у XIX ст. для багатьох українців з підросійської України осередком еміграції ставали землі української Галичини, де вони мали можливість відносно вільно відстоювати національні інтереси українців.

Перша хвиля масової політичної еміграції спостерігалася після визвольних змагань 1917-1920 рр. У той час чимало українців, що брали участь у цих змаганнях, змушені були покинути Україну й переважно осіли в країнах Центральної Європи. Одним із головних осередків їхнього осідку стали терени Чехо-Словацької республіки, керівництво якої не лише толерантно ставилося до діячів українського руху, а й певний час надавало їм матеріальну допомогу. Тут українцям вдалося створили низку наукових інституцій, які мали на меті розвиток українознавчих студій, а також підготовку українських національних кадрів. Однією з найбільших серед них став Вільний Український Університет. Спочатку виникнувши у Відні, він у 1922 р. почав функціонувати у Празі. Тут і відбулося його становлення. У післявоєнний період, у 1945 р., згаданий навчальний та науковий заклад був перенесений до Мюнхена. Навколо цього університету сформувалася низка інститутів і товариств.

Українські наукові інститути існували також у Варшаві та Берліні. Чимало українських емігрантів опинилось у Відні, де на студії до місцевого університету спостерігався наплив українців. З 1921 р. значно пожвавило свою роботу Наукове Товариство імені Шевченка, видаючи «Записки» в різних серіях.

Друга хвиля української політичної еміграції спостерігалася після Другої світової війни. Тоді українські культурні центри, що функціонували на західноукраїнських землях, припинили свою діяльність. У кращому випадку їх радянізували. Припинили свою діяльність також українські культурні осередки в країнах центральної Європи, які опинилися в сфері впливу Радянського Союзу. Деякі з них перенесли свою

діяльність у країни Західної Європи, Канаду та Сполучені Штати Америки. Основні осередки української еміграції тепер зосереджувалися в Північній Америці.

Представниками другої хвилі української еміграції переважно були люди, які пройшли горнило складної боротьби. Часто основну увагу вони зосереджували на створенні емігрантських політичних інституцій, які б вели боротьбу з радянською владою. Щодо інституцій культурного плану, то їм приділялася менша увага.

Про недостатню увагу української еміграції до філософських студій говорив Володимир Олексюк (1913-1993), який жив у США. Він належав до адептів неотомізму, професійно займався філософією. Йому належить низка праць – «Томізм. Християнська філософія св. Томи з Аквінату» (1970), «До проблеми доби обману мудрості» (1975), «Основи реалістичної (аристотелівсько-томістичної) філософії» (1981). Олексюк дотримувався думки, що світогляд нації має базуватися на певній філософії. Розглядаючи питання історичного розвитку українського народу, мислитель доходив висновку, що українцям бракує філософської культури. А це, вважав він, є виявом загальнокультурної й політичної незрілості нації, її неповноцінності. «Чи наша українська нація культивує філософію?» – ставив питання Олексюк, маючи на увазі ситуацію в діаспорі. І давав таку відповідь: «…де і коли відбувалися з’їзди українських філософів, на яких би наші філософи сказали щось українському суспільству про філософію у житті української нації? Якщо таких з’їздів у нас немає, тоді з цього виходить, що в нас немає філософів, а якщо їх нема, то й немає ніякого культивування філософії… Можливо, хтось скаже, в нас були філософи з нашим великим філософом Сковородою на чолі. Так, вони були, але тоді постає наше питання: чи ми їх вчення культивуємо й вдосконалюємо? Відповідь мусить бути негативна…».

Олексюк вважав, що світогляд українського народу не може базуватися на кантіанстві, гегельянстві, марксизмі, позитивізмі, емпіризмі, екзистенціалізмі, волюнтаризмі, персоналізмі, егалітарному гуманізмі – тобто новочасних філософських течіях, що прийшли із Заходу. Ці течії, на його думку, не мають якогось «базово-основного значення». «А коли хтось скаже, – писав він, – що ми маємо свою власну драгоманівщину, липківщину, донцовщину, василіянівщину і багрянівщину, тоді це є чисті політично-партійні ідеології». Певно, немає сенсу відмовляти Олексюку в слушності цих міркувань. Правда, те, що він пропонував, видається малореальним. Так, на його думку, «…українська філософія повинна бути побудована на основах християнської філософії, яка базується на арістотелівсько-томістській системі раціоналістичної метафізики». Насправді, як показав історичний досвід, аристотелізм і пов’язаний з ним томізм слабо приживався на українських землях, викликав відпірну реакцію. Яскравим свідченням такої реакції є хоча б поява Сковороди та творення в українській культурі культу цього філософа. Зрештою, томізм (навіть в оновленому варіанті) виглядав у XX ст. анахронічною філософською течією. Тому сумнівно, що ця течія могла б стати домінуючою в українській діаспорі, а також в Україні. Лише з боку поодиноких українських мислителів (Костельника, Олексюка) бачимо інтерес до неотомізму.

У післявоєнний період на еміграції продовжували працювати такі відомі українські мислителі, як Донцов та Чижевський. Хоча пік їхнього творчого злету вже минув. Водночас заявила про себе нова генерація українських філософів, деякі з яких стали відомими ще в довоєнний період. У їхній творчості бачимо намагання осмислити проблеми українського національного буття й, зокрема, проблеми української культури. Однією з примітних рис філософських поглядів цих мислителів було звернення до питань етнічної психології українців, особливостей їхнього світосприймання.

Дані питання були надзвичайно актуальними для українських емігрантів. Адже Друга світова війна, на яку покладали надії деякі українські політики, не привела

до створення Української держави. Більше того, Україна вийшла з цієї війни з великими втратами.

Цю поразку не достатньо було пояснити політичними причинами. Потрібно було глянути глибше, розібратися в специфіці етнічної психології українця та його світогляді. До філософів, які займалися вказаними питаннями, належали Іван Мірчук, Микола Шлемкевич, Олександр Кульчицький та Володимир Янів.

Одним із найоригінальніших серед них вважається Микола Шлемкевич (1894-1966), який пройшов непросту еволюцію від москвофільства до українофільства, від соціал-демократизму до ідеології «творчого націоналізму» й державництва. На схилі літ він закликав піднестись над усіма розмежуваннями до «суспільства духу».

Народився Шлемкевич у селі Пилява Бучацького повіту на Галичині в священицькій родині. Після закінчення польської гімназії у Львові навчався у Віденському університеті. Під час Першої світової війни був вивезений росіянами, які окупували Галичину, до Сибіру. У 1917-1920 рр. Шлемкевич мешкав у Києві, пізніше – на Звенигородчині (до 1922 р.). Живучи в Києві, працював секретарем редакції «Робітничої газети». У той час переклав українською мовою роботу Карла Каутського «Диктатура пролетаріату». Філософську освіту здобув у Віденському університеті, студіюючи тут у 1923-1926 рр. У цьому ж університеті здобув ступінь доктора за працю «Сутність філософії». Після закінчення університету почав друкувати під псевдонімом М. Іванейко статті на філософські теми в журналі «Літературно-науковий вісник». У 1928-1929 рр. продовжив свої студії у Франції, в Сорбоні.

Повернувшись після навчання до Львова, Шлемкевич брав активну участь у громадсько-політичному житті, водночас виступаючи як філософ-публіцист. Став головним ідеологом організації «Фронт національної єдності», редагував журнал «Перемога» (1933-1939), був членом редакції щоденної газети «Українські вісті» (1935-1939). Наукове Товариство імені Шевченка в 1934 р. випустило в світ українською мовою докторську дисертацію Шлемкевича «Філософія». У 1981 р. Товариство перевидало цей твір під назвою «Сутність філософії». У 1941-1944 рр. Шлемкевич працював головним редактором «Українського видавництва» (Львів-Краків) та співредактором місячника «Наші дні». З 1943 р. був членом політради при Президії Українського Центрального Комітету, який очолював В. Кубійович. Як біженець, у післявоєнний період жив у Відні та Мюнхені, де став співзасновником та заступником голови екзекутивної ради УНР і членом Мистецького Українського Руху (МУР). З 1949 р. – на еміграції в США. Тут Шлемкевич продовжив свою громадську й публіцистичну діяльність. Співпрацював з «Енциклопедією Українознавства». У 1950 р. став співзасновником «Союзу українських національних демократів», заснував і редагував журнал «Листи до приятелів» (1953-1966), у 1956 р. став засновником видавництва «Ключі». У 1961 р. разом із Т. Лапичаком Шлемкевич заснував Український публіцистично-науковий інститут, завданням якого було стежити за матеріалами про Україну в чужих виданнях й спростовувати недостовірні інформації.

Завдання української діаспори бачив у тому, щоб «зберегти в нашій спільноcті свободу духу і життєвих форм», що були знищені в Україні. Емігранти, на його думку, мусять «зберегти символи тієї свободи в творчості і віддати їх на службу майбутній свободі та творчості України». Коли вони втратили реальну територію з її ріками, горами і т.д., то для них «територією» має стати «духовна основа».

Високу оцінку Шлемкевичу дав О. Кульчицький, зазначаючи, що той «був не дрімаючим, а розбудженим філософом, свідомий мети та завдань і філософії, і публіцистики, якого не можна замкнути в жодну готову доктрину, – був всебічним філософом на форумі нашої вбогої емігрантської публіцистики, тобто філософом публіцистики як такої».

Справді, Шлемкевича можна охарактеризувати як філософського публіциста. Він звертався до актуальних проблем, які хвилювали українців діаспори, часто виступав зі статтями на злободенні теми. Маючи непогану філософську підготовку,

намагався осмислювати ці проблеми не у вузькому, а в широкому, власне філософському, плані. Ще однією особливістю текстів Шлемкевича є їхня художність. Він часто використовує образи, які бере з художньої літератури чи з фольклору. Це стосується навіть його твору «Сутність філософії». У такій художності можна вбачати вияв української ментальності.

Передусім звернемося до зазначеного твору, оскільки він є філософським кредо мислителя. Шлемкевич не вважав філософію за річ усталену зі своїми визначеними канонами. На його думку, вона постійно розвивається, зазнаючи суттєвих змін: «…філософія – *це факт*, а не тільки ідея в розумінні Канта. Щоправда, філософія – не скам'янілий факт, вона перебуває в розвитку; в кожному разі вона є історичною дійсністю, а не лише завданням майбутнього. Тому треба визначати поняття філософії з історичних даних, а не встановлювати його, дивлячись лише на ідеал». У цьому аспекті погляди Шлемкевича відрізнялися від поглядів Чижевського, який схильний був бачити певний «канон» у філософії, витворений на базі європейської філософської традиції. Цей мислитель, як бачимо, прагнув дати визначення поняття філософії, враховуючи «історичні дані».

У Шлемкевича спостерігаємо «анархічне» ставлення до філософії. Він не вважав, що філософія має свій метод. На питання «Чи філософія є самостійна ділянка, що стоїть поряд з наукою, мистецтвом, релігією?», відповідав таким чином: «*Немає ніякого специфічно філософського методу*. Філософія – це наука в своїй критичній і підготовчій функції: мішаний твір аналізу й інтуїції науки, мистецтва й релігії – в метафізиці». Вона не стоїть ані поза, ані понад, ані нижче інших ділянок. Філософія живе в них, і навпаки – вони живуть в ній. Вона – «*властивий внутрішній сенс усіх тих символічних систем*. Враження від світу й життя, які ті ділянки намагаються нотувати частинами, крок за кроком, вона в'яже в один світогляд і одне розуміння життя». Тобто, за великим рахунком, філософію мислитель схильний трактувати як світоглядне вираження певного історичного періоду.

Розглядаючи загалом філософію та її розвиток, Шлемкевич використовує народно-поетичний образ дерева. Є сенс повністю навести його міркування щодо розуміння сутності та особливостей філософії, оскільки вони демонструють «поетичне» філософствування мислителя, притаманне багатьом його творам.

«Дерево, – писав він, – виростає з малого зародка, де стовбур, галузі, листя дальшим своїм розвитком символізують історію ділянок духовної культури, які також вийшли з одного зародка, міфа, який охоплює науку, мистецтво, релігію, примітивного ступеня.

Щороку переживає дерево зміну зими й весни. Взимку воно стоїть неначе замерзле. Та все таки соки кружляють у ньому, хоч слабше. Сухе листя, що де-не-де збереглось від вітру, шелестить сумовито й пригадує колишню весну. Та ось настає тепліший легіт, весняне проміння обнімає дерево й воно пускає нові парості, вкривається зеленими листками. *Той сік символізує у нашому образі функцію філософії в громаді ділянок духовної культури*. Вона – це їх внутрішній сенс, їх *життєвий принцип*. Листочки й свіжі парості – це були б філософські гіпотези. Вони колишуться вільно, залежно від ласки сонця і вітру, духовних інтересів доби. Вони падають зів'ялі, але одного року ще гойдався листок на вітрі, там на другий рік знайдено нову вітку дерева.

Зима й весна – це епохи зневаги й слави, зав'ядання й розквіту філософії. А кінець філософії, що його дехто так нетерпляче очікує, був би подібний до вічної зими, до смерті дерева, до стану, коли то стовбур з кореневищем, галузі й віти стоять без живого зв'язку, маючи тільки значення технічного, будівельного матеріалу. Наука без філософії – це сама техніка».

Основна проблема, яка проходить червоною ниткою через більшість творів Шлемкевича, проблема «української людини». Саме через її призму філософ часто осмислює питання українського суспільства загалом. Він вважав, що українське сус-

пільство повинно вчитися з історичного досвіду свого рідного та чужих народів й остерігатися в громадсько-політичному житті таких крайностей, як анархія, з одного боку, та ліва чи права монопартійність – з іншого. Шлемкевич бачив небезпеку українського «індивідуалізму без індивідуальностей», що фактично є «страхом перед формою». Ідеалом для мислителя було політично зріле суспільство, що здійснювало ідею синтезу двох однакових важливих принципів: принципу свободи і принципу порядку. Він «вважав, що свобода без порядку веде до руїни і приймає ворога до рідної хати. Зате уявний порядок без свободи – це суспільство тюрми та концтабору». На його думку, «народноправна форма влади може успішно втриматися на поверхні життя і зберегти благодаті громадських вольностей так довго, як довго здійснюватимуться дві важливі передумови; з одного боку, існуватиме справжній контроль суспільности над проводом, з другого – непохитна відпорність суспільства та його проводу на прояви анархії». Тобто, на відміну від Липинського чи Донцова, Шлемкевич був прихильником «народоправ'я», демократії. Однак розумів, що це народоправ'я є життєвим лише за тих умов, коли функціонує те, що ми іменуємо правовою державою – де існує контроль народу за діями влади, а народ здійснює свої повноваження в межах закону, не допускаючи анархії.

На жаль, українське суспільство і за часів Шлемкевича, й після нього було далеким до цього ідеалу. Звідси зрозумілими є заклики Липинського чи Донцова до авторитарних методів правління, які б мали оздоровити українську націю.

Шлемкевич намагався розібратись, яким реально є українське суспільство, виходячи з аналізу його людських типів. Вважав, що Україна спромоглася витворити дві державні форми – княжу Русь та козацьку Гетьманщину. «…*народження* сучасної *української людини*, – писав мислитель, – мусимо шукати при смертному ложі людини другої української держави». Шлемкевич виділяє чотири типи української людини. Перший – т.зв. старосвітські поміщики, про яких писав наступне: «…горда, самовпевнена колись, провідна козацька верства, козацька старшина, що залюбки запалювала люльки об пожарища Цареграда, а оформившись, підірвала тодішню справді великодержавну Польщу; бундючна, навіть свавільна, але сильна провідна верства другої держави, – тепер догоряла в тихих хуторах, осторонь великих доріг історії. Найбільшою журою тієї верстви стало: «А що ми покушали б, матушка?» Так розкладалася та провідна верства в житті *старосвітських поміщиків*». Тобто це люди, зосереджені на вузьких, переважно матеріальних інтересах, люди-сибарити, які воліють не знати суспільних проблем, живуть на «хуторі», подалі від бурхливого життя.

Проте не всі представники козацької старшини поводилися таким чином. Деяких із них не задовольняло «хутірне життя», вони шукали самореалізації на широких просторах. Тому часто йшли на службу до імперій – зокрема, до імперії Російської. Цей тип людей Шлемкевич іменував гоголівським і давав йому таку характеристику: «Інша частина тієї козацької провідної верстви не могла заспокоїтись таким животінням. Вона виходила на биті шляхи історії, а що на них не було вже українських поїздів, вона присідала до нових, російських імперських возів. При всій любові та при всьому прив'язанні до України, її звичаїв і народної культури, ті люди все ж вплітались в нове життя, тоді ще духовно не підтятої, молодої, повної розгону російської імперії. Для спрощення назвім цей тип *гоголівською людиною*». Як і інші типи, цей тип, на думку Шлемкевича, має прововження в XX ст., у т.ч. на еміграції. «Чи той тип уже належить виключно до історії? – задавав питання мислитель. – Не мусимо пригадувати різних… енків, які займали й займають найвищі іноді військові й політичні пости в новій радянській імперії. Між ними і давньою гоголівською людиною може тільки та різниця, що в теперішніх достойників немає тієї любові до України, що колись горіла в Гоголя та інших українців на імперській службі. Але дивімося навколо нас. Чи це принципова різниця, коли, напр., тепер після кількох років перебування в різних краях світу ми радо пишаємося новими громадянськи-

ми титулами? Коли хтось із недавно прибулих українців стає патріотом своєї нової батьківщини, – це не є зло. Але коли він попри те вже поволі забуває, а в дітях своїх навіть хоче забути свою Україну?! Одного мусимо вимагати: розуміймо і наших батьків, і поки ми самі не зовсім чисті, не кидаймо каменем на них так безпощадно й гордо, просто неначе для того, щоб заглушити власну непевність у душі». Як бачимо, попри певну критичність, Шлемкевич далекий від осудження гоголівської людини. Ця людина, на його думку, є породженням імперських умов, однак часто зберігає любов до своєї батьківщини, і вже в цьому є немала її цінність.

Третій тип людини, що виник у результаті розпаду другої української держави, – сковородянська людина. «Та людина, – писав Шлемкевич, – не могла знайти собі місця в новому світі. Але вона не могла також і вдовольнитися тільки біологічним існуванням старосвітського поміщика». Цей тип «мав геніального висловника в особі й життєвій позиції Григорія Сковороди. Це глибокий людський тип, що не приймав нової російської дійсності, але і не знизився до рівня старосвітського поміщика. В своїй душі, в самовдосконаленні, він шукав нового, кращого світу. Назвім його… сковородянським типом, *сковородянською людиною*. Ми досі хилимо чола перед душевною чистотою й глибиною тієї людини». Незважаючи на позитивну характеристику Сковороди, Шлемкевич вказував на суспільний ізоляціонізм мандрівного філософа і на те, що він не започаткував нову епоху в культурі, духовності, а лише завершив стару епоху. «Ми називаємо самого Сковороду українським Сократом, – писав Шлемкевич. – Одначе мусимо добре пам’ятати одне: велику різницю між тими двома моралістами. Сократ проповідь моральної відбудови й очищення виніс на афінські базари і протиставив її мужньо й одверто панівній тоді софістиці. Він смертю заплатив за свою мужність. Сковорода з своєю правдою жив по затишних пасіках поміщиків, оддалік від широких шляхів і їх «сутолоки». Тому Сократ і його вчення означають початок нової духовності Еллади, тоді як Сковорода при всій шляхетності й величі означає тільки кінець епохи, а не початок нової».

«Справжня» сучасна українська людина – це не породження вищезгаданих типів. Її породила шевченківська людина, про яку так писав Шлемкевич: «…сучасна українська людина народилася… не із втечі в ситу вигоду, не із пристосуванства до чужих світів і не із втечі у власну душевну шляхетність. Вона народилася з пориву створити свій власний новий світ із власних джерел і власних сил. На прапорах тієї нової людини виписане протилежне усім трьом попереднім гасло: «Борітеся – поборите!» Сучасна українська людина це *шевченківська людина*. Вона перейняла репрезентацію сучасного українства. Та людина відверталася від старосвітського поміщицтва, від отупіння в достатку, до того окупованого кріпацькою неволею братів; вона, та нова людина, чекала апостолів правди й науки не для поринення в забуття, а для перетворення світу й життя на основі нового, праведного закону; … вона відкидала радикально пристосування до чужої сили в Україні. Візія свого світу з вільним і справедливим укладом – опановує цю людину». Тобто ця людина постає як людина-борець.

Та все ж, судячи з творів Шлемкевича, шевченківська людина – не є «масовою» українською людиною. Її представники, радше, винятки, які стають промоторами в боротьбі за створення Української держави.

У цьому плані цікавими виглядають міркування про регіональні відмінності між українцями. Шевченкова людина – це переважно людина з українського Сходу. Щодо західних українців, передусім галичан, то вони мають іншу місію. «…*ми, галичани*, – писав Шлемкевич, – *це не плем’я геніїв і героїв, але плем’я організованої пересічності*. І в цьому наша сила. Наша роль допоміжна, і наше завдання допомагати при раціональному оформленні ідей і починів багатої й щедрої ними Східної України, Києва». Сьогодні ці міркування можна сприйняти зі скептицизмом. Але не забуваймо, що вони відображували ситуацію, яка склалася під час визвольних змагань 1917-1920 рр. Тоді Шлемкевич мав можливість порівняти Схід і Захід Укра-

їни, віддаючи перевагу творчій енергії Сходу. Однак ситуація помітно змінилася під час Другої світової війни. І це, хай частково, знайшло відображення в міркуваннях Шлемкевича. Тоді Захід виявляв більше енергії, ніж Схід.

Говорячи про «організовану пересічність» галичан, філософ не відкидав значення цієї риси. Ця «пересічність» має велике значення для збереження традиційних моральних цінностей, які й забезпечують нормальне функціонування суспільства. Шлемкевич пропонує своє вчення про «порядну людину». На його думку, «…ієрархічній будові суспільства відповідає і ієрархія моральних ідеалів. Суспільство – це піраміда з широкою підставою і, найчастіше, зрізаним верхом проводу. Так само і моральні ідеали суспільства укладаються в ієрархію цінностей». «…що є основною моральною цінністю, підставовим моральним ідеалом, базою піраміди? – запитував мислитель. – Мусимо собі усвідомити, що живі моральні ідеали не видумуються самовільно. Вони створюються життям». Базою цієї піраміди є «порядна людина». Вона – «це та основна моральна вимога, той моральний ідеал, що творить підставу піраміди моральних цінностей».

До того часу, вважав Шлемкевич, поки існує українська «порядна людина», доти й існуватиме українське суспільство. Тому окупанти України, в першу чергу, намагалися знищити «порядну людину» «Мусимо позбутися великого непорозуміння, що просто накидається нам як очевидність, і потім одними повторюємо бездумно, другими підтримується недодумано, – писав філософ. – Цим непорозумінням є погляд, неначе головні окупанти України – Совєти й Польща – нищили передовсім українських революціонерів. Такий погляд тільки затемнює дійсний стан. Він передає те, що було за царського режиму, до революції 1917 року. Тоді українська тільки порядна людина жила порівняно в достатку, лиш ідейна людина-організатор, і духовна людина, і, врешті, революціонер були переслідувані. Нова влада Совєтів скерувала свої удари передовсім на основу української суспільної піраміди, на порядну людину й її мораль. Знищити українське селянство і його родину – це стало головною метою. І аж коли та політика поставила перед державою проблему безбатченків, прийшов зворот. Совєти круто повернули до ідеалу порядної людини, але перелицьованої та пристосованої до потреб комуністичної держави, намагаючись на місце колишньої порядної людини поставити як основу радянського суспільства червону порядну людину». Для цього, вказував Шлемкевич, служить мистецтво соцреалізму. Він вважав, що «тиск церковної ідеології на мистецьку творчість середніх віків навіть порівнювати трудно із тиском радянської системи в її намаганні оформити і утвердити потрібну для себе порядну людину». «І в Західній Україні, що попала під Польщу, виявилась подібна тенденція, – писав Шлемкевич. – Ослабити основу українського суспільства, порядну людину, – це мрія й політичне посягання цього окупанта. Українське суспільство Західної України мало основою селянство, а резервуаром провідної верстви було незалежне колись і порівняно забезпечене священство. Господарська політика Польщі скеровувалась на пауперизацію і узалежнення тих двох основ суспільства. Можна навіть висловитися парадоксально: польська окупація нищила українську порядну людину, і тим сприяла творенню й розмножуванню революційної людини. Головним резервом провідної верстви революції були кадри молоді, що їй не давали скінчити середню й вищу школу. А головним резервом масового руху була зубожіла селянська молодь, якої не допускали до міста, до ремесла й промислу. В 30-х роках рівновага суспільства захитується. Порядна людина втрачає самовпевненість супроти революційного, масово-революційного покоління молоді. Порядна людина роздроблюється, але й революція, стаючи модою й само зрозумілістю, а не важким подвигом, роздроблюється також».

Як бачимо, Шлемкевич намагався витворити своєрідну «українську антропологію», яка, з одного боку, була спробою пояснити ті непрості процеси, що відбувалися в Україні як на загальносуспільному рівні, так і на рівні особистісному, а, з

другого боку, мала б дати українцям орієнтири, як вийти з тієї непростої ситуації, в якій вони опинилися.

Незважаючи на те, що українські емігранти не мали серйозних ресурсів, а за їхніми плечима не стояли державні структури, все ж їхній культурний потенціал залишався доволі потужним. З цим не могли не рахуватися в радянській Україні. Тут мусили відповідати на культурні виклики українських емігрантів. Звісно, робилося ця передусім з політичною метою. Але завдяки цьому відбувалася певна стимуляція культурного життя підрадянських українців. Стосувалося це й філософських студій.

Рекомендована література:

1. Балей С. Зібрання праць: У п’яти томах. – Львів-Одеса, 2002. – Т.1.
2. Вернадский В. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
3. Вільчинський Ю.М. Розвиток філософської думки в Україні (XIX-XX ст.). – Львів, 1992. – Частина 2.
4. Історія української філософії. Хресмтоматія. – Львів, 2004.
5. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К., 1999.
6. Кухта Б. З історії української політичної думки першої половини XX ст. – Львів, 1999.
7. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994. – Т.1-2.
8. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – К., 1995.
9. Олексюк В. Християнська основа української філософії. – К., 1996.
10. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Київ-Тернопіль: Світ знань, 2000.
11. Хроніка-2000. – К., 2000. – №37-38.
12. Чжевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах – К., 2005. – Т.1-4.
13. Armstrong J.A. Ukrainian Nationalism. – Englewood, Colorado, 1990.

Контрольні запитання:

1. Як українська філософська думка відреагувала на поразку визвольних змагань 1917-1920 рр.?
2. Якою мала бути «ідеальна держава» В. Липинського?
3. У чому полягала оригінальність поглядів А. Річинського?
4. Які основні ідеї проголошували теоретики українського націоналістичного руху?
5. Як осмислювалися проблеми нації в українській суспільно-філософській думці XX ст.?
6. У чому конструктивні й утопічні особливості «ноосферної теорії» В. Вернадського?
7. Охарактеризуйте філософську думку української діаспори.

РАДЯНСЬКИЙ МАРКСИЗМ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Специфіка радянського марксизму

Марксизм як суспільно-політична течія не був чимось новим для України. Уже говорилося, що в другій половині XIX ст. з'явилися серед українців адепти цього вчення. Спостерігалися навіть спроби адаптувати його на українському ґрунті (Подолинський). Правда, цей процес не був завершений. Щобільше, серед українців дуже рано знайшлися критики марксизму, які вказали, що в перспективі він може призвести до виникнення тоталітарної держави (Франко).

Реально на українських землях, що були радянізовані й входили до Радянського Союзу, поширювався оросійщений варіант марксизму. Його головним теоретиком вважався Володимир Ульянов (Ленін) – звідси назва ленінізм. Цю теорію розвивав і практично реалізовував Йосип Джугашвілі (Сталін). Ленінізм став теоретичною основою для партії російських комуністів-більшовиків. Звідси ще одна назва оросійщеного марксизму – більшовизм. Ми ж волімо вживати термін «радянський марксизм». Мається на увазі варіант марксизму, який утвердився й розвивався в Радянському Союзі. Незважаючи на його російське походження і превалюючи російську специфіку, варто мати на увазі, що він став явищем «інтернаціонального» СРСР і так чи інакше на нього мали вплив народи цієї країни. Зрештою, радянський марксизм (офіційна назва – марксизм-ленінізм) представлявся як світова чи інтернаціональна теорія, в якій національні, зокрема російські, моменти ніби були зняті.

Правда, в критичних роботах антирадянськи налаштованих інтелектуалів можемо знати думку, що радянський марксизм – це не плід західної культури, не автентичний марксизм, а, насправді, породження російських реалій. Одним із перших, хто спробував всебічно обґрунтувати цю думку, був Бердяєв. Це він зробив у роботі «Джерела та смисл російського комунізму» (1938). Схожі думки зустрічаємо в інших російських інтелектуалів-емігрантів.

Ще раніше Бердяєва цю проблему порушив і спробував осмислити Річинський, який вважав, що «більшовизм є безперечно явищем в Росії не випадковим і не напливовим; його корені гніздяться в культурно-історичних і суспільно-психологічних особливостях московської натури». Річинський давав таке пояснення: «У москалів віддавна існував патріархальний лад: голова родини панує над усіма її членами; де все майно є спільною власністю; де сільська громада спільно володіє землею («община»), де «мір» панує над особою. Ці риси громадянського побуту вперто зберігаються на Московщині від самого початку її історії, тільки пізніше цей примітивний комунізм своєрідно був сплівся з татарськими абсолютистичними поняттями і з потребами децентралізації державного апарату: вся земля належала цареві і тільки йому, а він вже міг її «жалувати» у користування своїм підданим, але міг кожної хвилі її відібрати. Комуністичні принципи додержано тут вповні. Не дивно, що і в психіці росіян помітний сильний нахил до комунізму». Річинський показував, як комуністичні ідеї знаходили відображення та реалізацію в російському релігійному сектантстві, і що російська «інтелігенція, почавши з Чернишевського («Что делать»), також проповідувала комунізм, і кінець кінцем усі ті шукачі правди на Московщині скінчили євангелієм марксизму (Горький – «Исповедь»).

Річинський звернув увагу на ще один важливий момент радянського марксизму – його атеїзм. Останній він розглядав як трансформацію казенного російсько-

го православ'я: «Коли ж революційна буря повалила царат і всіх його слуг, в тому числі офіційне православіє; коли серед стархіть громадянської війни захиталися всі норми, впали всі заборони, то під таку хвилю московська натура з чисто нігілістичним буйством по закону контрастів перекотилася від урядової віри до такого ж офіційного безвір'я». Тобто не лише общинність, але також нігілізм, притаманний росіянам та їхній культурі, обумовлювали специфіку ідеології більшовизму.

Ще одна риса, притаманна росіянам, месіанізм, на думку Річинського, вплинула на більшовицьку ідеологію. З цього приводу він писав: «На зміну релігійно забарвленому панславізмові прийшов атеїстичний марксизм… Релігійний характер більшовизму яскраво виступає в домаганні вірити в комунізм: вірити в те, що людство осягне спасіння, тільки відкинувши всяку релігію, змеханізувавши людину й людське життя на всіх ділянках культури, політики й економіки, та усунувши всяку гадку про духовну, містичну сторону життя. Є це *materialismus militans* – воюючий матеріалізм (термін Плєханова), який обіцяє спасіння і рай у вселюдському «муравлиську», граючи виключно на низьких інстинктах мас…» Річинський також відзначав, що «більшовицький матеріалізм є… безкомпромісовим світоглядом, і вимагає безумовного послуху своїм приписам, а в першу чергу жадає «чистоти віри». Тому він спрямований на остаточне знищення своїх ідеологічних противників. Річинський ніби передбачав долю «незгодних» у Радянському Союзі – вони були призначені на знищення. Зрештою, він і сам став однією з таких жертв. Мислитель, розглянувши ідеологію більшовизму, приходить до такого висновку: «…більшовицький матеріалізм (у згоді зі своїми засадами) для боротьби з ідеалістичним світоглядом підносить значення матеріальної культури, механізує людину й суспільство і робить посібника тільки колісцем у комуністичній машині…»

Отже, Річинський відзначав такі риси більшовизму: зорієнтованість на тотальне усуспільнення матеріальних благ; нігілізм у питаннях віри, що знаходило вияв, з одного боку, в крайньому атеїзмі, з іншого, в перетворенні більшовизму в «матеріалістичну віру», зорієнтованої на механізацію людини та суспільства загалом; месіанізм, власне, віра в «спасительну місію» російського народу, який ніби є носієм «істини». При цьому утвердження більшовизму передбачало безкомпромісну боротьбу на знищення зі всіма «незгодними». Справді, відзначені Річинським риси більшовизму, чи то радянського марксизму, були притаманні для нього. Навіть якщо проаналізувати головні ідеологічні документи комуністів СРСР, їхню практичну діяльність, то можна сказати, що ці риси фактично були квінтесенцією радянського марксизму.

Хоча радянські марксисти декларували те, що вони є наступниками Маркса й Енгельса, насправді, між «ортодоксальним марксизмом» та ленінізмом було чимало відмінного. Показово, що, незважаючи на позірне культивування марксизму, всіляке звеличення Маркса та Енгельса, в СРСР так ніколи й не було видане повне зібрання творів цих класиків марксизму – хоча можливості для цього були.

Можна сказати так: твори Маркса й Енгельса для радянських марксистів відігравали приблизно таку роль, як для християн відіграє Старий Заповіт. До нього звертаються, шанують, але він не стоїть на першому місці. На першому місті знаходиться Новий Завіт. Для радянських марксистів Новим Завітом стали твори Леніна, до яких постійно зверталися і в яких намагалися віднайти «найвищу істину». У цьому сенсі радянський марксизм можна розглядати як новітню схоластику, яка відшуковувала ідеї для своїх теоретизувань у авторитетних текстах – такими були твори класиків марксизму-ленінізму, які виконували роль «священного писання, і до них ще додавалися партійні документи (своєрідне «священне предання»). Щодо працівників «ідеологічного фронту», ідеологічних працівників комуністичної партії, то їхнє завдання полягало в пропагуванні «істинної віри», комуністичній «катехізації населення». Навіть окремі твори Сталіна мали форму катехізисів.

Те, що радянський марксизм (ленінізм, більшовизм) суттєво різниться від «ортодоксального марксизму», знаходило навіть відображення в творах деяких більшовицьких теоретиків. Так, наприклад, Сталін у роботі «Про основи ленінізму» писав таке: «Ленін – марксист, і основою його світогляду є, звичайно, марксизм. Але із цього аж ніяк не випливає, що виклад ленінізму повинен починатися з викладу основ марксизму. Викладати ленінізм – це означає викласти те особливе й нове в працях Леніна, що вніс Ленін у загальну скарбницю марксизму і що природно зв'язано з його іменем». Тобто ленінізм трактувався як цілком автономне від марксизму вчення, яке мало свої особливості. Сталін також вказував, що «між Марксом та Енгельсом, з одного боку, і між Леніним – з іншого, лежить ціла смуга безроздільного панування опортунізму II Інтернаціоналу». Тобто Сталін визнавав, що між марксизмом і ленінізмом не існує безперервної традиції. Сам же ленінізм Сталін трактував таким чином: мовляв, ленінізм – це «марксизм епохи імперіалізму й пролетарських революцій. Точніше: ленінізм є теорія і практика пролетарської революції взагалі, теорія і тактика диктатури пролетаріату зокрема». Як бачимо, для Й. Сталіна головним у ленінізмі була диктатура пролетаріату, яка передбачала й усуспільнення власності, і утвердження матеріалістичного світогляду, і безкомпромісну боротьбу з «ворожими елементами». Зрештою, ленінізм, так заявляв Сталін, визнає Росію «центром революційного руху», і саме звідси має розпочатися хода пролетарських революцій та утвердження диктатур пролетаріату.

Щодо «правильного» марксистського світогляду, який має утвердитися з допомогою пролетарської диктатури, то його засади були окреслені Леніним у роботі «Три джерела і три складові частини марксизму». У ній він писав: «Учення Маркса всесильне, тому що воно вірне. Воно повне і струнке, даючи людям цільний світогляд, непримиримий ні з яким суєвір'ям, ні з якою реакцією, ні з яким захистом буржуазного гніту. Воно є законний наступник найкращого, що створило людство в XIX столітті в особі німецької філософії, англійської політичної економії, французького соціалізму». Відповідно, існують три складові частини марксизму – матеріалістична філософія, марксистська політекономія і теорія соціалізму. Це було досить вільне трактування джерел та структурних частин марксизму.

Ленін вважав, що «філософією марксизму є *матеріалізм*». Однак, на його думку, Маркс не спинився на матеріалізмі XVIII ст., а збагатив його «надбанням німецької класичної філософії, особливо системи Гегеля, яка в свою чергу привела до матеріалізму Фейєрбаха. Головне з цих надбань – *діалектика*, тобто вчення про розвиток в його найбільш повному, глибокому і вільному від однобічності вигляді, вчення про відносність людського знання, яке дає нам відображення матерії, що вічно розвивається». У цьому випадку Ленін вжив термін «діалектичний матеріалізм», хоча спеціально не виділяв його як якусь окрему частину філософії. (Вперше поняття «діалектичний матеріалізм» було вжите Плехановим). З часом цей термін набув права громадянства у радянській філософії. Діалектичний матеріалізм почали трактувати як частину марксистської філософії, де переважно розглядалися онтологічні та гносеологічні проблеми.

Натомість, Ленін вживає термін «історичний матеріалізм» у сенсі окремої частини марксистської філософії. Він говорить, що Маркс поширив пізнання природи на пізнання людського суспільства. У результаті цього «величезним завоюванням наукової думки став *історичний матеріалізм* Маркса. Хаос і довільність, що панували досі в поглядах на історію і на політику, змінилися надзвичайно цільною і стрункою науковою теорією, яка показує, як з одного укладу суспільного життя розвивається, внаслідок зростання продуктивних сил, інший…» Історичний матеріалізм пов'язувався з марксистською політекономією, а вони, своєю чергою, мали вихід у теорії соціалізму. Остання була ніби «практичною філософією», оскільки орієнтувала на те, як має реалізовуватися марксистська теорія. Головним у теорії соціалізму, вважав Ленін, є вчення про боротьбу класів.

Ленін робив такий висновок: «Тільки філософський матеріалізм Маркса вказав пролетаріатові вихід з духовного рабства, в якому ниділи донині всі пригноблені класи. Тільки економічна теорія Маркса роз'яснила справжнє становище пролетаріату в загальному ладі капіталізму».

Таке ленінське розуміння марксистської філософії, відповідно, орієнтувало радянських філософів на розгляд суспільних проблем, тобто проблеми історичного матеріалізму й теорії соціалізму, яка з часом отримала назву «наукового комунізму». Тому важливими питаннями стали питання боротьби класів, пролетарської революції, диктатури пролетаріату й побудови соціалізму.

Загалом радянський марксизм був чужим для українців явищем. Розуміння цієї чужості має місце у творах українських мислителів ХХ ст. – Липинського, Донцова, Річинського, Маланюка та інших. Проте тривале його нав'язування зробило свою роботу. Тому радянський марксизм в Україні почав сприйматися як «свій», як явище, що органічно вписується в історію української суспільно-філософської думки.

Справді, радянський марксизм, як і загалом радянська ідеологія, трансформували свідомість українців. Говорити про позитивні аспекти цієї трансформації складно. Вона робила з українця механічну людину, яка розглядала себе коліщатком великої матеріальної системи.

«Філософська ситуація» в радянській Україні періоду українізації

Події 1917-1920 рр., пов'язані із боротьбою українців за незалежність привели до розвитку української культури. Проте поразка у визвольних змаганнях поклала край цьому процесові. Наприкінці 1920 р. Червона армія встановила контроль над більшою частиною українських етнічних земель, а в 1922 р. Україна в формальному статусі Української Соціалістичної Радянської Республіки ввійшла до складу СРСР (Назва «Українська Соціалістична Радянська Республіка» функціонувала до прийняття «сталінської» конституції 1937 р.; конституція ж встановила назву «Українська Радянська Соціалістична Республіка»). Хоча суверенність УСРР була декларативною, а не реальною, однак більшовицькому керівництву республіки (принаймні на перших етапах) доводилося демонструвати українськість й проводити політику «коренізації», яка в 20-их рр. проводилась на теренах СРСР і передбачала розвиток культур народів більшовицької держави, залучення представників різних етносів до «соціалістичного будівництва». На теренах України ця політика іменувалася політикою українізації. Незважаючи на її непослідовний та обмежений характер, вона відкрила певні можливості для культурного розвитку українців. Реальністю стала україномовна школа (як середня, так і вища), засновувалися й розвивалися українські культурні інституції, виходили численні періодичні видання українською мовою, нею друкувалася різноманітна література. Українською мовою мали оволодіти працівники партійного та державного апарату. Одним із провідних ідеологів українізації вважався Микола Скрипник (1872-1933), який обіймав високі державні й партійні становища.

Але процес українізації був явищем короткочасним. Уже наприкінці 20-х років він почав згортатися, а на початку 30-х рр. українізація була припинена. Сигналом для її згортання став процес над Спілкою визволення України (СВУ) в 1930 р., коли за «антирадянську діяльність» було засуджено діячів української культури – Сергія Єфремова, Михайла Слабченка, Йосипа Гермайзе та багатьох інших. Загалом через цей процес пройшло 474 особи. Жахливий Голодомор 1932-1933 р., який нищив соціальну опору українства – село, співпав із завершенням українізації. У 1933 р. покінчив життя самогубством Скрипник, який тоді був наркомом освіти УСРР.

«Радянізація» України в 20-их рр. супроводжувалася руйнуванням старої освітньої системи, її традицій та формуванням «нової школи». Утверджувалася модель

вузькопрофесійної освіти, безпосередньо пов'язаної з виробництвом та її потребами. Спеціалізація починала виявлятися на рівні трудових шкіл-семирічок. Ще виразніше ця тенденція позначалася на системі вищої освіти. Головними її ланками стали технікуми й інститути, покликані готувати фахівців-практиків вузького профілю. Щодо університетів, то вони, згідно рішення Народного комісаріату освіти України на початку липня 1920 р., мали припинити своє існування, передавши свої приміщення та майно новоствореним інститутам народної освіти. Згідно з циркулярним листом Центрального Комітету Комуністичної партії (більшовиків) України (КП(б)У) «Про боротьбу з буржуазною ідеологією у вузах» (1922), університети трактувалися як «цитадель ворожої буржуазно-кадетської професури»; передбачалася радянізація освітніх установ, створення робітничих факультетів («робфаків»), спрямування на роботу до вищих шкіл комуністів та «марксистськи грамотних безпартійних пропагандистів». Головним завданням навчальних закладів та наукових інституцій стало обслуговування «класової боротьби пролетаріату». Це виражалося в пропагуванні комуністичної ідеології та антирелігійній боротьбі. Такі підходи вели як до профанації освіти, в т.ч. й вищої, так і до примітивізації наукових знань. В якому стані знаходився найбільший університет радянської України, Київський, засвідчує один документ тих часів. «У даний час, – пише анонімний кореспондент у липні 1922 р., – Київський університет знаходиться в стані повного розкладу, точніше і юридично, і фактично він не існує. Окрім пережитих ним численних реформ, він втратив багатьох своїх членів через природну смерть, а ще більше професорів не входить у склад університету через причини, що так чи інакше пов'язані з революцією… У Києві створилося дивне становище, відмінне від інших осередків розумового життя: є старе приміщення університету, є бібліотеки, кабінети, лабораторії, є залишки вченої корпорації, але щоб знищити й ці залишки, не видають вчасно плати, дають протягом року лише 20-15-5% тієї суми, котра належиться як місячна оплата, затримують видачу академічного пайка, дають його не повністю. У список тих, хто отримує академічний пайок, внесені особи, які не мають ніякого відношення до науки й мистецтва, і не внесені особи, відомі своєю працею в науці. З іншого боку, на чолі університетів стоять особи, які чужі науці й не мають ніякого стосунку до народної освіти». Ось за таким «сценарієм» відбувалося нищення старої вищої школи.

На базі Київського університету був створений Вищий інститут народної освіти, який брав на себе завдання готувати працівників «для всіх типів масових шкіл». Припинив своє функціонування й університет у Кам'янці-Подільському.

Альтернативою старим вищим школам стало створення в 1922 р. у тодішній столиці радянської України Харкові Комуністичного університету ім. Артема, який мав на меті підготовку «червоної професури». Поряд з цим університетом, де були стаціонарне й заочне відділення, з'явилися комуністичні університети, що мали тільки заочне відділення. Вони діяли в Києві та Дніпропетровську. Але ці освітні структури проіснували недовго.

У липні 1922 р. відбулася перша Всеукраїнська конференція з педагогічної освіти. На ній говорилося про необхідність вивчення марксистської теорії, в основу якої має бути покладене з'ясування закономірностей суспільних явищ (історичний матеріалізм), тенденцій розвитку сучасного періоду історії (науковий соціалізм) і синтез природничих та суспільних наук (діалектичний матеріалізм). На основі цього мав би формуватися цільний науковий світогляд.

У першій половині 20-х рр. у вищих навчальних закладах радянської України здійснювалося викладання дисциплін т.зв. соціально-економічного мінімуму, куди входила філософія під назвою «історичний матеріалізм». Основними темами цього курсу були: теорія суспільного розвитку, розвиток продуктивних сил та виробничих відносин, класи і класова боротьба, держава й диктатура пролетаріату, базис та надбудова. Входили в цей курс також теми, які мали стосунок до діалектичного

матеріалізму: ідеалізм та матеріалізм, діалектичний метод у філософії. Вивчення марксистської філософії починалося з розгляду проблем діалектичного матеріалізму з певними екскурсами в історію філософії. Хоча загалом переважала тематика історичного матеріалізму.

У 20-х рр. спостерігалася тенденція закріплення за вищими школами навчально-виховних функцій та відмежування їх від наукової діяльності. Останньою мали опікуватися спеціально створені науково-дослідні кафедри та інститути, що розглядалися як «горизонтальна федерація над вузами» і «база для Академії наук». Українська академія наук, реорганізована в червні 1921 р. у Всеукраїнську академію наук (ВУАН), спочатку не мала в своєму складі інституцій, які б займалися суто філософськими питаннями. Правда, планувалося, що цими питаннями займатиметься історично-філологічний відділ. При ньому в травні 1920 р. було створено Комісію для дослідів над громадськими течіями в Україні під керівництвом Сергія Єфремова, працівники якої досліджували погляди діячів Кирило-Мефодіївського братства. З часом історично-філологічний відділ став досліджувати погляди Сковороди, діячів українського національного руху XIX ст. Тематика цих досліджень не відповідала актуальній тематиці марксистських досліджень.

У 1922 р. під керівництвом Гілярова був організований семінар з вивчення суспільного життя. Він мав стосунок до діяльності ВУАН. У 1925 р. його перейменували на семінар із соціальної філософії, учасники якого займалися розробкою питань діалектичного й історичного матеріалізму, логіки, методології суспільних наук, а також методологічними проблемами мистецтва. Восени 1926 р. при ВУАН на базі міжвузівського марксистсько-ленінського семінару було створено науково-дослідну кафедру марксизму-ленінізму.

Паралельно з цим у Харкові виникають структури, де вивчалася марксистська філософія. Наприкінці 1921 р. тут створили кафедру марксизму й марксознавства. Зазначена кафедра стала фундаментом для Українського інституту марксизму, заснованого в 1922 р., а в 1924 р. перейменованого в Український інститут марксизму-ленінізму (УІМЛ), який поділявся на три відділи – економічний, історичний та філософсько-соціологічний. У 1926 р. в складі Інституту створили ще окрему кафедру національного питання. З 1927 р. Інститут почав видавати журнал «Прапор марксизму» (пізніше – «Прапор марксизму-ленінізму», «Під марксо-ленінським прапором»). Керівництво Інституту перебувало в руках партійно-державної номенклатури. Так, у 1927-1930 рр. його директором був уже згадуваний Скрипник.

Філософського-соціологічний відділ УІМЛ поділявся на три кафедри – філософії, соціології й права. До провідних працівників Інституту належав Семен Семковський (Бронштейн) (1882-1937), двоюрідний брат відомого комуністичного діяча Льва Троцького. Він закінчив юридичний факультет Петербурзького університету, прослухав курс лекцій з фізики в університету Цюріха. Брав активну участь у соціал-демократичному русі як меншовик, але в 1920 р. приєднався до більшовиків. У дореволюційний період велику увагу приділяв національним питанням, орієнтуючись у них на погляди Карла Каутського та Отто Бауера. Вважав, що нації не мають майбутнього, оскільки світовий ринок зламає всі національні межі. Тому заперечував право націй на самовизначення. Не будучи українцем і дотримуючись вказаних поглядів у національному питанні, Семковський був далекий від українських проблем. У 20-х рр. він в основному займався філософськими проблемами природознавства, зокрема розглядом і трактуванням теорії відносності. Був прихильником «наукізації» філософії, вважався лідером «механістів» в Україні.

Ще одним провідним працівником УІМЛу й водночас опонентом Семковського був Володимир Юринець (1891-1937). Народився він у селі Олесько (зараз Буського району Львівської області). Гімназійну освіту здобув у Львові. Тут же вступив до університету, але з часом перевівся до Відня. У Віденському університеті вивчав математику та філософію. Студіював також у Берліні та Парижі. Захистив докторат

із філософії. Напередодні Першої світової війни дебютував як поет – був автором збірки «Етапи». Воював в австрійській армії, але потрапив у полон до росіян. З 1920 р. працював політруком у Червоній армії, вступивши при цьому в КП(б)У. Закінчив у 1924 р. Інститут червоної професури в Москві. Деякий час працював у столиці СРСР, але в 1925 р. опинився у Харкові. Очолив тут кафедру соціології Українського інституту марксизму. Був членом Ради ВУАН. У 1928 р. виступав із доповідями у Прусській академії наук, а також на міжнародному конгресі у Осло.

Юринець, будучи непогано обізнаним із новими течіями західноєвропейської філософської думки, намагався філософствувати в дусі ортодоксального марксизму. Низка його статей мали апологетично-пропагандистський характер – «Український філософський фронт», «Із сучасної буржуазної соціології», «Фальшивування діалектики в сучасній філософській буржуазній літературі» тощо. Філософію Юринець трактував як поле бою між представниками ворожих течій. Закликав вивчати гегелівську діалектику з матеріалістичної точки зору. Вважався одним із лідерів «діалектиків» в Україні.

Окрім філософії, цікавився питаннями української культури, зокрема художньої літератури. Юринець є автором праць літературознавчого характеру – статті про Миколу Хвильового й монографії про Павла Тичину (1928).

У філософсько-соціологічному відділенні УІМЛ деякий час працював Валентин Асмус (1894-1975), якого справедливо вважають одним із найбільш яскравих радянських філософів. Філософську освіту він здобув у Київському університеті. Серед його вчителів були Зеньковський та Гіляров. Асмуса переважно цікавили проблеми історії філософії, логіки та естетики. При цьому він так і не став епігоном марксизму, виявляючи певну самостійність у філософському плані. Щодо українських проблем, то вони знаходилися поза колом його інтересів. У 1927 р. Асмус перебрався до Москви, де і виявив себе як талановитий філософ. Це дає нам право зарахувати його до представників російської філософії.

Одним із помітних філософів радянської України зазначеного періоду був Петро Демчук (1900-1937), який обіймав високі становища в офіційній «філософській ієрархії». Народився він у селі Городенці на Станіславщині (зараз – Івано-Франківська область). Походив з бідної родини. У віці п’ятнадцяти років Демчук став добровольцем Українського легіону січових стрільців, який воював на боці Австро-Угорщини в Першій світовій війні. З листопада 1918 р., коли постала Західноукраїнська Народна Республіка (ЗУНР), став воїном Української Галицької армії, воював проти поляків. Двічі побував у польському полоні й двічі втікав. У цей час попав під вплив більшовиків, став одним із організаторів української секції в Компартії Австрії. Працював у партійній пресі, партійній школі, також повпредстві СРСР у Австрії. Тим часом закінчив Віденський університет.

З листопада 1925 р. перебрався до Харкова. Навчався в аспірантурі Українського інституту марксизму. З 1929 р. – член Комуністичної партії (більшовиків) України. Тоді ж включається в філософську дискусію між «механістами» й «діалектиками», що в той час велася в СРСР, у т.ч. і в Україні. Був одним із лідерів «гегельянського марксизму». Йому належить книга-маніфест цього напрямку «В боротьбі за ленінську філософію (З приводу ленінського конспекту гегелівської «Науки логіки»)» (1930). Настоював на глибокому вивченні філософії Гегеля для розвитку матеріалістичної діалектики.

Демчук розглядав філософію як «дзеркало фактичного стану речей» й спрямовував свою увагу на критичний аналіз сучасної йому німецької філософії. Також займався Демчук аналізом політичних ідеологій – соціал-демократії, фашизму, націоналізму. Допускав ототожнення філософських течій з політичними партіями, що було притаманним для тогочасної ідеологізованої філософії в СРСР.

Володіючи іноземними мовами, Демчук добре орієнтувався в питаннях західноєвропейської філософії. Також виявляв значний інтерес до української культури.

Вважав, що в поезії може бути більше філософії, ніж у вузькофілософських трактатах. Звідси його інтерес до поезії Шевченка – йому належить цікава стаття «Шевченко та його вчителі філософії», де він доводив вплив твору В. Гумбольта «Космос» на світогляд Кобзаря. Взагалі Демчука цікавили представники філософської та суспільної думки України – він працював над вивченням спадщини Сковороди й Кістяківського.

У 1931 р., після відрядження до Німеччини, Демчук опублікував головну свою працю – «Розклад сучасної буржуазної філософії». Це була справді ґрунтовна праця, в якій давалася (хай і заангажована) характеристика тенденцій розвитку тогочасної європейської філософії. У першому розділі роботи аналізувалася німецька філософія, відзначалося, що в ній «місце логіки, точного думання побиває антираціоналізм, інтуїтивізм… Оживають тіні старих містиків…» Демчук піддав критиці «школу мудрості» німецького філософа Г. Кайзерлінга, який пропонував інтегрувати Європу на засадах «єдності по духу». Не сприймаючи цю ідею, Демчук навіть звинуватив Кайзерлінга в фашизмі. Розглядалися в книзі також погляди німецьких філософів В. Ціглера та М. Хайдеггера, соціологічні теорії М. Вебера й М. Адлера, а також погляди представників неопозитивізму. Другий розділ роботи був присвячений аналізу концепцій тогочасної західноєвропейської соціал-демократії. У третьому були піддані критиці представники тогочасної української еміграції, зокрема Чижевський та його студії з історії філософської та суспільної думки України.

Пріоритетними напрямки філософських досліджень у той час були суспільно-політичні проблеми – пролетарська держава, класова боротьба, класова структура, проблеми формування безкласового суспільства. З’явилася низка праць та збірників, у яких розглядалися ці питання, – збірники «Філософія і політика», «Войовничий матеріаліст», робота «Філософсько-соціологічні нариси» Юринця, збірники до 50-річчя смерті Маркса. У вказаних роботах розглядалися функції соціалістичної держави, акцентувалася увага на придушенні класових ворогів, піддавалися критиці погляди західноєвропейських марксистів, передусім Каутського, на природу пролетарської держави. Поширеною думкою було твердження, що після соціалістичної революції в європейських та інших країнах форми державної влади будуть різновидами влади радянської. Окремі українські радянські філософи (І. Дзєніс, П. Трублаєвич), вслід за Сталіним, розвивали тезу про відмирання держави шляхом її зміцнення, доводили необхідність посилення держави диктатури пролетаріату, її функцій, передусім насильницької.

Ще однією проблемою, якою переймалися радянські філософи в Україні, стала проблема класової боротьби й класової структури. Виходячи з практики колективізації, А. Ландесман виступив із тезою про загострення класової боротьби в ході будівництва соціалізму. Такі погляди на той час віталися – тим паче, що вони мали реальну основу. Адже в Україні під час колективізації, Голодомору відбулося загострення суспільних відносин. Займався цими питаннями також Я. Блудов. Останній вважав, що знищення класів – це не лише ліквідація капіталістичних елементів, а й подолання «пережитків капіталізму» в економіці та свідомості людей.

Ще одним пріоритетом радянських філософів в Україні стала розробка національного питання. Одним із головних його теоретиків вважався Скрипник. У червні 1926 р. він виступив з доповіддю «Національне питання як окрема наукова дисципліна», виділивши такі напрямки досліджень: історія національного питання, політика національного питання, національна статистика. Скрипник заснував і очолив кафедру національного питання при Українському інституті марксизму. Однак з часом дослідження цього питання почали згортатися. Натомість, звичною стала апологетика національної політики комуністичної партії. Той же Скрипник виступив у 1930 р. на Раді національностей з промовою «Сталін як теоретик національного питання», яка мала відверто апологетичний характер.

Певна увага приділялася питанням історії філософії та критиці тогочасних філософських учень, поширених у країнах Європи й Північної Америки. Так, здійснювалися переклади українською мовою творів Маркса, Енгельса, Леніна, їхнє видання й пропагування. Виходили різноманітні збірники і монографічні дослідження, в яких висвітлювалися питання філософії марксизму й ленінізму. Наприклад, збірники «За марксо-ленінську теорію» (1931), «До 50-річчя смерті К. Маркса. Філософський збірник» (1933), монографія А. Марка «Критика фетишизму в творчості Маркса» тощо. Звісно, писалися ці роботи в апологетичному дусі, без якихось спроб критичного аналізу.

Розглядалися також філософські погляди попередників марксизму. Передусім дослідників цікавила постаті матеріаліста Фейєрбаха, таких представників німецької класичної філософії, як Гегель та Кант. Приділялась увага висвітленню поглядів соціалістів-утопістів XVIII – початку XIX ст. Разом з цим здійснювалася критика «неправильних марксистів», переважно теоретиків німецької соціал-демократії та «австромарксизму» – Е. Бернштейна, К. Каутського, О. Бауера, М. Адлера.

Чимало уваги було приділено висвітленню поглядів «далеких попередників марксизму» – матеріалістів та діалектиків, починаючи з епохи Античності й завершуючи періодом Нового часу. Серед фігур, які цікавили дослідників, були Геракліт, Демокріт, Бекон, Декарт, Гассенді, Гоббс, Локк Лейбніц, Спіноза, Лессінг, французькі матеріалісти-просвітителі. Однак, як бачимо, поза їхньою увагою залишалася ідеалістична лінія в філософії – платонізм і неоплатонізм, середньовічна схоластика, ідеалістичні течії Нового часу. Такий підхід до розгляду історико-філософських питань страждав тенденційністю та однобічністю.

Поряд з критикою теоретиків соціал-демократії, радянські філософи України займалися критикою концепцій сучасних їм західних філософів. Передусім критиці були піддані «філософія життя», неогегельянство, фрейдизм, погляди Едмунда Гуссерля. Також критиці піддавалися погляди «українських буржуазних націоналістів» – Донцова, Маланюка, Винниченка, Микити Шаповала, Чижевського та інших.

Серед радянських філософів України в зазначений період спостерігався інтерес до осмислення суспільно-філософських поглядів видатних українських письменників, насамперед Шевченка та Франка. Ці питання знайшли відображення в роботах Андрія Річицького (1882-1937). У нього є кілька праць, присвячених творчості Шевченка – «Тарас Шевченко в світлі епохи» (1925), «До проблеми нації у Шевченка» (1930). Він представляв Кобзаря прихильником християнського комунізму. Приблизно в такому ж ключі трактував його творчість відомий історик Дмитро Багалій у роботі «Тарас Шевченко – поет пригноблених мас» (1931). Правда, зазначений підхід з часом перестав влаштовувати вище партійне керівництво. Один із його представників, О. Шліхтер, проголосив, що Шевченко був передусім поетом революційної демократії, близьким до Чернишевського та Добролюбова, пропагандистом збройного повстання проти самодержавства, борцем за дружбу народів, прихильником матеріалістичних і навіть атеїстичних ідей. Цей погляд утвердився в радянському шевченкознавстві, ставши майже аксіомою.

Розглядаючи творчість Франка, Річицький констатував, що Каменяр «стоїть не на основі робітничої класової боротьби, а на основі анархо-синдикалізму і мужицького федералізму громад» і що він еволюціонував «від боротьби і творчості на службі робітничо-селянської спільності до науково-кабінетної роботи в останні роки свого життя» . У 1932 р. в Харкові вийшов збірник «Суспільно-політичні погляди Івана Франка», де подавався відносно об'єктивний аналіз поглядів Каменяра. Там говорилося, що на першому етапі Франко, дотримуючись марксистських поглядів, став народником, просвітителем, діячем буржуазно-угодовської націонал-демократичної партії. На другому етапі письменник відійшов від марксизму, зробився його критиком. Говорилося, що він пропагував інтелігентсько-буржуазний соціалізм, який для нього насамперед був поняттям етичним. Однак, у ході

утвердження тоталітарного суспільства, в радянській Україні змінюється погляд на творчість Франка.

Також у сфері інтересів дослідників радянської України в зазначений період опинилася постать Сковороди. Його особі були присвячені окремі книги Д. Багалія, В. Петрова, Г. Хоткевича, Г. Коваленка, Г. Тисяченка. Побачила світ збірка статей до 200-ліття з дня народження мандрівного філософа «Пам'яті Г. С. Сковороди» (1922). У той час почав формуватися образ Сковороди як «народного філософа». З часом саме такий образ став канонічним у радянській літературі.

Говорити про якусь особливу оригінальність філософського процесу на теренах радянської України в 20-х – на початку 30-х рр. не варто. Тут спостерігаємо аналогії та паралелі з подіями, що відбувалися «в центрі». Як і в Росії, в Україні розгорнулася дискусія між «діалектиками», на чолі яких опинився Юринець і Демчук, та «механістами» на чолі із Семковським. Як для одних, так і для других ця дискусія закінчилась трагічно. У період оформлення тоталітарної системи в середині 30-х рр. XX ст. вони були звинувачені в різноманітних ідеологічних гріхах і зазнали репресій.

Репресії 30-х рр. XX ст. і деградація філософської культури

Якщо в 20-х роках на «філософському фронті» в радянській Україні допускався певний плюралізм (переважно в межах комуністичної ідеології), то в 30-х роках у цій сфері, зрештою, як і в інших ідеологічних сферах, намітилася тенденція до уніфікації, створення «єдино-правильного канону». На Всесоюзній філософській конференції, проведеній у Москві у 1930 р., було піддано критиці радянського філософа, академіка Деборіна та його групу «деборінців». У постанові Центрального комітету Всесоюзної комуністичної партії (більшовиків) (ВКП(б) про журнал «Под знаменем марксизма» від 25 січня 1931 р. «деборінцям» висунули звинувачення в «меншовикуючому ідеалізмі». Їх звинувачували в ігноруванні філософської спадщини Леніна, в підміні марксистської діалектики гегелівською. Водночас розпочалася боротьба з т.зв. «механіцистичним ухилом», яким інкримінували заперечення відмінної від природознавства марксистської філософії, а також заперечення діалектики як філософської науки. Ця боротьба в своїй основі мала не стільки ідейні мотиви, скільки завдання дисциплінувати «філософський фронт», зробити філософів та інших ідеологічних працівників безвідмовно відданими комуністичному керівництву, що було необхідним для функціонування тоталітарної системи.

Боротьба з «деборінцями» та іншими ухилами на філософському фронті мала відгомін і в радянській Україні. З критикою цих ухилів виступив Скрипник. Він стверджував, що в СРСР питання про філософію тлумачиться як питання про зброю пролетаріату в його класовій боротьбі. Тому вимагав від філософів, аби ті здійснювали теоретичне обслуговування класової боротьби, спиралися на теоретичні напрацювання Леніна, передусім у питаннях теорії соціалістичного будівництва. Філософію він трактував як «справу пролетарської боротьби, вважав, що вона «не може бути іншою, як революційною, не може бути іншою, як пролетарською, не може бути іншою, як ленінською, не може бути іншою, як партійною, як комуністичною». При цьому Скрипник гостро засуджував українських філософів за академізм, абстрактність, за те, що їхні теоретичні напрацювання погано пов'язані з реальними потребами класової боротьби й будівництва соціалізму.

У січні 1931 р. на республіканській нараді марксистсько-ленінських науково-дослідницьких закладів УСРР в Харкові були піддані критиці провідні співробітники Інституту філософії й природознавства УІМЛу – Семковський, Юринець, Демчук. Набуває поширення думка, що «найменше відхилення від правильних марксистсько-ленінських позицій, навіть у самих абстрактних питаннях теорії» набуває важливого політичного значення і «…є спрямованим проти диктатури пролетаріату».

Починається чистка ідеологічних кадрів. Деякі відомі діячі «філософського фронту» були звинувачені в різноманітних ідеологічних гріхах. Наприклад, журнал «Прапор марксизму-ленінізму» в 1932 р. писав про Демчука, що він «…махровий ідеаліст, апологет буржуазії…, чистий гегельянець, послідовний меншовикуючий ідеаліст». У липні 1933 р. навіть була видана постанова ЦК КП(б)У «Про націоналіста та плагіатора В. Юринця». У ній цього філософа було названо буржуазним націоналістом та прихильником буржуазно-ідеалістичної філософії, а Демчук «удостоївся» звання «представника войовничого західноєвропейського фашизму».

Юринця виключили з компартії й Академії наук. Очевидно, його чекав арешт. Проте Юринець погодився стати таємним агентом та провокатором ГПУ. Це дало йому можливість пробути ще кілька років на волі. Та все ж у 1937 р. його арештували, звинуватили в націоналізмі та шпигунстві на користь Німеччини і розстріляли.

Не менш трагічною була доля Демчука. Він був арештований у травні 1933 р. і звинувачений у належності до контрреволюційної Української військової організації. Його засудили на п'ять років позбавлення волі. Покарання відбував у сумнозвісному Соловецькому таборі. У 1937 р. його разом із багатьма іншими соловецькими в'язнями розстріляли у Сандармосі (Карелія).

Щодо Семковстького, то він зумів уникнути репресій у 1933 р. У 1934-1936 рр. працював головою Комісії з філософії при Українській Академії наук та керівником Харківської науково-дослідної кафедри історії європейської культури. Але в березні 1936 р. його арештували й через рік розстріляли.

Таким чином, 1937 рік став фатальним роком для колишніх лідерів «філософського фронту» радянської України 20-х – початку 30-х рр. Їх заступили нові кадри, які не відзначалися ні філософською освіченістю, ні оригінальністю мислення, зате ладні були сліпо виконувати вказівки комуністичної номенклатури. Паралельно з репресіями проти старих кадрів відбувалися й інституційні зміни.

У липні 1931 р., згідно з рішенням ЦК КП(б)У, УІМЛ реорганізували у Всеукраїнську асоціацію марксистсько-ленінських інститутів (ВУАМЛІН), яка діяла до середини 1936 р., після чого ці інститути були передані Академії наук УСРР, де було створене відділення суспільних наук. До складу цієї асоціації входило шість науково-дослідних інститутів, у т.ч. Інститут філософії та природознавства.

Очільник ВУАМЛІНу Шліхтер вважав, що головним напрямком розвитку науки залишається «розгортання теоретичної думки нашої партії», закликав до подальших досліджень «за утвердження марксистсько-ленінської теорії, за побудову соціалізму». Т.зв. історичний матеріалізм стає методологічною основою всіх суспільних наук. Про це, наприклад, говорив Я. Блудов, ректор Харківського інституту народної освіти – нове «світило» на «філософському фронті» України. У роботі «Суспільство і природа» він писав: «Історичний матеріалізм є наукова теорія про суспільство, про його закони розвитку, є наукова метода всіх суспільних наук». Блудов заперечував думку М. Бухаріна про можливість моделювання суспільних процесів та явищ. Вважав, що для справжнього марксиста не повинно існувати поняття «суспільства взагалі», а має існувати конкретне поняття того чи іншого суспільства як сукупності даних продуктивних відносин, як певна суспільна формація.

Незважаючи на гучні декларації в дусі комуністичної ідеології, саме в 30-х рр. спостерігаємо в СРСР, і в Україну зокрема, відмову від комуністичних експериментів у сфері освіти й часткове повернення до старих освітніх традицій, що обумовлювалося прагматичними потребами економічного розвитку. Так, поверталися єдина система освіти, предметність викладання, п'ятибальна система оцінювання знань, уніфікованість навчальних планів тощо. У 1933-1934 рр. відновили свою діяльність університети. У системі освіти й науки були встановлені вчені ступені й наукові звання.

Підготовкою нових суспільствознавчих кадрів у СРСР займався Інститут червоної професури, створений у Москві ще в 1921 р. В Україні подібна освітня структу-

ра виникла в 1934 р. Інститут мав своїм завданням готувати «висококваліфіковані більшовицькі українські кадри викладачів, наукових та практичних робітників для соціалістичного господарства і різних ділянок культурного будівництва». В Інституті було шість відділів, в т.ч. відділ філософський. Люди, що поступали в Інститут, мали мати вищу освіту. Хоча увага приділялася не стільки освіті та їхнім знанням, скільки «правильному» соціальному походженню (із робітників та селян). Сам же Інститут виконував роль аспірантури.

У філософських студіях одним із центральних принципів був принцип «партійності та класовості». Наприклад, історія філософії осмислювалася з класових позицій як боротьба «прогресивного» матеріалізму з «реакційним» ідеалізмом. Так, Аристотель трактувався як «ідеолог середніх класів античного рабовласницького суспільства часів македонської експансії», Дж. Локк оголошувався «сином класового компромісу 1688 р.», філософія Гегеля трактувалася як «відображення двоїстості й залежності німецької буржуазії початку XIX ст. від феодалів». «Одним із важливих засобів формування «єдино правильного» погляду «червоної професури» на історію філософії, судячи з програм, – зазначає М.Ткачук, – мало стати повсякчасне звернення до «авторитетів» – Маркса, Енгельса, Леніна, Сталіна, а також «глибоке знання» їх висловлювань з приводу тих чи тих філософських питань; саме на них слід було орієнтуватися у вивченні будь-якої теми, що красномовно засвідчували списки рекомендованої літератури, які розпочиналися (а подекуди й обмежувалися) розлогим переліком творів класиків марксизму-ленінізму. Не забуваючи про настанову «політичної актуалізації», укладачі програм приділяли чималу увагу критиці не тільки чужоземних «буржуазних реакціонерів» і «фашистів», а й щойно викритих вітчизняних «ревізіоністів», «опортуністів», «меншовикуючи ідеалістів», «троцькістів», прищеплюючи майбутнім «червоним професорам» звичку натхненно викривати і таврувати вчорашніх колег, наставників і друзів».

Як бачимо, такі підходи були розвитком тих тенденцій, притаманних радянському марксизму в 20-х рр. При трактуванні питань переважав вульгарно-соціологічний підхід, що поєднувався з «принципом» політичної доцільності. На той час уже склалася структура «марксистсько-ленінської філософії», яка поділялася на діалектичний та історичний матеріалізм. Діамат трактувався як «найглибший, єдино науковий і революційний світогляд», «вершина» світової філософії. Студіювання діалектичного матеріалізму передбачало вивчення наступних питань: матеріалістична діалектика як філософська наука марксизму-ленінізму (три джерела й три складові марксизму; діалектичний матеріалізм як філософія пролетаріату; розв'язання основного питання філософії; діалектика як наука про загальні закони розвитку природи, людства і людського мислення; тотожність діалектики, логіки й теорії пізнання у Гегеля на ґрунті ідеалізму і в марксизмі на ґрунті матеріалізму; єдність методу і світогляду, теорії і практики; партійність філософії і т. ін.); марксистсько-ленінська теорія відображення; три закони діалектики (єдності протилежностей, переходу кількісних змін у якісні, заперечення заперечення); категорії марксистсько-ленінської діалектики (сутність і явище, форма і зміст, можливість і дійсність, причинність); матеріалістична діалектика і критика формальної логіки тощо.

Загалом діалектичний матеріалізм, який оформився в системі радянської філософської освіти, характеризувався такими ознаками: метафізичністю, тобто намаганням вийти у мисленні поза встановлені критерії раціональності (принципи логіки) до більш глибоких засад мислення; спекулятивно-інтуїтивним способом мислення, успадкованого від Гегеля; субстанційністю онтології та пов'язаної з цим натуралізмом.

Після вивчення діалектичного матеріалізму в системі радянської філософської освіти йшов матеріалізм історичний, де розглядалися історичні умови й сутність «перевороту, здійсненого Марксом у поглядах на суспільство», вчення про соціально-економічні формації, продуктивні сили й виробничі відносини, базис і над-

будову, класи, класову боротьбу і державу (з особливим акцентом на «пролетарській диктатурі»), теорія пролетарської революції, форми суспільної свідомості та завдання «культурної революції».

Для історичного матеріалізму притаманними були: економічний редукціонізм, для якого характерним є те, що поведінка людей, діяльність соціальних інституцій, форми суспільної свідомості пояснювалися шляхом їх зведення до економічних відносин; еволюційний прогресизм та пов'язаний з ним універсалізм (мається на увазі те, що всі суспільства долають одні й ті самі стадії розвитку); невирішеність питання між соціально-економічною зумовленістю людської діяльності й вільним вибором напрямків історичного розвитку, творенням історії; волюнтаризм у політиці.

Можна погодитися з думкою Лісового, що «фактично марксистсько-ленінська філософія стала обґрунтуванням морального, правового, політичного нігілізму, що є найгіршим успадкуванням у колективній ментальності пострадянських суспільств».

Хоча для випускників Інституту червоної професури були створені добрі матеріальні умови для навчання, проте якихось успіхів майбутні марксистські філософи та суспільствознавці не демонстрували. Рівень їхньої успішності був низький. До завершення навчання ніхто з них так і не підготував дисертацій. Це обумовлювалося різними чинниками – недостатністю підготовки перед вступом в Інститут; здійснення відбору на навчання не за здібностями, рівнем освіченості, а за «класовим принципом». Правда, державно-партійне керівництво дошукувалося інших причин низької продуктивності «професорського виробництва». Такими вважалася «ідейна гнилість» слухачів, «ворожа діяльність» викладачів і т. ін. Тому під час великого терору другої половини 30-х рр. мало хто з філософських кадрів залишився живим.

Після такої зачистки з'явився сталінський «Короткий курс історії ВКП (б)», котрий став «Біблією» радянського марксизму. Вперше виданий у 1938 р., він неодноразово перевидавався до смерті Сталіна в 1953 р. Таких видань було триста одне, книга вийшла шістдесятьма сімома мовами. Сукупний наклад становив понад сто сорок два мільйони. Навіть після того, як «Короткий курс…» перестали видавати, його ідеологеми домінували в суспільствознавчих дисциплінах, які студіювалися в СРСР.

Четвертий розділ книги називався «Про діалектичний та історичний матеріалізм». Він ніби служив викладом засад марксистської філософії й сприймався як істина в останній інстанції. Згідно з постановою ВКП (б) від 14 листопада 1938 р. «Про постановку партійної пропаганди у зв'язку з виходом «Короткого курсу історії ВКП (б)» вивчення цього «сталінського бестселера» мало стати фундаментом курсу «Основи марксизму-ленінізму», який був обов'язковим у вищих навчальних закладах. На початку курсу вивчалася марксистська філософія, яка була своєрідним вступом, після цього – політекономія й теорія комуністичного будівництва. Тут мимоволі напрошуються паралелі зі схоластичним трактуванням філософії як «служниці теології». Правда, у цьому випадку місце теології зайняли більш «високі» марксистські дисципліни.

Філософія в радянській Україні в післявоєнний та постсталінський період

Усередині 30-х рр. в СРСР остаточно утвердилася тоталітарна система з відповідною ідеологією. Для цієї системи філософія не була потрібною.

Незадовго після «великого терору» 1937 р. почалася Друга світова війна. Початок цієї війни супроводжувався прирощенням територій до радянської України. Наприкінці 1939 р. до її складу ввійшли Галичина та Волинь, у 1940 р. – Буковина. У 1941 р. почалася німецько-радянська війна, яка призвела до німецької окупації теренів України, яка тривала до 1944 р. Звісно, в таких умовах було не до філософії.

Однак наприкінці Другої світової війни ситуація дещо змінюється. Відбувається «філософське відродження». У 1944 р. в Київському університеті був відкритий філософський факультет, який мав три відділення (діалектичного та історичного матеріалізму, логіки й психології), а в 1945 р. в Києві почав працювати Інститут філософії Академії наук УРСР. Відкриття цих інституцій було зумовлено, зокрема, тією обставиною, що починаючи з 1946 р. в середніх школах Радянського Союзу почали вводити викладання логіки й психології. Тому вищі школи мали готувати відповідні кадри.

«Привілей» мати повноцінні філософські факультети у Радянському Союзі отримали лише кілька університетів. Ними були столичні – Московський та Ленінградський, згадуваний Київський та ще Тбіліський. Але якщо у Московському й Ленінградському університетах допускалися певні «вільності», як і в Тбіліському, то цього не скажеш про університет Київський. Тут зберігалася особливо жорстка ідеологічна цензура. Те саме можемо сказати і про Інститут філософії АН УРСР.

Філософські дослідження в Україні проводилися також у Інституті суспільних наук АН УРСР у Львові. Кафедри філософії з'явилися у вищих навчальних закладах. Почав виходити журнал «Філософська думка». Це давало можливість знайомити радянських українців, принаймні їхню елітарну частину, з основами філософії, забезпечувати функціонування в суспільстві відповідної філософської традиції.

Правда, філософствування часто зводилося до інтерпретації творів Маркса, Енгельса й Леніна, а також трактування виступів «живих класиків» (вищих керівників СРСР) та різноманітних партійних документів. Ось назви деяких конференцій, які в 1948 р. проводилися в Київському університеті при залученні викладачів філософії – «Біографія Сталіна та його твори», «Про радянський патріотизм», «Занепад західної культури» і т. ін.

Загалом філософія опинилася під тотальним ідеологічним контролем. У другій половині 40-х – на початку 50-х рр. вийшло чимало постанов ЦК ВКП (б), які стосувалися ідеологічної роботи. Відповідні постанови приймалися також на місцевому українському рівні. Як правило, кожна з них мала наслідком боротьбу з відповідними «ворогами народу». Це породжувало почуття страху, що практично паралізувало будь-яке (навіть мінімальне) намагання вдатися до свободи думання. Для того, щоб вижити, філософи мусили виявляти максимальну лояльність. Але навіть така лояльність не була гарантією від репресій.

У таких умовах годі було сподіватися на розвиток професійної філософської думки в Україні, а також на її українізацію. Попри певну лібералізацію після смерті Сталіна і після розвінчання його «культу особи», ситуація з філософією принципово не змінилася. Ця дисципліна й далі перебувала під прискіпливим контролем ідеологічних служб, коли прояви вільнодумства чи оригінальності відразу ж присікалися. І хоча в період короткочасної «відлиги» (кінець 50-х – початок 60-х рр.) цей контроль трохи зменшився, але із середини 60-х рр. починається «закручування гайок», відбуваються процеси над дисидентами, починається м'який ренесанс сталінізму. Такий стан речей зберігався до середини 80-х рр., періоду т.зв. перебудови, що завершилась розвалом Радянського Союзу.

Інша річ, що в період т.зв. застою (друга половина 60-х – перша половина 80-х рр.) відбулася суспільна стабілізація, зокрема в ідеологічній сфері. Принаймні у цей час не спостерігаємо різких ідеологічних переорієнтацій, які б вели до збурень у таборі професійних філософів.

Також у той час керівництво СРСР пішло на певне зближення із Заходом, «забувши» про ідею «світової революції». Виникла можливість (принаймні часткового) ознайомлення із культурними, в т.ч. й філософськими, надбаннями «капіталістичного світу». Правда, знайомство з тогочасною західною філософією відбувалося переважно в формі критики «буржуазних концепцій». Тоді з'явилося чимало робіт, в яких «розвінчувалися» погляди новітніх західних філософів. Правда, часом ці ро-

боти на меті мали не стільки критику, скільки популяризацію поглядів «ворожих» авторів.

І все ж атмосфера страху, яка особливо відчутною була в Україні, утримувала філософів у межах радянського марксизму, не допускала в їхніх рядах вільнодумства. «Страх перед репресіями, – писав Лісовий, один з небагатьох українських філософів, який став дисидентом і зазнав репресій у постсталінський період, – спричинила явище *самоцензури* – деформацію мислення і мовлення, які не були прямим наслідком вимог зовнішньої цензури (редакторів, видавництв, Головліту – установи, яка давала дозвіл на публікацію). За опублікування «ідеологічно невитриманих» текстів карали редакторів, видавництва, чиновників Головліту, але основним об'єктом звинувачень неминуче ставав автор. А тому самоцензура часто перевершувала вимоги зовнішньої цензури. Поширеним було явище «*дводумства*», коли філософи у спілкуванні з колегами, яким довіряли, висловлювали думки, протилежні тим, які оприлюднювали публічно, зокрема у своїх публікаціях».

Варто погодитися з міркуваннями Марини Ткачук, що «знайомство з реліктами університетської філософії пізньорадянської доби далеко не створює ані враження «філософського дисидентства», ані численних «вагомих досягнень». Процес десталінізації і «празька весна» зробили «систему» гнучкішою, чутливішою до вимог елементарного здорового глузду й віртуознішою в засобах підтримування себе «на плаву». Одним із таких засобів і постала дозована лібералізація філософського мислення, що сприяла певним зрушенням у філософській науці 1960-х – 1980-х рр. Але ні «система», ні філософська наука не втратили своєї «радянськості», залишаючись у межах власної принципово ідеологічної само визначеності».

Загалом згадана лібералізація філософського мислення мала обмежений характер. Переважно вона відбувалася «підпільно», виражалася в звернення до «неактуальних» для радянського марксизму тем, у зміщенні акцентів. Ця лібералізація не була шкідливою для комуністичної ідеології, у деяких моментах навіть сприяла її модернізації, пристосуванню до нових реалій.

«Втеча» від радянського марксизму знаходила вияв у дослідженнях у царині логіки й історії філософії. Дехто із радянських «філософських зубрів» дозволяв собі (щоправда, в певних межах) своєрідне вільнодумство. Але це, як правило, стосувалося столичних філософів. Те, що допускалося в Москві чи Ленінграді, в провінції могло трактуватися як «ідеологічне збочення». Україна саме й виступала такою провінцією. Певно, ні один регіон Радянського Союзу не був настільки «ідеологічно задушливим». Розуміючи ключове значення України для існування Радянського Союзу, керівництво країни особливо жорстко контролювало республіку. Старалися тут як прислані з Росії емісари, так і місцеві колаборанти. Доходило, здавалось, до абсурду. Наприклад, першого секретаря ЦК КПУ Петра Шелеста, який інколи виявляв проблиски української національної свідомості, звинуватили в націоналізмі за книгу «Україна наша Радянська». Серед дисидентів, які знаходилися в радянських таборах, українці впевнено утримували пальму першості. Чимало талановитих українців, не маючи змоги реалізувати себе в цій задушливій атмосфері «ідеологічної цнотливості», втікали в Росію, тим самим збіднюючи Україну талантами й допомагаючи «старшому брату».

Та все ж загальносоюзні тенденції лібералізації в царині філософії давали про себе знати і в Україні. Одним із тих, хто тут стимулював інтерес до студій у сфері логіки, був Павло Копнін (1922-1971). Він був присланий з Росії. У 60-их рр. Копнін очолював Інститут філософії Академії наук УРСР, а також філософський факультет Київського університету. Він створив школу, представники якої займалися проблемами логіки. Тоді в Україні, як і загалом в СРСР, в цих питаннях намітилась «ревізіоністська» тенденція, що виходила з тези про перспективність діалектичного методу (в його марксистському розумінні) й полягала в спробах модернізувати «канонічну» версію діалектичного матеріалізму. Представників цієї тенденції умовно називали

«діалектиками». Їхніми опонентами були «логіки», котрі вважали «творчий розвиток» діалектичного матеріалізму малоперспективним й орієнтувалися на логікосемантичні підходи. «Логіки» фактично відходили від ортодоксального марксизму. Але щоб не бути звинуваченими в антимарксистських підходах, змушені були займатися спеціальними проблемами (теорія значення та смислу), або заявляли, що з'ясування проблем теорії значення не суперечить марксизму.

Ще одним напрямком філософських досліджень, який сприяв відходу від радянського марксизму, стали студії над історією філософської думки України в період Середньовіччя та ранньомодерного часу. Традиційно продовжувала досліджуватися творчість Сковороди, але поряд з цим розпочалися студії над філософською думкою Київської Русі та Києво-Могилянської академії. Про це вже велася мова, тому немає сенсу детально зупинятися на даному питанні. Зазначимо лише, що це були дослідження ідеалістичних системам філософії, які не мали ніякого стосунку до марксизму, а, отже, ніби й нічого не вартували. Правда, науковці, щоб «актуалізувати» свої студії в світлі марксистської філософії, вишукували матеріалістичні й «прогресивні» моменти в філософських поглядах мислителів давньоруського періоду, професорів Києво-Могилянської академії та Сковороди.

При розгляді філософської думки радянської України зазначеного періоду, як і попередніх часів, закономірно виникає питання, чи були в цій філософії проукраїнські тенденції і наскільки цю філософію можна вважати українською?

Уже відзначалося, що ця філософія зросла не на українському ґрунті і для українців мала, здебільшого, деструктивне спрямування. Варто також вказати на її «інтернаціоналістську» (по суті – русифікаторську) спрямованість. Професійні філософи в Україні того часу переважно послуговувалися російською мовою. У цьому плані вони відрізнялися від радянських філософів періоду українізації. І хоча в період «відлиги» й «застою» деякі філософські праці виходили мовою українською, а також цією мовою друкувався журнал «Філософська думка», все таки спостерігалася чітка тенденція обмеження функціонування української мови у професійній філософській сфері. Це відповідало партійній лінії, спрямованої на русифікацію українського суспільства. На жаль, доводиться констатувати, що філософи радянської України не чинили серйозного супротиву такій політиці. Це засвідчувало, що ця філософія належала не стільки до української, скільки до російської традиції.

Однак справа не лише в мові філософствування. Радянські філософи України, як правило, були далекими від злободенних українських проблем, від їхнього осмислення. Радше, вони втікали від них, вишукуючи для себе нейтральні, а то й кон'юнктурні теми досліджень.

Та все ж не можна трактувати професійну філософію в Україні 60-80-х рр. як суцільно неукраїнську. Її творцями часто були етнічні українці, функціонувала вона на українській землі – і вже, з огляду на це, в ній простежувалися «паростки українськості». Щоправда, ці папростки нагадували траву, яка пробивалася крізь асфальт. І якщо вона трохи підростала, її безжально виривали.

Рекомендована література:

1. Історія української філософії. – К., 2008.

2. Козловський В. Погляд крізь роки: покоління шестидесятників як філософський тип // Філософська думка. – 2012. – №5.

3. Кухта Б. З історії української політичної думки першої половини XX ст. – Львів, 1999.

4. Малахов В. Чотири чверті шляху. Роздуми про генерацій ний злам у київському філософському середовищі 1970-х років // Філософська думка. – 2012. – №5.

5. Роженко М. Трагедія академіка Юринця. – К., 1996.

6. Ткачук М. Філософська освіта в радянській Україні: досвід осмислення історичних документів та архівних матеріалів // Філософська думка. – 2010. – №6.

Контрольні запитання:

1. Які особливості радянського марксизму?

2. Що було характерним для філософського життя в радянській Україні періоду українізації?

3. Охарактеризуйте філософські погляди Юринця.

4. Як можна охарактеризувати філософські погляди Демчука?

5. Чому в 30-х рр.. відбулися репресії проти філософів радянської України?

6. Чим було викликане відродження філософських студій у радянській Україні в післявоєнний період?

7. У чому виражалася лібералізація філософствування в радянській Україні періоду «відлиги» та «застою»?

ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА В УКРАЇНСЬКІЙ ХУДОЖНІЙ ЛІТЕРАТУРІ ТА ПУБЛІЦИСТИЦІ XX СТ.

Філософська утопія Володимира Винниченка

Не маючи змоги повноцінно розвиватися у сфері професійної філософії, українська філософська думка в XX ст. знаходила вияв у сфері непрофесійній, передусім у публіцистиці й художній літературі. Саме тут відкривалися певні можливості для осмислення українського буття.

Одним із найбільш знаних українських літераторів першої половини XX ст., який звертався до філософських проблем, був Володимир Винниченко (1880-1951). Народився він у м. Єлисаветграді Херсонської губернії (тепер м. Кіровоград) у родині селян. Після закінчення гімназії вступив на юридичний факультет Київського університету, але був звільнений за революційну діяльність. Став одним з організаторів та керівників Революційної Української партії (РУП), яка трансформувалася в Українську соціал-демократичну робітничу партію. У 1907-1914 рр. Винниченко жив за кордоном. У цей період став відомий як письменник. 1914 р. повернувся до Росії. У 1917 р. стає одним із лідерів української революції – був заступником голови Української Центральної Ради, головою Генерального Секретаріату й Головою Ради народних міністрів. Правда, його діяльність на цих посадах далеко не завжди була конструктивною. Винниченко, перебуваючи в полоні соціалістичних ілюзій, виступив проти створення збройних сил України. Це стало однією з причин поразки молодої Української Народної Республіки у війні з більшовиками на початку 1918 р. Не сприйняв Винниченко гетьманат Скоропадського, вважаючи його реставраційним режимом. Тому в листопаді 1918 р. очолив Директорію – керівний орган антигетьманського повстання, яке поставило його на чолі Української держави. Вище досягнення Директорії за часів Винниченка – проголошення 22 січня 1919 р. злуки українських земель (Галичини, Закарпаття, Буковини, Наддніпрянщини) в єдину незалежну державу. З березня 1919 р. Винниченко опиняється на еміграції в Австрії. На початку 1920 р. стає націонал-комуністом, прибічником соціалістичної революції та радянської влади, створює Закордонну групу українських комуністів, газету «Нова доба». У травні цього ж року їде до Москви, де отримує пропозиції щодо високих посад в уряді УСРР та керівних органах ВКП(б)У. Але не знаходить із більшовицькими лідерами спільної мови. Повернувшись до Австрії, друкує низку антибільшовицьких статей і памфлетів. У 1921 р. V Всеукраїнський з’їзд Рад оголошує Винниченка «ворогом народу» і ставить «поза законом». Однак у період українізації великими тиражами друкувалися твори письменника, а театри ставили його п’єси. Винниченко в цей період поступово відійшов від політики, оселився у Франції, де й прожив до кінця своїх днів. У період становлення тоталітаризму в Україні переглядається ставлення до Винниченка – припиняється видання його творів, а вже видані вилучаються з бібліотек.

У 20-30-х рр. Винниченко, поряд з художніми творами, починає писати твори філософського характеру, які до сьогодні залишаються неопублікованими. Це – «Щастя (листи до юнака)» (1930), «Конкордизм – система будування щастя» (1938-47 рр.). Розробляє теорію конкордизму (загальної суспільної згоди), яка має привести до утвердження щастя на земля. Пропагує ідеї цієї теорії в художніх творах – романах «Нова заповідь» (1931-33), «Вічний імператив» (1936), «Лепрозорій» (1938). Останніми творами письменника стали роман «Слово за тобою, Сталіне!»,

де пропонувалася ідея конвергенції (поєднання) соціалізму й капіталізму, а також публіцистично-мемуарний твір «Заповіт борцям за визволення» (1949).

Винниченко вважав себе марксистом, ідеологом «працюючих класів». Дотримувався думки, що революція та побудова соціалізму звільнить трудящих від гноблення. Правда, не поділяв поглядів більшовиків, закидаючи їм занедбання національних прагнень українців. Вважав, що і капіталізм, і державний (радянський) соціалізм є витворами хворої людини і є неприйнятним для здорових. Характеризував тодішній стан суспільства як «дискордію», агресієфільство. Зміни в суспільстві пов'язував передусім зі зміною самої людини, яка має відійти від агресії, стати толерантною. Тобто головними вважав перетворення на рівні індивідуальному, а не загальносуспільному.

В особі Винниченка маємо українського марксиста, для якого притаманними були естетизм, емоційність – власне те, що характеризує українську ментальність. Винниченко навіть спробував розвинути цей марксизм, враховуючи нові суспільні реалії, й вибудувати відносно цілісну систему (конкордизм). Інша річ, що ці ідеї так і не стали надбанням широких верств, відповідно, і не знайшли свого втілення.

У дореволюційний період Винниченко зарекомендував себе як талановитий письменник, що звертався до складних психологічних та етичних проблем. У його творчості відчувався дух українського індивідуалізму, що переростав у анархізм. Він категорично заперечував «обов'язки з примусу» над людиною. Колективістське «ми» іменував страховиськом, молохом. Власне «Я» для письменника є чи не найбільшою цінністю. Його літературні герої шляхом різних шукань (часто вкрай драматичних) намагаються знайти спокій, таку собі «хату з краю», де «Я» було би комфортно, де воно б могло сховатися від абстрактних принципів, що нав'язувалися людині ззовні. Це щось подібне до «втечі від світу» Сковороди (щоправда, не стільки на реальному рівні, скільки на рівні уявно-психологічному).

У післяреволюційний період Винниченко піддав критиці не лише капіталізм, а й більшовицький соціалізм; намагався спроектувати картину суспільства соціальної справедливості, де б людина отримала максимальні можливості для самореалізації та самовияву.

Ці ідеї були системно викладені в згаданій праці Винниченка «Конкордизм». Її автор виходив з тези, що метою людини є досягнення щастя. Проте людство так і не зуміло виробити ефективних способів боротьби з різними бідами, які роблять наше життя нещасливим. Конкордизм якраз і є системою метод і правил боротьби з нещастям, що панує над людством протягом величезної частини його історії.

Винниченко вважав: між конкордизмом та іншими методами боротьби з нещастями, які пропонувалися різними філософами, є суттєва різниця. Вона полягає в принципово відмінному розумінні походження та суті нещасть. Всі неконкордистські концепції базувалися на підходах, вироблених у межах релігії як «першої філософської та соціально-політичної системи людства». Тобто для Винниченка релігія – ідеологічна система, яка творить символічний світ людей. Вона принципово не відрізняється від інших теорій – соціалізму, комунізму, лібералізму, націоналізму тощо. Їхні адепти, вважав він, причину нещасть бачать, по суті й головним чином, у злій моральності певним груп людства – царів, королів, патріархів, феодалів, капіталістів і т.д. Приблизно так само міркують ті, хто нещастя власного народу пояснює недоброю поведінкою, злою моральністю інших націй.

Письменник виходив з того, що щастя можливе в житті людини. Це такий стан, коли людина досягає рівноваги між фундаментальними цінностями – багатством, славою, здоров'ям, коханням, розумом тощо. Досягнення чи, навпаки, недосягнення щастя обумовлюється низкою обставин. Однією з головних перешкод на цьому шляху є соціально-економічна нерівність. Тому Винниченко не приймає капіталізм, базований на приватній власності на засоби виробництва й, відповідно, на соціальній нерівності. Він був і проти «криваво-революційного будування щастя», здій-

снюваного в СРСР. На його думку, «зміна приватного капіталізму державним» у цій країні не знищила соціальної нерівності та інших вад капіталізму.

Вихід Винниченко бачив у колектократії, тобто в утвердженні колективної власності, яка ніби мала би скласти альтернативу власності приватній та державній. Колектократія, соціально-економічну основу якої становили би різноманітні кооперативні структури, розглядався як ефективний засіб подолання соціальних конфліктів та побудови справедливого суспільства. Утвердження ж колектократії мислитель розглядав не як революційну, а як еволюційну зміну, пов’язану з утвердженням моралі конкордизму (від лат. conkordia – згода).

Традиційна мораль (чи мораль дизконкордизму, як її іменує Винниченко) в своїй основі є релігійною. Нею також послуговуються соціалісти й комуністи. Вона розглядає людину як випущеного на волю під догляд поліції не розкаяного злочинця. Згідно з таким підходом, людина від природи є злою, а стримувати її може лише страх перед законом та покаранням. Суспільство, засноване на такій моралі, вже перетворило людство на «планетарний концентраційний табір». За таких умов формується деструктивна моральна позиція, яка встановлює культ ієрархії та нерівності.

Мораль конкордизму має на меті утвердження не лише рівності між людьми, а й між всіма живими істотами на землі. Вона ставить вимогу погодження своїх намірів та вчинків із навколишнім світом. Винниченко запропонував кодекс, котрий включав норми як індивідуальної, так і колективної моралі. Перших є одинадцять, других же є лише дві. Таке співвідношення свідчить, що ця мораль мала індивідуалістичний характер.

Тринадцять правил конкордизму ніби стали альтернативою іудео-християнським моральним нормам – десяти заповідям Мойсея. Щоб показати антирелігійну спрямованість своєї моралі, Винниченко спеціально вдається до символіки числа тринадцять, яке сприймалося віруючими як «нещасливе число». Ось який вигляд мають ці норми:

1. «В усіх галузях життя звільняйся від гіпнозу релігії і будь простою часткою природи».
2. «Будь погоджений з іншими, не шкідливими тобі живими істотами на землі…».
3. «Не годуйся нічим, не притаманним природі людини».
4. «Будь суцільним», власне, чини так, щоб кожна твоя дія була результатом погодження твоїх головних сил (розуму, почуття, волі).
5. «Будь чесним з собою…», що передбачає виконання таких настанов: «…виводь на поверхню свідомості кожну підсвідому думку твою, кожне приховане почуття, не старайся з легкодухості чи надмірного егоїзму, чи страху загубити свої звички та лукавити з собою, не бійся бути правдивим і сміливим насамперед перед собою».
6. «Будь погодженим у своїм ділі», тобто твоя діяльність мусить бути погоджена із твоїми бажаннями.
7. «Будь послідовний до кінця».
8. «Не силкуйся любити ближніх без власної оцінки і не претендуй на їхню любов, не будучи цінним для них».
9. «Завсігди пам’ятай, що всі люди і ти сам хворі на страшну хворобу дизконкордизму. Борися з нею не догмою, не ненавистю, не карою, а розумінням, жалістю, поміччю».
10. «Живи тільки з власної праці».
11. «Кохайся, з ким любо кохатися, але родину твори тільки з тою людиною, яку ти всією душею і всім тілом твоїм хотів би мати за матір (чи батька) дітей твоїх».
12. «Не пануй і не підлягай пануванню».
13. «Будь не над колективом, ні під ним, ні поза ним, а тільки активною, відданою клітиною його. І тоді навіть страждання за нього буде тобі за вищу радість».

Винниченко орієнтував людину на природню поведінку, розглядаючи її як «клітину» природи й соціуму.

Незважаючи на те, що конкордистська мораль мала яскраво виражений індивідуалістичний характер, Винниченко вважав, що для її втілення індивідуальних зусиль недостатньо – необхідно здійснити соціально-економічні, політичні зміни й зміни в сфері національних відносин.

Він пропонував встановити «економічну демократію, або краще, економічну колектократію». В політичному плані звільнити людство від догматизму, диктатури, утвердивши на їхньому місці принципи демократій та свободи. У плані національних відносин пропонувалося подолати «пошесть націоналізму». У результаті цих змін має постати «Світова Економічна Федерація з єдиним планетарним господарчим планом». Щоб досягти цього, на думку Винниченка, необхідно заснувати «Конкордистську партію», показові конкордистські колективи, які працюватимуть на цю ідею.

Після того, як конкордистський лад повсюдно запанує, людство зможе вийти за межі Землі й встановити зв’язки з іншими планетами на ґрунті «всесвітнього закону сполучення погодження сил». Тут, як бачимо, іде певний перегук з поглядами Вернадського, який вважав, що ноосфера в перспективі має вийти за межі нашої планети.

Наведені конкордистські погляди Винниченка щодо вдосконалення й перебудови суспільства здаються утопічноими. Правда, це не значить, що вони не мають цінності.

Теорія «азіатського ренесансу» Миколи Хвильового

До примітних фігур періоду українізації належав Микола Хвильовий (Фітільов) (1893-1933), відомий передусім як письменник. Водночас знаний він і як публіцист, котрий у своїх статтях порушив низку питань, що стосувалися перспектив розвитку України та її місця у світових процесах. Хоча теоретичні погляди Хвильового не відзначалися глибиною, зате вони були достатньо оригінальними й провокативними. Тому статті письменника викликали в радянській Україні значний розголос і спровокували жваву дискусію.

Життєвий шлях Хвильового не був простим. Народився він у селі Тростянець (тепер – Сумська область) у вчительській родині. Навчався у Богодухівській гімназії, звідки був виключений за участь у нелегальному гуртку. Потім екстерном склав іспит за гімназію. Під час Першої світової війни втягнувся в політичну діяльність, ставши симпатиком більшовизму. Воював на боці більшовиків, встановлюючи їхню владу в Україні. На початку 20-их рр. починає друкувати оповідання, написані в дусі своєрідного революційного романтизму. У 1925-1928 рр. ініціював дискусію своєю публіцистичною статтею «Камо грядеші». У цій дискусії обговорювалися питання про перспективи розвитку радянської України та її культури. Погляди Хвильового, незважаючи на їхню комуністичну риторику, виявилися неприйнятними для більшовицьких ідеологів, тому зазнали різкої критики. В умовах ідеологічного цькування та згортання українізації Хвильовий покінчив життя самогубством.

Одним із головних теоретичних надбань письменника, викладених під час згаданої дискусії, вважається теорія «азіатського ренесансу». Вона склалась як результат переосмислення й синтезу марксистських ідеї формаційного розвитку та ідей розвитку циклічного (Михайло Данилевський, Освальд Шпенглер). Особливо помітний вплив на Хвильового Шпенглера. «Шпенглерова концепція розвитку культур, – писав П. Голубенко, – з наголошенням їх неповторної своєрідності і окремих шляхів розвитку, мала на Україні 20-их років сприятливий ґрунт, бо ж саме тут особливо гостро стояло питання українського національного розвитку і точилася дискусія про шляхи розвитку української культури та її відношення до російської

і європейської культур. В атмосфері українського культурного відродження 20-их років і в світовідчуванні самого Хвильового ідеї Шпенглера знаходили свій могутній резонанс».

Хвильовий виходив з того, що «кожен народ переживає дитинство, культурний етап і цивілізаційний… Цивілізаційний етап, на наш погляд, і є останній акорд всякої культури і початок її кінця. Але в той час, коли для ідеалістичного інтуїтивізму історичні типи культур замкнено в самовільні рамці, як-от «фаустівська», що йдуть під знаком своєї судьби, ми, виходячи з принципу казуальності й поділяючи історичні типи культур, замикаючи їх в рямці патріархального, феодального, буржуазного і пролетарського часу. Кожний із цих типів не подібний до другого, але це не абсолютно, оскільки всюди виривається момент природного спадкоємства». Хвильовий загалом трактував історію як прогресивну зміну формацій, іменуючи їх типами культур. Таких типів-формацій виділяв чотири – патріархальну, феодальну, буржуазну й пролетарську. У цьому можна вбачати марксистський підхід. Кожен тип культури має один і той самий цикл розвитку, що складається з трьох етапів – дитинство, культурний етап і цивілізаційний. Останній є свідченням занепаду «типу культури».

Творцями тих чи інших типів є певні конгломерати народів-провідників. Тут можна побачити гегельянські впливи. Правда, для Гегеля «провідництво» народу визначалося дією абсолютного духу. Щодо Хвильового, то в нього маємо матеріалістичний підхід. Він вважав, що це «провідництво» залежить від енергетичного потенціалу. Писав, що «людський матеріал Азії розв'язав патріархальний період. Але, розв'язуючи його, він настільки вичерпав свої творчі сили, що вже феодальний тип мусив виявляти себе на європейській території, де людський матеріал був повний набраної у віках і не виявленої енергії. Цією енергією Європа розв'язала не тільки другий період, але й третій – буржуазний. Четвертий, пролетарський, культурно-історичний тип європейське населення не здібне підняти». Письменник зазначав, що «Західне суспільство природно йде до стану духовної імпотенції». Тут, як бачимо, Хвильовий дотримувався поширеного серед більшовиків погляду про «загнивання Заходу». Правда, письменник не відкидав його культурних надбань, вважав, що Західна Європа здатна ще себе виявляти, передусім у галузі техніки.

Творцем четвертого «типу культури» має стати Азія. Вона, на думку письменника, «знову виходить на широку історичну дорогу. Віковий, тисячолітній відпочинок східного людського матеріалу – це є період накопичення енергії для всесвітніх універсальних завдань. І тільки ця енергія здібна вивести Європу з цивілізаційного періоду конаючого типу культури». «…азіатське відродження, – стверджував Хвильовий, – тісно пов'язане з більшовизмом, і при тому, що духовна культура більшовизму може яскраво виявитися тільки в молодих радянських республіках… і в першу чергу під блакитним небом південно-східної республіки комун, яка завжди була ареною горожанських сутичок і яка виховала у своїх буйних степах тип революційного конкістадора».

Отже, «оазою» «азіатського ренесансу», на думку Хвильового, має стати Україна, що розташована на межі Європи і Азії та здатна сполучити потенціал обох. Окрім того, вона виплекала тип революційного конкістадора, готового до смертельної сутички з капіталізмом.

Говорячи про місію України, Хвильовий закликав, як не дивно на перший погляд, європеїзувати її культуру, орієнтуватися на «психологічну Європу». Українська інтелігенція, на його думку, зможе виконати свою місію, коли позбудеться просвітянського народництва, яке Хвильовий ототожнював з провінціалізмом, «малоросійщиною», «українофільством» і культурним епігонством. Протиставлення Європи та Просвіти в Хвильового прочитується таким чином: Європа – самобутня повноцінна культура, а Просвіта – вторинна, епігонська; ґрунт Європи – історія, Просвіти ж – міфологія; Європа – це відкритість, а Просвіта – «хуторянство».

Водночас Хвильовий Європу протиставляє Росії. У пошуках джерел культурного відродження України, на його думку, звертаючись до «психологічної Європи», треба дистанціюватися від Росії, тому що для російської культури, літератури зокрема, притаманна «пасивна страждальність». Така культура не зможе задовольнити революційного конкістадора. «Велика російська література, – писав Хвильовий, – не здібна виховати сильну й здорову, цільну й залізну людину, що буде мати крицеві нерви і не полізе рачки від тих ідеалів, які спалахнули в осінній революції. Велика російська література не здібна підтримувати огонь надзвичайної віри в правду горожанських баталій, в неминучість приходу «далекої загірної комуни». Хвильовий також вів мову про ідеї «месіанізму» в російській культурі, власне, про віру росіян у свою виключність. Він писав: «В статті про Фонвізіна В. Бєлінський каже, що «росіяни є спадкоємцями цілого світу, не тільки європейського життя, і спадкоємці по праву», що вони «не повинні й не можуть бути ані французами, ані німцями, ані англійцями, бо вони мусять бути росіянами». Так думає й сьогоднішній великодержавний інтелігент, і хоч скільки б ми не кричали, що цей погляд застарілий і не відповідає вимогам сьогоднішнього дня, московський месіанізм буде жити в головах московської інтелігенції, бо вона й сьогодні виховується на тому ж самому Бєлінському».

Тому Хвильовий вважає контрреволюційною думку будувати в Україні російську культуру. Звідси його лозунг «Геть від Москви», який у контексті ідеологічної ситуації в радянській Україні виглядав дуже сміливо. Зрештою, ця сміливість призвела до ідеологічних цькувань письменника.

На перший погляд, запропонована Хвильовим теорія «азіатського ренесансу» з його антиросійськими моментами, а також з вираженими моментами українського месіанізму може бути сприйнята як нова «українська ідея». Звідси інтерес до хвильовізму в середовищі української діаспори, а також за часів незалежності України. Однак, будучи формально українською, ця теорія за своїм духом такою не була. Варто мати на увазі, що Хвильовий належав до етнічних росіян та до адептів більшовизму. Це так чи інакше мало вплив на його світосприйняття й світорозуміння. Звідси апологія «енергійної Азії», що породжує «революційних конкістадорів», протиставлення цієї Азії «затухаючому» Заходу, цінність якого полягає лише в тому, що він здатний дати «відпрацьований» культурний матеріал. Це і є виявом російського світобачення. Не випадково дехто сприймав походи більшовиків, цих «революційних конкістадорів», як експансію «дикої Азії» проти цивілізованого західного світу. Таке розуміння в романі Уласа Самчука «Волинь». І справді, більшовизм можна розглядати як реванш «російської Азії», спрямований проти європеїзації Росії. У цьому сенсі теорія «азіатського ренесансу» була одним із виявів цього реваншу.

«Екзистенціалізм» Валер’яна Підмогильного

Валер’ян Підмогильний (1901-1937) належить до представників «розстріляного відродження». Його біографія багато в чому є «типовою», подібною до біографій багатьох українських інтелігентів того періоду. Походив він із селянської родини, у молоді роки довелося йому пройти горнило революцій та громадянської війни. У 20-их рр. він опиняється в Києві, де починає публікувати свої художні твори. Паралельно здобуває освіту й активно займається самоосвітою, вивчає іноземні мови. Добре освоївши французьку, перекладає з неї твори її класиків – Гі де Мопасана й Анатоля Франса. Літературні критики відзначали вплив французької літератури на письменника. Так, Валерій Шевчук вказував, що «В.Підмогильний – один з найінтелігентніших і найтонших українських письменників із доброю літературною школою». У 20-х рр., коли розгорталися процеси «українізації», до

Підмогильного приходить слава. Однак у 1934 р. його арештовують і засилають на Соловки. За офіційними даними він тут і загинув у 1941 р. Насправді, по-звірячому був розстріляний у Карелії, в урочищі Сандармох, з багатьма іншими українськими інтелігентами.

Письменник у своїх творах часто вдається до філософських рефлексій, хоча складно говорити про його філософську систему. Правда, можна виділити деякі філософські концепти, озвучені ним. Підмогильни передусім майстер новели, де постає як мислитель-екзистенціаліст. Його герої часто опиняються в межових станах, зокрема перед лицем смерті («Гайдамака», «В епідемічному бараці», «Історія пані Ївги» та ін.). Практично через усі твори письменника проходить ідея закинутості людини у світі. Як і Сьорен К'єркегор, Підмогильний заперечує цілісність людини, а прагнення окремих його героїв, наприклад, Степана Радченка в романі «Місто», до цілісності зрештою обертається в розбитість і спустошеність. Також, як і в К'єркегора, у письменника герої живуть зі страхом перед лицем «ізольованого» Бога («Добрий бог»).

Можна вважати Підмогильного предтечею Альбера Камю. У нього, як і у французького письменника-екзистенціаліста, звучить ідея абсурдності людського існування. Навіть коли людина намагається раціоналізувати своє життя, вкласти в прокрустове ложе раціональних, «наукових» схем, цей раціоналізм, зустрівшись із жорсткими життєвими реаліями, зазнає краху й перетворюється в абсурд («Історія пані Ївги»). Як і в Камю, у Підмогильного зустрічаємо думку, що достойний вихід із життєвого абсурду, – самогубство. Самогубством закінчує своє життя Зоська, героїня роману «Місто», та герой оповідання «Військовий літун». Смерть героїні новели «Історія пані Ївги» – теж своєрідне самогубство. При цьому самогубства та їхні спроби також нерідко в Підмогильного виглядають як абсурд.

Одним із «широкоформатних» творів Підмогильного є роман «Місто» (1928), який користувався чималою популярністю. У ньому письменник найбільш об'ємно та систематично викладає свою філософію.

Підмогильний у названому творі намагається осмислити цивілізаційний конфлікт між традиційним українським селом і модерновим містом. Головний герой твору Степан Радченко (його можна частково ототожнювати з письменником) потрапляє з села у велике місто (Київ). Багато що він тут не може сприйняти, воно йому чуже. Однак, на відміну від Сковороди, Шевченка чи Куліша, які закликали вести природне життя на хуторі, в сільській місцевості, тобто втікати з міста, герой роману Підмогильного не втікає, а намагається до нього пристосуватися. Зрештою, переймається «міським духом» і йому нецікавим стає село.

Та все ж у романі має місце неприйняття деяких цивілізаційних особливостей, зокрема нагромадження знань, які, на думку письменника, не завжди є потрібними. Так, герой твору «спостеріг у собі річ, що видавалася йому вельми дивною і навіть страшною, як він не розумів її справжніх і природних причин. Перший, всіма сторонами блискучий рік праці в інституті, замість додати йому нового знання, здавалось, знищив навіть те, що він із села привіз. Він зненацька відчув, що мозок його вдягнений тільки в нікчемні лахи, і це почуття схвилювало його, бувши для його честі принизливе... Від рясного читання на селі він зберіг, щоправда, в пам'яті силу імен, назв та змістів, але все це було подібне на занедбану бібліотеку, де книжки навіть на полиці не поставлено».

Наприкінці роману герой, не витримавши «тягаря» міста, прагне втекти з нього і в своїй уяві малює таку картину, що «назавжди покине місто, чуже його душі, цей камінь, ці збудні ліхтарі! Зречеться навіки жорсткої плутанини міського життя, отруйних мрій, що тяжать над галасливим бруком, задушливих поривів, що роз'їдають душу в вузьких закутках кімнат, відкинеться божевільного прагнення, що ятрить думку, затиснуту в лещата міста. І піде в спокійні, сонячні простори полів до покинутої волі, і житиме, як росте трава, як стигне овоч». Далі маємо суцільну

оду природному, тобто сільському, життю: «І той півтора року накупчуваний біль, те гнітюче невдоволення, людині в поривах притаманне, вся гіркота щоденного прагнення і виснажливість мрій, що він у місті дізнав, обертались тепер у щасливу стому й щемлячий потяг до заспокоєння. Він бачив себе завтра не сільбудівцем, не сільрадівцем, не вчителем чи спілчанським діячем, а непомітним хліборобом, одним з безлічі сірих постатей, у свитках, що водять по землі вічне рало. Вогкий ранку! Свіжино першого променя! Чудовий блиску тихої роси! Будь благословенний час, коли родиться світло життя! Дух минулого, злеглий, могутній, прокинувся в нім, дух віків, що дрімає в душі й підводиться хвилинами зрухів, манячи до завмерлості й тиші, той непереможний, хоч і приморений голос, що шепоче казки про втрачений рай та співає пісні природності». Тобто Підмогильний, здавалось би, повертається на «круги своя» – до антеїзму, природності, вихваляє сільську простоту й хліборобську працю, що було характерним для українських письменників та мислителів.

На відміну від «соцреалістичних» письменників, Підмогильний не розглядає людину «одномірно». Наприклад, пише: «Людина не могла б вигадати багато особових богів, не бувши сама різноманітна, бо являючи собою дивне поєднання разючих противенств, потребувала втілення для кожного з них, і прагнення створити одного великого бога з маленьким чортом знаменує вже нормалізацію людської істоти, тобто всихання її уяви. Людина не розкладається на так зване добро та зло, на плюс і мінус, хоч би й як це зручно було для громадського вжитку». Подібні міркування про світ і людину зустрічаємо в Річинського. Правда, останній говорив про цю розірваність, вдаючись до раціоналістичної аргументації. Підмогильний доходить до такого розуміння інтуїтивно, спостерігаючи життєві реалії.

Розірваність у Підмогильного поєднана із суперечливістю, коли позитивне явище трансформується в негативне. «Щасливі, – міркує він, – все-таки нагадують хворих і потребують обережного поводження. Щастя кінець кінцем – це недуга душевної короткозорості, можливе воно тільки в умовах неповного обчислення обставин і неповного знання про речі. Гострий зір таке саме лихо, що й сліпота, й найнещасніші люди – астрономи, що на ясному сонці бачать прикрі плямки».

«Учителем життєвої мудрості» (філософії?) в романі «Місто» є поет Вигорський. Він – не раціоналіст. Мислення цього «філософа» спонтанне. Вигорський – фізично-душевно-духовна людина, зі своїми чуттями й бажаннями, передчуттями, досвідом і надіями, турботами й потребами. Вигорський, як і Сковорода, подорожує пішки Україною. Таку подорож можна сприймати як пошук істини.

Ось деякі міркування Вигорського про природне: «Після того, як надприродне заперечено, неприродне лишилося нашою єдиною втіхою… Про щастя, тобто цілковите задоволення, не можна говорити без огиди. Це найтваринніша з людських ілюзій, саме тому, що вона найприродніша». При цьому раціоналізм трактується ним як протилежність природності: «…відколи людський розум почав абстрагувати, людина безнадійно шлях природності покинула, і навернути її знову на цей шлях можна тільки відтявши їй голову. Самі зміркуйте: як може людина руйнувати природу поза собою, не руйнуючи природності в собі? Кожне дерево, зрубане на землі, показує, що щось природне підтято вже і в людській душі». Розум, так вважає Вигорський (а, може, й сам автор), руйнує і саму людину, і людство загалом. Він песимістично дивиться на світ: «В нас природа сама себе нищить. В нас покінчується одна з галузей земної еволюції, і ніхто після нас не прийде, ніякі надлюди. Ми останнє кільце в ланцюгу, що розгортатиметься, може, ще не раз на землі, але іншими путями і в інших напрямках. Мозок – ось найголовніший ворог людини…».

У романі «Місто» можемо знайти й інші цікаві філософські рефлексії. Але, на жаль, талант Підмогильного як письменника-філософа не зміг розкритися на повну силу. Ми так і не отримали свого Камю та Сартра. Куля більшовицького сатрапа завчасно обірвала його життя.

«Антропологія» Уласа Самчука

Улас Самчук (1905-1987) є автором епічних романів-трилогій «Волинь» та «Ост», низки інших прозових великоформатних творів. Хоча стилістично вони далекі від досконалості й викликають певний скепсис у літературознавців, однак їхня сила в проникливій спостережливості автора, а також в ідейності та філософії, які червоною ниткою проходять через ці твори.

Народився Самчук у селі Дермань неподалік від Острога. Це село, незважаючи на різні перипетії, продовжувало зберігати сильні культурні традиції, що в своїй основі були українськими. Тут продовжував існувати один з найбільших монастирів Волині – Свято-Троїцький, який мав велику бібліотеку. У Дермані пройшли дитячі роки письменника. Коли йому було вісім років, батьки, відносно дешево придбавши землю, переїхали в село Тилявку, неподалік містечка Шумськ. Тилявка, щоправда, поступалася Дерманю в плані культурному. Майбутній письменник не поривав зв'язків із Дерманем, тут жили його родичі, сюди він часто навідувався, навіть певний час навчався в цьому селі.

Батьки Самчука належали до заможних селян. Правда, ця заможність далася їм важкою працею. Письменник став співцем селянства (особливо це стосувалося його епічних творів). Хоча він вважав, що село має стати на шлях модернізації, не відмовляючись від своїх культурних традицій.

Середню освіту Самчук здобував у Кременецькій приватній українській гімназії. Тоді, а також перед тим, у часи громадянської війни, він зазнав впливу більшовицької пропаганди. Навіть хотів емігрувати в СРСР, сподіваючись здобути там вищу освіту й стати радянським письменником. Але був затриманий при спробі нелегально перейти кордон.

У 1927 р., перебуваючи на службі в польській армії, втік до Німеччини. Оселився в м. Бреслау (Вроцлаві), де прожив близько двох років. Тут почався його шлях формування як «людини Європи». У Бреслау Самчук мав змогу не лише ознайомитися з досягненнями західноєвропейської цивілізації, а й зайнятися своєю освітою. Тоді ж він почав вивчати німецьку класичну філософію. Кумиром Самчука стає Кант. На цього філософа він часто покликається в своїх роботах.

З 1929 до 1941 р. Самчук жив у Чехословаччині, де продовжив здобувати освіту. Там він зблизився з представниками української еміграції і остаточно перейшов на позиції українського націоналізму. Співпрацював із донцовським «Літературно-науковим вісником». У 30-х роках Самчук стає знаним як письменник завдяки трилогії «Волинь», романів «Марія» та «Кулак».

За часів німецької окупації 1941-1944 рр. повертається в Україну, на свою рідну Волинь. Маючи тісні контакти з українським націоналістичним підпіллям, все-таки вирішує діяти легально, сподіваючись, що така діяльність стане корисною для українського народу. У Рівному видає газету «Волинь», багато подорожує Україною, виступає в різних її містах з лекціями та читанням своїх творів. Звісно, Самчуку доводилося йти на співпрацю з окупантами. Проте завжди на перше місце в своїй діяльності письменник ставив інтереси української нації. На цьому ґрунті в нього не раз виникали непорозуміння з німецькою владою, він навіть був заарештований. Його могли розстріляти, як і багатьох Самчукових однодумців-соратників.

Після закінчення Другої світової війни Самчук опиняється в таборі для переміщених осіб на території Західної Німеччини, де письменник стає співорганізатором такої організації, як «Мистецький український рух» (МУР). У 1948 р. емігрує до Канади. Там продовжує активно працювати як письменник і публіцист. Хоча розуміє, що його творчість, відірвана від рідної землі, є певним чином ущербною. Помер у далекій Канаді.

Художню літературу Самчук трактував як «популярну філософію». Так, на першому з'їзді МУРу він, обґрунтовуючи завдання українських письменників, говорив:

«…гадаю, що ми повинні передусім казати про речі мовою людей і щойно пізніше мовою богів. Хочемо говорити не як філософи, а як звичайні учителі». Ці слова можна зрозуміти в тому сенсі, що філософи й літератори говорять про одні й ті самі речі (смисли). Однак перші «мовою богів», тобто мовою вищою, елітарною. У той час як письменники використовують «просту мову», мову людей.

Але це, на думку Самчука, не позбавляє письменника необхідності філософського осмислення й навіть філософствування в своїх творах. Він розглядає власні епічні твори як виклад певних філософських ідей. Письменник вважав, що життя – це співгра його елементів, дуже часто взаємно протилежних. Тому «боротьба є справжнім феноменом життя». І вона «мусить бути керована не лише сліпим інстинктом як анархія діяння, а також свідомою волею, як організована функція». «Приблизно в засязі такого ідейного наставлення, – писав Самчук, – я будував свої творчі задуми, їх типаж і їх філософію. Перша книга моєї трилогії «Волинь» має вимовну назву «Куди тече та річка». Річка долі, річка пізнання, річка життя. І хотілося сказати це устами самого життя, устами дітей, устами матері, батька, устами неба, землі, птахів, звірят. Друга книга має назву «Війна і революція», тобто боротьба і ствердження себе на планеті, а третя – це «Батько і Син», інакше продовження роду людського. А все це разом «Волинь», тобто земля предків, історія, місце на планеті, любов серця, містика душі і частина народу, загрожена чужим загарбником…».

Приблизно в такому ж філософському ключі трактує Самчук і свою «пізню» трилогію «Ост». Цікаво, що перша частина цього епічного твору іменується «Морозів хутір». Хутір стає «символом діючих ділових, господарсько активних людей», але «розбитих і не зорієнтованих національно, соціально і політично». У певному сенсі це – символ України ХХ ст. Такий підхід ніби дає підстави бачити в Самчукові продовжувача «хутірної філософії». Насправді, це не так. Письменник не ідеалізує ні хутір, ні село. Хоча саме сільське (хутірське) життя серед природи є йому симпатичне.

Самчук виставляє значні претензії до української літератури, у т.ч. до її класиків. На його думку, в ній необхідно «звернутися до психології і філософії». Біда української літератури – в її слабкій філософічності, а також у звеличенні сумнівного етичного ідеалу «принижених та ображених». «…література українською мовою, – за його словами, – вражала також певною однобічністю понять філософських проблем свого простору. По-перше – вона була висловлена переважно мовою поезії з її ліричною, дуже чуттєвою концепцією дійсності, у якій все зводилося до одного фокусу емоцій, болю, співчуття, жалю, скарги і нарікань… З такого сенсуального наставлення витворився культ малих та вбогих з погордою до всього, що велике і багате, і тим створено дуже тенденційну концепцію добра і зла… Цей поділ соціальних чеснот перетворився в основну заповідь моральних засад чи не всієї літератури українською мовою, плекаючи в засаді нехіть і відразу до людини творчого і будучого типу. Відчуття поневолення возведено в чесноту добра, а тому що об'єктом цього стану було село, з нього витворено також своєрідний ідеал добра у протиставленні до міста, де, очевидно, зосереджено квінтесенцію зла…»

Самчука можна вважати прихильником «прогресивного націоналізму», зорієнтованого не на традиції, а на досягнення світової культури. Це мав бути дієвий, динамічний націоналізм, що допоміг би українському народові подолати відсталість і вийти на передові рубежі в Європі та світі. Правда, сам Самчук вважав, що його філософія не вписується ні в які ідеологічно окреслені доктрини, в т.ч. й націоналізм. З цього приводу писав: «Визначити ідейні спрямування цих моїх міркувань загальними, стандартними термінами, як націоналізм, соціалізм, реалізм чи романтизм а чи навіть ідеалізм, було б не дуже точно. Мушу признатися, що, як-то казав Сковорода, «от юних дней я не знал любви» до таких же названих, визначених понять, як доктрини одного певного визначеного ґатунку. Мені завжди здавалося, що життя не має точно визначених категорій людської поведінки і що кожний людьми видуманий «ізм», байдуже якого забарвлення, буде лишень частиною, а не цілістю

вимог і потреб життя людини». Такий підхід визначався світоглядними орієнтирами письменника. Він зазначав: «Мені здавалося, що в природі Божій і людській є така величезна шкала відмінностей, що вибирати з них лише якусь одну, як єдино незаперечну, було б супротивно тій самій природі Божій і нерозумно природі людській». Тому Самчук воліє поєднувати доктрини, робити з них «коктейль»: «Консерватизм плюс прогрес, націоналізм плюс соціалізм, реалізм плюс романтизм, матеріалізм плюс ідеалізм – разом це формула, це синтез, рівновага, баланс плюса і мінуса, а також і добра і зла».

Можна навіть говорити про «постмодернізм» Самчука. Письменник ладний визнати, що кожна доктрина по-своєму є істинною – правда, лише частково. Однак він проти того, щоб робити доктринам вівтарі, а тим більше вбивати за них «людей іншої віри». Звідси ідеологічна терпимість письменника.

Філософські погляди Самчука значною мірою визначалися його поглядами на людину, яку він розглядав у різних аспектах. Це не значить, що при характеристиці людини Самчук не виділяв якихось пріоритетів. Дискутуючи з письменниками соціалістичного спрямування, зазначав, що поділ «бідний-багатий далеко не все», це лиш «вузенький» і «далеко не суттєвий фрагменти однієї великої цілості людського Я». «Людина, – зазначає Самчук, – є дійсно твір також соціальний, але передусім є твір Божий, з дуже численними, складними завданнями і прикметами. Людина не лишень є бідна чи багата матеріально, вона може бути також бідна чи багата духовно, фізично, біологічно. І не лише соціальний клімат впливає на її формування, а й географічний, а також, і то в першу чергу, саме той, що його звемо духовним. Наша свідомість щойно тоді себе виправдає, коли вона буде обіймати усі ті складні процеси взаємовідношень процесів людських, які виповнюють універс живої і неживої природи».

Перебуваючи в багатоманітному світі, де йде гра різних елементів, людина опиняється в круговерті боротьби. Боротьба – це життя: «…ніщо інше, як війна, характеризує суть життя. Боротьба – це перша передумова життя взагалі». Проте поняття боротьби трактується письменником дуже широко. Боротьба – це дієвість. До того ж дієвість розумна, що дає можливість людині утверджувати себе на землі. Самчук пише: «…треба одного: свідомої, розумної, ініціативної людини. Так. Людини і більше нічого. Нам іноді кажуть: немає капіталу, тяжкі обставини. Вимовки. Капітал є річ, яка не падає з неба. Капітал здобувається. Умови ніде не бувають легкі».

У контексті такого розуміння боротьби цікавим видаються міркування Самчука про героїзм: «Дійсним героїзмом життя є витримати і перемогти у всіх обставинах. Без огляду на те, як і де вони складаються. Дійсним героїзмом є передусім холодно і речемо зважувати події, належно їх оцінювати й відповідно до цієї оцінки діяти, інакше кажучи, дійсним героїзмом є не стратити тієї основної риси, якою є наша внутрішня рівновага». Тобто письменник веде мову не про емоційний героїзм, а про героїзм розумний.

Проте не лише дієва, розумно-героїчна людина є ідеалом Самчука. Ця людина має мати ще такі важливі характеристики, як почуття гідності й національну свідомість. Ці риси характеризують європейця: «Почувати себе людиною, – пише Самчук, – почувати себе тим, як ще колись казали, першим творінням Найбільшого Творця, почувати себе свідомим у всіх своїх вчинках та поступуваннях – ось основна заповідь людини-європейця. Зламати цю заповідь – значить зламати самих себе, це значить стратити основний стрижень буття, це значить перекреслити своє моральне обличчя». Щодо національної свідомості, то це, на думку Самчука, «…перша передумова широкої свідомої і творчої чинності взагалі… Денаціоналізована людина не може бути сильною, не може мати міцного морального хребта, не може бути повним характером…»

Самчук осмислює людину як представника національної спільноти: «…кожна особистість – це лише звено великого національного ланцюга, яка, будучи сама

собою, не уявляє ніякої вартості». Маса, що не має національної свідомості, це – «чернь, …безлика, без'язика юрба».

У своїх міркуваннях про національно свідому людину Самчук був далекий від консерватизму й показового патріотизму, чим часто грішили українські політичні та культурні діячі. У цьому сенсі дуже цікавими є роздуми письменника про село й місто. Ведучи мову про консерватизм українських селян, він оцінює його позитивно в тому сенсі, що той допомагає утримувати народні традиції на селі. Але з іншого боку, консерватизм веде до господарської й побутової відсталості. «Наше господарське знаряддя часто-густо зовсім примітивне, – пише Самчук. – Мало машин, мало моторової сили. Наша худоба – рогата й тяглова – переважно поганої раси, погано плекана… Наші сільські дороги й вулиці, як правило, суцільні багна, чи рови, по яких у певну добу року тяжко пройти. Гігієнічні умови нашого села винятково мізерні».

Самчук вважає: село треба змінити, модернізувати, європеїзувати. Але це далеко ще не все. Якщо українці хочуть стати повноцінною нацією, то мають «завоювати міста»: «Передусім мусимо завоювати і психологічно освоїти наше місто. Місто – це розум народу, і той розум мусить бути наш». У цьому плані його міркування багато в чому співпадають з міркуваннями Донцова, який теж закликав українців завойовувати міста.

Письменник, до речі, критично ставиться до репрезентації образів села й міста в українській літературі. Ця репрезентація, на його думку, не є конструктивною. «…в уяві українського поета, – зазначає він, – тільки село є місцем, «де серце відпочине», бо воно «наше», а місто-город «німецьке, або турецьке, а може, то московське»… Однак тут маємо діло не з категоріями чужого чи свого, а з самим духовним наставленням, етичним мірилом і моральною вартістю. Це вислів ідеалу, за яким має формуватися моє Его, Я, а тим самим моє соціальне, політичне і господарське кредо, тобто вірування. Загально це вислів філософської концепції нашої людини».

Як бачимо, позиція Самчука щодо опозиції село-місто помітно відрізнялася від них уявлень, що існували в українській літературі й українській культурі.

Ще одним аспектом, де виявляються антропологічні погляди Самчука, є його критика більшовицької доктрини. Як зазначалося, письменник пережив «спокусу комунізму», знаходячись певний час під впливом цієї ідеології. Він критикує більшовиків передусім за те, що вони «одномірно» розуміють людину, не приймаючи життя як гру елементів. «Лихо комунізму, – вказував Самчук, – не в тому, що він існує в «Капіталі» Маркса і мавзолеї Леніна на Червоній площі Москви, а в тому, що його исповідники переконані, що це виключність і разом з тим спасальні рецепти на всі людські недомагання. І саме в цьому їх слабкість, їх неспроможність і їх вбогість. Заперечуючи інакомислячих, вони тим самим заперечують і самих себе, бо відкидають співгру творчих елементів цілості життя. Вони не бачать мети життя взагалі, бо вони звели його до мізерії, п'ятирічок, жилплощі, а в разі відчаю – до кулі в потилицю. Терор заміняє їм віру, бо без терору вони не вірять, що їх ідеали здібні перемогти. А хто і як довго захоче вірити в терор?»

Більшовицька практика, на думку письменника, робить людину «безликою», «знеособленою» істотою, яка не має розвинутого почуття гідності. Не дивно, що більшовики зорієнтовані на показну гігантоманію, яка ігнорує елементарні життєві потреби людини. «Конкретна большевицька сатрапія, – вважав Самчук, – постійно, систематично і майже цілево творила сама для себе замкнений круг певної культурно-цивілізаційної дійсності, і та дійсність ніяк не була Европою, але й вона не була і Азією. Пів-Європа, пів-Азія… Роздвоєний психологічний комплекс і така сама його життєва практика… Снага «догнати і перегнать», снага здвигати піраміди, китайські мури… Снага показовості, без конкретної уяви про життєву мудрість, ефективність… Не було там дійсного бажання ліпше і доцільніше жити. А коли було, то затемнювалось безліччю дивовижних забобонів, яких завданням було знівечити

найкращі початки. Не було там тієї найбільшої мудрості, яка характеризує європейця, що все, що робиться, мусить робитися розумно і цілево. Іноді видається дивним: нащо творити гіганти, коли все населення країни не має найдрібніших речей, найзвичайнішого побуту…» Гігантоманія, до речі, мала свій виражений антропологічний аспект. Її завданням було «оголомшити» й «розтрощити» людину, щоб та відчувала свою нікчемність перед «великими творіннями».

Отже, Самчук намагався осмислити актуальні проблеми українства, ті виклики, які українці мали в ХХ ст. І часто робив він це в плані філософському, використовуючи напрацювання переважно німецьких мислителів. Першочерговою для нього була антропологічна проблематика, через призму якої він часто намагався розглядати суспільні питання.

Філософські орієнтири шістдесятників

У ніч з 24 на 25 лютого 1956 р. на закритому засідання ХХ з'їзду Комуністичної партії Радянського Союзу (КПРС) її перший секретар Микита Хрущов виголосив доповідь, присвячену розвінчанню «культу особи» Сталіна. Це стало сигналом для десталінізації й лібералізації радянського режиму. Почався процес реабілітації жертв сталінських репресій. Так, на кінець 1959 р. в радянській Україні було реабілітовано 2 мільйони 684 тисяч осіб. Водночас почався процес стихійної, неконтрольованої владою переоцінки цінностей у середовищі інтелігенції. Особливо це стосувалося молодого покоління, представники якого становили ядро неформального руху шістдесятників. У їхньому середовищі спостерігався помітний інтерес до представників «розстріляного відродження» 20-х рр. – до творчості Хвильового, Миколи Куліша, Підмогильного. Частково доступними стали надбання західної культури – італійське кіно «неореалізму», твори Хемінгуея, Сент-Екзюпері, Ремарка, Камю, Сартра, Кафки тощо. Це сприяло «переформатуванню» свідомості молодої української інтелігенції, породжувало в неї нехіть до «соціалістичного реалізму», вело до поступового відходу від марксистсько-ленінських стереотипів.

Філософія та ідеологія шістдесятництва переважно знаходила свій вияв у художній літературі, літературній критиці, гуманітарних науках та мистецтві – в поезії (Василь Симоненко, Ліна Костенко, Іван Драч, Василь Стус, Микола Вінграновський, Ігор та Ірина Калинці, Дмитро Павличко, Віталій Коротич), прозі (Валерій Шевчук, Євген Гуцало, Володимир Дрозд, Микола Руденко, Олесь Бердник), літературній критиці (Іван Дзюба, Валентин Мороз, Євген Сверстюк), образотворчому мистецтві (Віктор Зарецький, Алла Горська, Люда Семикіна, Галина Севрук, Панас Заливаха, Веніамин Кушнір), кінематографі (Сергій Параджанов, Юрій Іллєнко, Григорій Осика), театрі (Лесь Танюк), історичній науці (Михайло Брайчевський), філософських студіях (Василь Лісовий, Юрій Бадзьо). Наслідком шістдесятництва стали дисидентський та правозахисний рух, представниками якого були Левко Лук'яненко, Петро Григоренко, брати Михайло та Богдан Горині, В'ячеслав Чорновіл, Валентин Мороз, Олекса Тихий, Іван Кандиба, Мирослав Маринович та інші. Це була лише горішня частина айсберга. Можна говорити про відносно широке коло шістдесятників та людей, які їм співчували. Та все ж вони залишалися «немовчазною меншістю». Починаючи з середини 60-х рр. ХХ ст. дисиденти-шістдесятники зазнавали постійного тиску. Деяких з них було засуджено і ув'язнено. Особливо ці переслідування дали знати про себе в 1965 та 1972 рр. Можна погодитися з міркуваннями Георгія Касьянова щодо специфіки руху шістдесятників: «Дисиденти протистояли системі в умовах переважно ворожого ставлення до них з боку більшості. Вони добре знали, що їх очікують матеріальні злидні, переслідування, табори, знущання, тортури і смерть. І все ж таки (за окремими винятками) залишалися вірними собі і своїй правді. В суспільстві, де панувала подвійна мораль, така позиція набула неоціненної ваги. Не варто ідеалізувати учасників руху опору як людей, іконізувати їх кожно-

го окремо. Однак у цілому це явище – незгода, боротьба проти несправедливості в умовах, коли більшість мовчала і пристосовувалась, – мало велике значення перш за все для майбутнього».

Шістдесятники відкрито не декларували свій розрив з марксизмом. Деякі з них у своїх роботах публіцистичного характеру закликали звертатися до «автентичного» марксизму-ленінізму. Це було характерним для праці Івана Дзюби «Інтернаціоналізм чи русифікація?», яка стала ідеологічним маніфестом шістдесятництва. Вказану працю як додаток до листа в ЦК Комуністичної партії України Дзюба надіслав вкінці 1965 р. У листі висловлювався протест проти арештів українських інтелігентів, говорилося про те, що ці арешти не вирішать проблем, які спонукають мислячих людей критично оцінювати радянську дійсність.

Праця «Інтернаціоналізм чи русифікація?» відображала думки та настрої мислячої української інтелігенції. Вона поширювалася не лише серед шістдесятників, а й серед вищої партійної номенклатури. Тодішній компартійний очільник України Петро Шелест особисто ознайомився з цією працею. За його наказом вона була розповсюджена серед партійних апаратників найвищого рівня. Адже робота формально не відходила від ідеологем радянського марксизму. Більше того – виглядала як повернення до його «справжніх» джерел. Інша річ, що радянський марксизм уже не одне десятиліття жив за системою подвійних стандартів, коли проголошувані лозунги далеко не завжди відповідали реаліям. Принаймні з часів утвердження сталінізму здійснювалася політика русифікації, яка прикривалася лозунгами «інтернаціоналізму». Дзюба спробував, усупереч русифікаторській політиці керівництва Радянського Союзу, захищати національні потреби українців, спираючись на ідеї «інтернаціоналізму».

У роботі «Інтернаціоналізм чи русифікація?» протиставлялася «прогресивна» ленінська політика національній політиці Сталіна й Хрущова. Остання трактувалася як великодержавний шовінізм, несумісний із науковим комунізмом. Дзюба піддав критиці тезу про незмінність і спадкоємність політики компартії в національному питанні, ідею злиття націй при комунізмі, міфи про добровільне «возз'єднання» народів СРСР з росіянами і про цивілізаційну місію останніх. Також він заперечував рівність становища росіян та українців в Україні. Перші, вказував він, мають помітні переваги. У книзі наводилися приклади русифікації, розгрому «українізації», українофобії тощо. Для праці Дзюби були характерні системність критики, логічність і послідовність викладу, що піднімало її цінність у очах інтелектуалів.

Книга нелегальним шляхом потрапила за кордон. 1968 р. її видали в Мюнхені. Потім перевидали кількома європейськими мовами. Вона викликала зацікавлення як у середовищі націоналістів, так і соціал-демократів, ставши свідченням існування ерудованої опозиції радянській політиці з боку українських інтелектуалів. Закономірно, після закордонних публікацій «Інтернаціоналізму чи русифікації?» Дзюба зазнав переслідувань. Його змусили виступити з заявою, в якій він відмежувався від своїх публікацій за кордоном. Це врятувало його від ув'язнення.

У певному сенсі продовженням «Інтернаціоналізму чи русифікації?» Дзюби мала стати історико-філософська праця Юрія Бадзя «Право жити», над якою він працював кілька років. Вона узагальнювала ідейний досвід шістдесятників. Основна ідея твору полягала в тому, що існування народу має три історичні параметри дійсності – минуле, сучасне й майбутнє. Залежне, нерівноправне становище українців у складі СРСР, на думку автора, виявляється в усіх параметрах. Політика держави позбавляє українців права на існування. Критиці піддавалася теорія «зближення і злиття націй», яку Бадзьо трактував як витвір російського великодержавного націоналізму.

Автор «Права життя» доводив, що українську націю позбавляють не лише майбутнього, а й минулого. З її історії викреслювали цілі століття завдяки концепціям «давньоруської народності» та «возз'єднання України з Росією».

Чимало уваги Бадзьо приділяв історії виникнення та втілення в суспільній практиці жупелу «українського буржуазного націоналізму». Він вважав, що це психологічна війна проти української національної свідомості, війна, яка до того ж доповнюється фізичними репресіями проти національно свідомих українців. Вона деморалізує їх і гнітить психологічно.

У критиці радянського марксизму Бадзьо йшов далі Дзюби. Він відкинув ленінізм й оголосив себе прихильником «демократичного соціалізму». Розв'язання національних проблем українців бачив у еволюції радянського суспільства в бік демократизації, реальному здійсненні конституційних прав громадян. Він передбачив розвиток подій в СРСР у період «перебудови», коли теж робилися спроби запровадження «демократичного соціалізму».

Правда, Ю. Бадзьо так і не зміг завершити свій трактат. У 1977 р. було підготовлено близько 1400 сторінок рукопису твору. Проте єдиний примірник «Права життя» зник. Автор був упевнений, що це справа рук працівників Комітєта государствєнной бєзопасності (КГБ). Він спробував відновити рукопис. Але 4 лютого 1979 р. під час обшуку КГБ вилучило в нього 450 сторінок рукопису твору. Далі Бадзьо працював два місяці над «Відкритим листом до Президії Верховної Ради СРСР та ЦК КПРС» і «Листом до українських та російських істориків», у яких намагався викласти основні ідеї твору «Право життя». У квітня 1979 р. його арештували і в грудні за «антирадянську агітацію і пропаганду» засудили на максимальний строк – сім років таборів та п'ять заслання.

Помітне місце у творчості шістдесятників займали роботи, в яких засуджувалися репресії проти інакодумців в період «після відлиги». Резонансною стала робота В'ячеслава Чорновола «Лихо з розуму», де були зібрані біографії дванадцять шістдесятників, які опинилися в таборах, наводилися матеріали про перебування їх в ув'язненні, велася мова про творчість засуджених. Перед очима читача поставали не «злочинці-антирадянщики», а конкретні люди, у багатьох випадках талановиті, «вина» яких полягала в тому, що вони не хотіли миритися із беззаконням, занепадом рідної мови та культури. За цю книгу Чорновіл був засуджений до трьох років таборів.

Наприкінці 60-х рр. з'являється ще один яскравий шістдесятник-публіцист – Валентин Мороз. Його перу належить низка есеїв, серед яких чи не найпомітніший є «Репортаж із заповідника імені Берії» (1967). У цій роботі маємо глибокий соціально-психологічний аналіз радянської системи й природи радянського деспотизму; показано, як ця система знецінює життя людини, руйнує людську індивідуальність й формує «порожню людину». На відміну від більшості робіт шістдесятників, в яких простежувалося намагання шукати «конструктивний діалог» із системою чи висловлювалося сподівання на її еволюцію в бік демократизації та гуманізації, Мороз критикував саму систему, її сутність.

Ідеї «Репортажу із заповідника імені Берії» знайшли продовження в низці інших есеїв – «Серед снігів», «Хроніка опору», «Мойсей і Датан». У цих творах автор вказував на «моральне омертвіння», яке стало ознакою радянського суспільства. Говорилося про невідповідність гасел та реалій життя, про девальвацію слова, тотальну байдужість, зневіру й нігілізм. Щоб повернутися до духовного світу, необхідна одержимість.

Мороз писав, що українське відродження потребує аристократів духу. На його думку, найбільше лихо України в тому, що постійні лихоліття зробили з українців націю плебеїв. А будівничі, елітарні якості може мати лише аристократ. Ці ідеї перегукувалися з ідеями Липинського. (Варто зазначити, що і Липинський, і Мороз народилися на Волині – краї, де довгий час зберігалися українські аристократичні традиції).

Критикував Мороз також ідеологічну упередженість щодо вживання терміна «націоналізм». Він, посилаючись на офіційні документи, показував, що керівни-

цтво Радянського Союзу цілком толерантно ставиться до націоналізму, як елемента національно-визвольного руху в світі. Лише в СРСР це поняття для «внутрішнього вжитку» перетворено в жупел. І вже зовсім загадковим ребусом, писав Мороз, є т.зв. «український буржуазний націоналізм». Мовляв, це табличка, яку чіпляють кожному, кого хочуть знищити.

У своїх есеях, зокрема в «Хроніці опору», Мороз порушував питання про важливість збереження культурної спадщини нації, говорив про психологічний зміст національної ідентичності, його прояви в культурі. Інстинкт збереження нації, який виявляється в діях окремих індивідів, це, на думку Мороза, «головна підвалина опору», на якому тримається нація та духовність загалом. Відповідно, боротьба за культурні, духовні цінності нації – це опір її знищенню, опір внутрішній та природний.

Звісно, у своїй публіцистиці шістдесятники не часто підіймалися до «філософських вершин». Вони передусім звертали увагу на факти, які стосувалися захисту прав нації та особи. Та все ж не варто недооцінювати їхнє значення в розвитку української філософської думки. Вони піддали ревізії радянський марксизм. Іноді це робилося обережно (Дзюба), іноді більш радикально (Бадзьо). У цій ревізії можна побачити повернення до українського варіанта марксизму. Певно, найбільш далеко в цьому плані зайшов Микола Руденко, який спробував розвинути ідеї раннього українського марксиста Подолинського.

«Сонцепоклонник» Миколи Руденка

Одним із найбільш цікавих у філософському плані письменників-шістдесятників, але, на жаль, недостатньо поцінованих був Микола Руденко (1920-2004) – людина з фантастичною біографією, мислитель, який намагався вибудувати оригінальну філософську систему й економічну теорію.

Народився він у селі Юр'ївці (тепер Лутугинського району Луганської області). Коли хлопцеві було шість років, його батько загинув на шахті. Сім'я, в якій було троє дітей, вирішила господарювати на землі і вже через рік розжилася на коня, корову і пару волів. Проте скоро сім'ю «покликали» до колгоспу. Назавжди Руденку запам'ятався голод 1933 р.

Ці моменти біографії Руденка є важливими для розуміння його світогляду. Він давав високу оцінку сільськогосподарської праці, вважаючи, що вона сприяє нагромадженню енергії; у той же час промислова праця енергію розсіює. Також у пізнішій творчості письменник звертався до теми Голодомору. Відомою є його поема «Хрест» (1976).

Руденко формувався як радянська людина «сталінського гарту». У юному віці почав складати «правильні» вірші, друкував їх у піонерських газетах, був переможцем і стипендіатом Наркомосу. Після школи працював на шахті, де вступив у комуністичну партію. 1939 р. був прийнятий на філологічний факультет Київського університету, але провчився лише два місяці і був призваний у армію. На призивній комісії приховав, що не бачить на ліве око. Цю ваду зору він мав з восьми років. З початком німецько-радянської війни 1941-1945 рр. воював на фронті. Четвертого жовтня 1941 р. у боях під Ленінградом був тяжко поранений розривною кулею, яка роздробила кістки таза й хребта. Лікарі не сподівалися, що Руденко буде ходити. І все ж він одужав – далася взнаки надзвичайна сила волі цієї людини. Зважаючи на поранення, його призначити політруком прифронтового госпіталю. Був нагороджений орденами Червоної зірки, Вітчизняної війни першого ступеня, шістьма медалями. У 1946 р. Руденка демобілізували. Правда, він не повернувся на навчання в університет, став робити літературну кар'єру. Спочатку працював редактором у відділі поезії видавництва «Радянський письменник», у 1947-1950 рр. – головним

редактором молодіжного художньо-літературного журналу «Дніпро», водночас обіймав посаду секретаря парторганізації Спілки письменників України. Одна за одною виходили його поетичні збірки «З походу» (1947), «Незбориме плем'я», «Ленінградці» (1948), «Поезії» (1949), «Мужність», «Світло глибини» (1952), «Переклик друзів» (1954). Працював він і на ниві прози – виходять його романи «Вітер в обличчя» (1955), «Остання шабля» (1959), збірка оповідань і нарисів «Біла акація» (1962). У той час радянські ідеологи зробили ставку на молодих письменників, колишніх фронтовиків, що дебютували в другій половині 40-их рр. Їх свідомо протиставляли Максиму. Рильському, Юрію Яновському та іншим письменникам старшого покоління, за якими тягнувся шлейф «ідейних помилок».

Молодий Руденко щиро вірив у комуністичні ідеали – про що свідчить і його діяльність у 40-их роках, і його ранні твори. Проте він не був кон'юнктурником-кар'єристом, а належав до людей, які мали гостре відчуття справедливості. Тому коли в 1949 р. почався погром єврейських письменників під виглядом боротьби з космополітизмом, Руденко як партсекретар Спілки письменників України не погодився дати на них негативні характеристики. За таку «невідповідну лінії партії» поведінку його відлучили від партійного істеблішменту. З 1950 р. Руденко вже не займав керівних посад, ставши рядовим письменником.

Потрясінням для Руденка стало розвінчання «культу особи» Сталіна на XX з'їзді КПРС. Тоді в нього з'явилася думка: якщо партію та державу тривалий час очолював садист і параноїк, то треба шукати причину в самій державі. Він почав ґрунтовно студіювати марксизм. У результаті цих студій прийшов до висновку, що вчення Маркса помилкове в своїй основі, передусім у розумінні теорії додаткової вартості. На думку Руденка, остання створюється не завдяки експлуатації робітників, а сонячною енергією, поєднаною з працею селянина та його худоби. У цьому випадку попередниками мислителя можна вважати фізіократів, зокрема Ф. Кене, а також Подолинського. Свої погляди Руденко виклав у працях «Економічні монологи», «Енергія прогресу», романі «Формула Сонця». У 1974 р. Руденка виключили з компартії, наступного року – зі Спілки письменників.

1975 р. Руденко за участь у правозахисному русі був арештований, але ще під час слідства його як учасника «великої вітчизняної війни» амністували у зв'язку з 30-річчям перемоги над фашистською Німеччиною. Проте репресії не зупинили Руденка. 9 листопада 1976 р. на квартирі Андрія Сахарова в Москві перед іноземними журналістами він оголосив про створення Української Гельсінської групи. Невдовзі, у лютому 1976 р., його арештували, а 23 червня – 1 липня цього ж року над ним та Олексою Тихим відбувся закритий суд у м. Дружківка Донецької області. Руденка засудили до 7 років таборів суворого режиму і 5 років заслання. Його, зокрема, звинувачували в тому, що він у своїх творах «паплюжить радянський державний і суспільний лад», робить спробу «зганьбити революційні завоювання радянського народу і його авангарду – комуністів». Усі твори письменника були вилучені з бібліотек і системи книготоргівлі.

Арештована і засуджена була також дружина Руденка, Раїса, яка вимагала звільнення чоловіка. У таборі письменник, незважаючи на те, що був інвалідом війни, зазнав знущань з боку табірного начальства. Лише в часи «перебудови» він та його дружина були звільнені й отримали можливість виїхати за кордон. Там Руденко працював на радіостанціях «Свобода» й «Голос Америки». У 1988 р. був позбавлений радянського громадянства. До України повернувся у вересні 1990 р. Тоді його реабілітували й поновили у громадянстві. Уже в незалежній Україні Руденко отримав визнання – став лауреатом Шевченківської премії, був нагороджений орденом «За заслуги» III ступеня, отримав звання Героя України. Тоді ж вийшли його праці, в яких він виклав свої теоретичні погляди, зокрема робота «Енергія прогресу».

У період «відлиги» Руденко починає студіювати Маркса. Звернення до «автентичного марксизму» було характерне для багатьох радянських інтелектуалів. Вони

свідомо чи несвідомо протиставляли «справжній марксизм» сталінізму, а то й навіть ленінізму. Проте Руденко не зупинився на цьому, піддавши критиці аналіз природи багатства та власності. Так, розглядаючи економічні відносини в буржуазному суспільстві, де панує приватна власність, Маркс дійшов висновку, що в їх основу покладено утворення додаткової вартості, що отримується в результаті експлуатації праці робітника капіталастами, яким належить приватна власність на засоби виробництва. Щоб усунути експлуатацію, треба ліквідувати приватну власність. Тоді можна побудувати суспільство соціальної справедливості, вільне від експлуатації людини людиною.

Здавалось, у Радянському Союзі це було зроблено. Приватна власність на засоби виробництва ліквідували, проте соціальна несправедливість не зникла. Більше того – набула небачених масштабів: безжальна експлуатація мільйонів людей у таборах, винищення «непролетарських верств», в тому числі селянства та інтелігенції.

Марксистська теорія, вважав Руденко, в своїй основі неправильна, оскільки базується на хибній тезі, запозиченій Марксом у теоретиків політичної економії, що джерелом багатства є праця та робоча сила людини. У марксизмі ця ідея пов'язувалася з природою капіталу, який проголошувався результатом виробництва додаткової вартості й додаткового продукту, створених шляхом експлуатації.

За часів сталінізму проголошувалося, що в соціалістичному суспільстві, заснованому на суспільній власності на засоби виробництва, відсутня категорія додаткового продукту. Так говорилося у «Великій Радянській енциклопедії» за 1955 рік. Проте вже в період хрущовської «відлиги» вказаний підхід був суттєво переосмислений. Почали вважати, що виробництво додаткового продукту має надзвичайно важливе значення для соціалістичного суспільства, оскільки цим забезпечується накопичення, розширення виробництва. Правда, при цьому робилося «суттєве уточнення», що додатковий продукт у соціалістичному суспільстві не є додатковою вартістю, яка відображає відносини капіталістичної експлуатації.

Руденко, ставлячись критично і до марксизму, і до таких теоретичних метаморфоз «вірних» послідовників цього вчення, вважав, що ліквідація приватної власності не веде до усунення додаткового продукту. Просто, щоб додатковий продукт не був носієм вартості, треба не доплачувати робітникам за виконану працю. Сталін та його прибічники намагалися це забезпечити, створивши ГУЛАГу, де в'язням за каторжну роботу нічого не платилося. Та навіть у концтаборах людина, аби працювати, мусить щось їсти, тобто привласнювати вироблену іншими енергію.

Дослідивши три томи «Капіталу», Руденко прийшов до висновку, що в них «абсолютна додаткова вартість виводиться з неоплаченої праці – тобто безпосередньо з людських м'язів. Земля, Сонце, Всесвіт у створенні наших багатств не беруть участі – все робимо ми, виключно ми». Проте в четвертому томі «Капіталу», який був присвячений аналізу сільськогосподарського виробництва, спостерігаємо інший підхід. До речі, цей том лишився незавершеним. І саме в незавершеному вигляді вперше побачив світ у Радянському Союзі після смерті Сталіна. Працюючи над матеріалами цього тому, Маркс, вважав Руденко, став на шлях переосмислення природи походження додаткової вартості. Вказував, що основою абсолютної додаткової вартості, власне реальною умовою її існування, є природна родючість землі, тоді як відносна додаткова вартість заснована на розвиткові суспільних продуктивних сил. Розвиваючи цю думку, Руденко вважав, що «субстанція додаткової вартості, її справжнє джерело міститься не у м'язах людини, а в гумусному шарі планети. Людська праця відтепер стає її провідником. Тільки провідником, але не джерелом. Це і є повернення до Франсуа Кене, якого Маркс оголошує істинним батьком політичної економії. Тобто Маркс визнавав, що існують «продуктивні сили природи» і що додаткова вартість породжується землею як такою. Та все ж його послідовники схильні були вважати працю соціальним явищем, яке ніби не залежить від природи. Це, на думку Руденка, є концептуальним ядром радянської тоталітар-

ної системи. Він зазначав: «Хоча пафос Маркса був спрямований на визволення праці, демонічний азіат (тобто Сталін – *П.К.*) вловив об'єктивний зміст його теорії: якщо людина незалежна від природи, то вона залежить тільки від мене. Така теорія мені підходить».

Руденко, як і фізіократи, вважав основою виробництва додаткової вартості землю, маючи на увазі гумусний шар планети. Вказував, що родючість зумовлюється сонячним випромінюванням, яке спричинює фотосинтез. Завдяки Сонцю у надрах землі були нагромаджені запаси вугілля, нафти й газу, якими користується людина. Певно, неважко помітити в цих міркуваннях ментальність українця з його антеїзмом, тяжінням до землі й землеробства.

На думку Руденка, розглядаючи виробництво додаткової вартості, ми звертаємося лише до позитивних моментів та залишаємо без розгляду руйнівні наслідки людської діяльності на планеті. Праця – це лише один з енергетичних процесів природи. Енергія ж, на його думку, «виникає у процесі перетворення, проте вона не є і не може бути субстанцією. Субстанція перебуває десь за енергетичним порогом – у тому кінцевому пункті, де будь-які дальші перетворення неможливі». Руденко розглядає процес взаємодії та взаємоперетворення за схемою «світло – енергія – маса», де під енергією розуміється робота, а маса – кінцевий продукт роботи світла. Світло ж є субстанцією, має онтологічну природу.

Руденко задавав таке питання: якщо на нашій планеті не лишиться родючих земель, чи матимуть капіталісти прибуток? І давав однозначну відповідь: не матимуть, оскільки вартість перестане існувати разом з людьми. Взгагалі, на думку мислителя, «вартість – це лише умовне позначення якогось надзвичайно складного енергетичного процесу, для якого ми поки що не маємо точної назви». Також, вважав він, ми маємо змінити свій погляд на власність. Власність, на його думку, це ілюзія, тому що нам насправді нічого не належить, окрім тіла й душі.

Мислитель трактує людину як трансформатора космічної енергії (світла): «Світло несе життя! Світло не знає меж. І не знає меж Логос. Він же інформація. Він же Слово. Він же дух людський і дух Божий… Сонце – це ми самі, наш мозок і наші руки. Субстанцією вартості є космічне світло, що створило життя на Землі… Сьогодні можна з певністю відповісти, що життя – така ж невід'ємна властивість світла, як і його спроможність зберігати та переносити інформацію».

Щодо марксизму, то йому Руденко закидає абстрактний антропоцентризм, який затьмарив зв'язок людини з природою та світом, зорієнтовує на зарозуміле ставленні до тварин. Також зведення земного багатства до абстрактної праці звужує розуміння його природного походження, що, в свою чергу, веде до зведення людської природи винятково до «сукупності суспільних відносин». А це спотворює розуміння людини як природної істоти.

Розглядаючи людську працю як процес перетворення сонячної енергії, Руденко вважав, що вона є праведною і неправедною. Неправедною «стає тоді, коли народ не вміє нарощувати енергію прогресу», коли мільйони робітників трудяться на «будовах комунізму» з найменшою ефективністю задля покращення власного добробуту. «Звільнена праця» в Радянському Союзі звільнила людину лише від усвідомлення нею свого природного покликання. Здавалося, додаткова вартість усунута, капітал як такий знищено, а з ним знищено експлуатацію людини людиною. «Насправді – писав Руденко – звільнення від влади капіталу – це звільнення від надлишків продовольства. Так виглядає за теорією фізіократів, так це виявилося і в нашій практиці». Тому «соціалістичний» суспільний лад, вважав мислитель, з його неефективною організацією праці та жалюгідними її результатами є приречений. Руденко прийшов до такого вбивчого для радянських теоретиків висновку: «Теорія Маркса за самою своєю суттю не тільки не містить можливості побудови комуністичного суспільства, але й несе людям рабство. Логіка приводить до цього висновку: коли все в світі виростає з людських м'язів, тобто з «суспільної субстанції», тоді

без експлуатації не може бути ніякого прогресу». Який же висновок напрошується з цієї теорії? Тільки один – ГУЛАГ».

Критика марксизму, звернення до теорії фізіократів, утвердження думки, що субстанцією вартості та й загалом життя на Землі є світло Сонця, привело Руденка до оригінальних космологічних ідей. Багато в чому вони виглядають наївно та дилетантськи. Проте не виключено, що окремі з них можуть бути «геніальними здогадками».

Мислитель намагався знайти енергетичне джерело, що визначає земне й космічне життя. Цим джерелом вважав Світову монаду, яка ніби «розсуває» простір Всесвіту, торуючи дорогу живому. Руденко твердив, що взаємодія небесних тіл базується не на тяжінні, а на взаємоборстві множини монад зі світовим простором. Простір із величезною силою стискує ці тіла, а вони, зі свого боку, отримуючи енергію від Світової монади, «розсовують» простір і виборюють собі місце. Монада ж трактується як матерія світла, простір – як матерія темряви.

Загалом Руденко, вибудовуюч свою космологію, свідомо чи несвідомо схилявся до ідей неоплатонізму. Він ніби продовжував ту платоністичну традицію, яка існувала здавен на українських землях.

«...бенкет смерті в образі життя». Василь Стус як філософ-екзистенціаліст

Василь Стус (1938-1985) належить до знакових постатей української культури XX ст. Відомий як поет, радше, поет-громадянин, який став жертвою радянського тоталітарного режиму. Саме останній момент значною мірою визначив його популярність і «символічність». Хоча поезія Стуса не тільки і не стільки громадянська. Вона – глибоко філософська. У певному сенсі можна твердити: це – рафінована філософія в поетичній формі.

Стус народився на Вінничині в селянській родині. Проте коли був малолітньою дитиною, його батьки переселилися на індустріалізований та русифікований Донбас. Там пройшли його дитинство й юність. Закінчивши філологічний факультет Донецького педагогічного інституту, Стус деякий час вчителював, служив у армії, працював у газеті. Ще в студентські роки в нього з'являється помітний інтерес до філософської лектури. У першій половині 60-их рр. Стусові твори з'явилися в газеті «Літературна Україна», «Дніпро» тощо. У 1963 р. він вступив до аспірантури Інституту літератури ім. Т. Шевченка. Однак у 1965 р. його відрахували звідти «за систематичне порушення норм поведінки аспірантів і співробітників наукових установ», насправді – за протест проти хвилі арештів у середовищі українських шістдесятників.

З того часу почалися поневіряння письменника, випадкові роботи для заробітку, постійна загроза звільнення. Його твори не публікувалися в радянській Україні. Проте деяка частина з них потрапила за кордон і там була опублікована. 1972 р. В. Стуса разом з іншими українськими дисидентами заарештували й засудили. У 1979 р. він повернувся до Києва після ув'язнення в Мордовії та колимського заслання. Однак через вісім місяців його знову заарештували та засудили до 15 років. Помер при загадкових обставинах у спецтаборі для політв'язнів на Уралі. Існує версія, що його спеціально вбили, аби він не мав змоги отримати Нобелівську премію, на яку його збиралися висунути. Цю премію, як відомо, не дають посмертно. Стуса поховали у безіменній могилі на табірному цвинтарі. Лише в листопаді 1989 р. прах письменника перенесли в Україну.

Дослідники акцентують увагу на філософічності поезії (та й загалом творчості) Стуса. Зрештою, сам поет признавався в цій філософічності. Наприклад, у невеликій статті-передмові «Двоє слів читачеві», яку можна вважати поетичним кредо письменника, укінці звучить зізнання: «Один з найкращих друзів – Сковорода». Як ба-

чимо, поет вважав Сковороду не вчителем, авторитетом, а саме другом. Тобто для нього це – «інтимно близька» людина. Те, що Стус зараховує до своїх «найкращих друзів» філософа, по-своєму є показовим і свідчить про його схильність до філософських рефлексій.

Письменник не сприймав існуючу в той час у Радянському Союзі марксистсько-ленінську філософію, а також її адептів-служителів. Є в нього один невеликий вірш (чи то просто міркування-запис), який звучить так: «У нас домашня філософія, / хоч і нема ковбас домашніх». Тобто для поета марксистсько-ленінська філософія є навіть не схоластичною, шкільною філософією, а просто домашньою – таким собі примітивним містечковим новотвором. Проте ця «домашність», іронізує поет, аж ніяк не сприяє появі домашньої ковбаси – якісного натурального продукту.

Образ Сковороди, який для письменника не був «домашнім філософом», а навпаки – «духовним опозиціонером», приваблював Стуса. Сковородинівські мотиви не раз з'являються в його поезіях, особливо в ранній період. Він збирався написати поему «Сковорода». Проте зробив до неї лише вступ. Є в нього вірші «Сковорода. Хвилеві трени» та «Голос Сковороди». Можливо, вони мали б стати фрагментами цієї поеми. Кидається в очі те, що Стусівський Сковорода зовсім «не канонічний» – і не лише для інтерпретаторів радянських, а й діаспорних. Трактування Стусом образу знакового українського філософа дуже цікаве і в сенсі історико-філософському, і в сенсі «сучасного сприйняття». З одного боку, його Сковорода постає як «природний філософ», своїм життям і поглядами «вписаний» у природу, в розкішні українські пейзажі. Наприклад, у одній з ранніх поезій «Полтавщино! Я пізнаю твій голос…» зустрічаємо такі слова:

«Полтавщино! Де ніжний спокій висне
І до сих пір блука Сковорода,
Йдучи на плеса нив, на тихий шум діброви
І буєраків давню таїну».

З іншого боку, Стусівський Сковорода живе «в коротких зойках стишеного болю», переживає сумніви, навіть розкаяння («Я недоріка без'язика. Досі / я людську душу жалем затруїв». Такий Сковорода постає як філософ-екзистенціаліст, для якого суттю є томління душі.

Творчість же самого Стуса була розвитком філософії екзистенціалізму в жорстких умовах «соціалістичного табору». У цьому сенсі його поезія перебувала на світовому рівні і могла би бути цікавою європейцям, якби свого часу була представлена їм.

Виникає питання, звідки витоки екзистенціалізму Стуса. Адже йому довелося жити в умовах «заблокованої культури». Правда, роки юності поета припали на період «відлиги», коли ця «заблокованість» почала хоча б частково руйнуватися. Твори деяких представників філософії екзистенціалізму, передусім лівого спрямування (Сартра, Камю), переклали російською та видали в СРСР. Стус, який відслідковував новинки філософської літератури, мав знати про творчість цих авторів. Тим більше, що вони були не лише філософами, а й письменниками. Проте якщо говорити про літературні джерела екзистенціалізму Стуса, то тут на нього чи не найбільший вплив справила поезія Рейнера Марії Рільке, твори якого він перекладав. Рільке ж деякі автори вважають поетом-екзистенціалістом.

Та все ж не варто пояснювати екзистенціалізм поета лише закордонними впливами. Чималу роль тут відіграли життєві реалії, з якими «зустрівся» письменник Це й ломка традиційного селянського життя, для якого була притаманна «природність», розміреність і сповільненість. Це й «дика», в багатьох моментах насильницька індустріалізація, яка особливо відчувалася на Донбасі. Зрештою, це й лихоліття Другої світової війни, і тоталітарний режим у СРСР, що зазнав часткової ломки

та трансформації після смерті Сталіна. Такі життєві реалії в глибоких і чутливих натур, до яких належав Стус, цілком могли породжувати «екзистенційний песимізм», непевність існування («Звіром вити, горілку пити – і не чаркою, поставцем, / і добі підставити спите вірнопідданого лице…»). Ці ж реалії, де хочеться «звіром вити», породжували й відчуття тимчасовості та смерті.

Тема смерті, як, до речі, і в Рільке, є однією з центральних у творчості Стуса. На жаль, дослідники намагаються делікатно обійти «некрофільство» письменника. Але саме це «некрофільство» є яскравим виявом екзистенціалізму поета. Воно існує зовсім не заради дешевої сенсації, а допомагає усвідомити граничність людського буття, сприяє мобілізації життєвих сил. Очевидно, Стус чітко усвідомлював цю граничність (чи не звідси його просто фантастична працездатність навіть у неймовірно важких умовах?).

У відомій поезії «Ярій, душе. Ярій, а не ридай…», присвяченій Аллі Горській, позвірячому вбитій за загадкових обставин у 1970 р., Стус говорить: «Усім нам смерть судилася зарання…», маючи на увазі себе і таких же як він дисидентів. У віршах збірки «Веселий цвинтар», до якої належить згаданий вірш, зустрічаються й інші «некрофільські» мотиви. Тут життя постає як «бенкет смерті». У цій збірці маємо «чисто екзистенціалістські» поезії, де з особливою силою передана трагічність людського буття:

«У тридцять літ ти тільки народився,
аби збагнути: мертвий ти єси
у мертвім світі. І нема нікого
окруж. Ти тільки сам. І – мрець єси».

Людина постає як «кузочка мала, / що творить сталий світ на збіглій хвилі». Ці слова метафорично передають одну з головних ідей філософії екзистенціалізму: «мала людина» в потоці повсякденності, серед різних обставин творить свій «сталий світ». І яким цей світ буде і якою вона буде в цьому світі – залежить передусім від неї.

Ще одним відверто екзистенціалістським віршем є вірш «В мені уже народжується Бог…» Бог, так можна проінтерпретувати цей вірш, є трансцендентністю, виходом за межі. Водночас це те, що живе в людині і може «в ній» народитися. Народження Бога з людини – це перехід у незвіданий стан, «інобуття» чи «іножиття». Його можна сприйняти і як «донищення людини», її смерть, одначе смерть, яка дає «порятунок», нове життя.

Бог Стуса – не зовсім християнський. Навіть можна сказати: зовсім не християнський. Не без впливу Ніцше, твори якого він знав і розумів (про що чудово засвідчує вірш «Три скелети сидять за кавою…»), Стус не приймав багатьох моментів у християнстві. Він, як і деякі західні інтелектуали, зокрема екзистенціалісти атеїстичного спрямування, ладний був вести мову про «смерть Бога». Правда, Стусівська «смерть Бога» видається м'якшою і людянішою.

«Смерть Бога» у Стуса не є безвір'ям (безрелігійністю). Радше, це пошук іншої (більш адекватної?), ніж християнство, релігії. Стус поступає так само, як і західні інтелектуали, його ровесники, починає шукати віру на Сході, зокрема в дзен-буддизмі. Але справа не лише в цьому. Українська філософська думка була і є межовою між європейською та індійською традицією. Деякі моменти поезії Стуса були близькими до індійського світосприйняття. Тому логічним видається звернення письменника до дзен-буддизму, який, незважаючи на своє китайське та японське обличчя, мав коріння в індійській філософії. Відгомін ідей дзен-буддизму, проінтерпретованих у дусі екзистенціалізму, простежуються у вірші «За читанням Ясунарі Кавабати».

Ще один мотив, який зближує Стуса з філософією екзистенціалізму, його розуміння історичності. Стусова «картина історії» є типово екзистенціалістською, про що, наприклад, свідчить поезія «За літописом Самовидця»:

«Украдене сонце зизить схарапудженим оком,
мов кінь навіжений, що чує під серцем ножа.
За хмарою хмари. За димом пожарищ – високо
зоріє на пустку усмерть сполотніле божа.
Стинаються в герці скажені сини України,
той з ордами ходить, а той накликає Москву.
Заллялися кров'ю всі очі пророчі. З руїни
Вже мати не встане – розкинула руки в рову.
Найшли, налетіли, зом'яли, спалили,
Побрали з собою весь тонкоголосий ясир.
Бодай ви пропали, синочки, бодай ви пропали,
бо так не карав нас і лях-бусурмен-бузувір.
І Тясмину тісно од трупу козацького й крові,
і Буг почорнілий загачено тілом людським,
бодай ви пропали, синочки, були б ви здорові,
у пеклі запеклім, у райському раї страшнім.
Паси з вас наріжуть, натягнуть на гузна вам палі
і крові наточать – упийтесь кривавим вином.
А де ж Україна? Все далі, все далі, все далі.
Наш дуб предковічний убрався сухим порохном».

У цьому вірші тонко передане відчуття страху («усмерть сполотніле божа»), трагічність людського буття («Заллялися кров'ю всі очі пророчі»). І все це поєднується з майже натуралістичними картинами смерті («Вже мати не встане – розкинула руки в рову», «Паси з вас наріжуть, натягнуть на гузна вам палі, / і крові наточать…»).

При цьому «картина української історії» Стуса принципово різниться як від радянської з її апологією «народних мас», так і націоналістичної, де акцент робився на «героїчній боротьбі проти іноземних гнобителів». Стусівська «картина історії» – картина трагічна. У ній показана абсурдність кровопролиття (навіть за «високу ідею») і відверто говориться про егоїзм українських вождів, який зрештою веде до гибелі України. Незважаючи на таку трагічність, «картина української історії» Стуса є більш адекватною і навіть більш людяною, ніж ті «картини історії», які ми мали й маємо в творах українських істориків з різних таборів.

У Стуса можна знайти чимало цікавих міркувань, що стосуються минулого України. Поет мав свою історіософію, яка давала можливість осмислювати нинішній стан речей. На його думку, багато бід українців обумовлено неправильним вибором віри. «Гадаю, – писав він, – що було зроблено першу помилку – візантійсько-московський обряд, що нас, найсхіднішу частину Заходу, прилучив до Сходу. Наш індивідуалістично-західний дух, спертий деспотичним візантійським православ'ям, так і не зміг вивільнитися з цієї двоїстості духу, двоїстості, що витворила згодом комплекс лицемірства. Здається, що пасеїстичний дух православ'я тяжким каменем упав на молоду невизрілу душу народу – призвів до жіночості духу як атрибуту нашої духовності. Залізна дисципліна татаро-монголів запліднила російський дух, додавши йому агресивності й пірамідальності будови. Український дух так і не зміг виламатися з-під тяжкого каменя пасеїстичної віри». Поет допускав, що це одна із причин нашої національної трагедії. Він навіть пише таке: «В кожному разі жертвою православ'я ми є найбільшою».

В особі Стуса ми мали блискучого потенційного філософа-екзистенціаліста. Можливо, в інших, більш цивілізованих обставинах він міг себе реалізувати як

професійний філософ та письменник (тут можна провести паралелі з Сартром чи Камю). Але обставини життя, тоталітарна радянська дійсність, заблокаваність і свідома деінтелектуалізація української культури не дали це йому зробити. В обставинах, у яких опинився Стус, найкраще реалізувати свою філософію він міг у поетичній творчості.

Рекомендована література:

1. Винниченко В. Заповіт борцям за визволення (Уроки історії, роздуми про майбутнє). – К., 1991.
2. Винниченко В. Сонячна машина: Роман у 3 ч. – К, 1989.
3. Документ доби. Публіцистика Уласа Самчука 1941-1943 років. – Рівне, 2008.
4. Касьянов Г. Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960-80-х років. – К., 1995.
5. Панченко В. Будинок з химерами: Творчість Володимира Винниченка 1900-1920 рр. у європейському літ. Контексті. – Кіровоград, 1998.
6. Підмогильний В. Місто. – К., 1989.
7. Руденко М. Енергія прогресу. Нариси з фізичної економії. – Тернопіль, 2005.
8. Руснак І. Художня історіософія Уласа Самчука. – Вінниця, 2009.
9. Самчук У. Роздуми про літературу. – Рівне, 2005.
10. Стус Д. Василь Стус: життя як творчість. – К., 2004.
11. Стус В. Деколонізація СРСР – єдиний гарант миру в усьому світі. З таборового зошита. – К., 2012.
12. Стус В. Дорога болю. – К., 1990.
13. Хвильовий М. Україна чи Малоросія. – К., 2012.
14. Хроніка-2000. – К., 2000. – №37-38.

Контрольні запитання:

1. У чому сутність теорії конкордизму Винниченка?
2. Як осмислювалися цивілізаційні виклики для України в публіцистиці Хвильового?
3. Які мотиви філософії екзистенціалізму простежуються у творчості Підмогильного?
4. Дайте характеристику філософським поглядам У. Самчука.
5. Які філософські орієнтири були характерні для шістдесятників?
6. На чому базувалася критика марксизму Руденком?
7. Чому ми можемо вважати Стуса поетом-екзистенціалістом?

ЗМІСТ

Навчальне видання

КРАЛЮК П. М.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ

ПІДРУЧНИК

Технічний редактор ***Р. В. Свинарчук***
Комп'ютерна верстка ***Н. О. Крушинської***
Коректор ***Л. А. Черуха***

Відповідальний за випуск *Кривенко О. А.*
Обкладинка *Казьміної Є. І.*

Підписано до друку 01.04.2015. Формат 70х100 1/16.
Ум. друк.арк. 52,98. Тираж 500 пр.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 13,75. Гарнітура «Calibri»

ТОВ «КНТ»
м. Київ
Тел. (099) 232-40-59; (096) 555-19-80
e-mail: knt2012@ukr.net
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи:
ДК № 581 від 03.08.2001.